



Аннемари Шиммель

**МИР ИСЛАМСКОГО
МИСТИЦИЗМА**

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН

АННЕМАРИ ШИММЕЛЬ

МИР ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА

Перевод с английского

Н. И. Пригариной, А. С. Рапопорт

2-е издание исправленное и дополненное

ООО «Садра»

Москва

2012

УДК 141.336
ББК 87.3(0)
Ш61

*Издание на русском языке подготовлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры*



Ответственный редактор *Н. И. Пригарина*

Шиммель Аннемари

Ш61 Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной,
А.С. Рапопорт. 2-е изд., испр. и доп. — М.: ООО «Садра», 2012. —
536 с.

ISBN 978-5-906016-04-1

Аннемари Шиммель — один из ведущих в мире специалистов по суфизму. В своей книге она прослеживает историю средневекового суфизма, знакомит читателя с наиболее известными исламскими мистиками и течениями, глубоко и тонко освещает ключевые вопросы исламского мистицизма, символизм арабской и персидской поэзии.

Эта книга, которую с полным правом можно назвать энциклопедией по суфизму, написана легко и увлекательно и рассчитана на самый широкий круг читателей, интересующихся культурой ислама.

Schimmel Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. — The University of North Carolina Press, 1975.

УДК 141.336
ББК 87.3(0)

ISBN 978-5-906016-04-1

© The University of North Carolina Press, 1975
© Пригарина Н.И. (перевод), 2012
© Раппопорт А.С. (перевод) (наследники), 2012
© Фонд исследований исламской культуры, 2012
© Институт востоковедения РАН, 2012
© ООО «Садра», 2012

СОДЕРЖАНИЕ

ВСТУПЛЕНИЕ. Пер. с английского Н. И. Пригариной	5
ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ.....	11
ПРЕДИСЛОВИЕ. Пер. А. С. Рапопорт	13
МУСУЛЬМАНСКИЙ ГОД. Пер. А. С. Рапопорт	15
МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕСЯЦЫ И ПРАЗДНИКИ. Пер. А. С. Рапопорт	15
1. ЧТО ТАКОЕ СУФИЗМ? Пер. А. С. Рапопорт	19
2. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР КЛАССИЧЕСКОГО СУФИЗМА.	
<i>Пер. А. С. Рапопорт</i>	<i>37</i>
Период становления.....	37
Некоторые мистические учителя конца IX в.....	55
Ал-Халладж — мученик мистической любви	75
Период консолидации: от Шибли до Газали.....	88
3. ПУТЬ. Пер. А. С. Рапопорт	107
Основания пути	107
Стоянки и стадии	118
Любовь и уничтожение.....	138
Формы богопочитания.....	156
4. ЧЕЛОВЕК И ЕГО СОВЕРШЕНСТВО.	
<i>Пер. А. С. Рапопорт</i>	<i>193</i>
Некоторые замечания о суфийской психологии	193
Добро и зло. Роль Сатаны	199
Святые и чудеса	205
Почитание Пророка.....	217
5. СУФИЙСКИЕ ОРДЕНЫ И БРАТСТВА.	
<i>Пер. Н. И. Пригариной</i>	<i>231</i>
Жизнь общины	231
Абу Са'ид ибн Аби-л-Хайр	243
Первые ордены	247

6. ТЕОСОФСКИЙ СУФИЗМ. Пер. А. С. Рапопорт.....	261
Сухраварди Махтум, учитель озарения	261
Ибн ‘Араби, великий учитель.....	264
Ибн ал-Фарид, мистический поэт.....	273
Развитие «мистицизма единства» Ибн ‘Араби	278
7. РОЗА И СОЛОВЕЙ. ПЕРСИДСКАЯ И ТУРЕЦКАЯ МИСТИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ.	
<i>Пер. Н. И. Пригариной.....</i>	<i>285</i>
Бессмертная роза	285
Паломничество птиц. Сана’и и ‘Аттар.....	297
Маулана Джалал ад-Дин Руми.....	306
Народный турецкий мистицизм	323
8. СУФИЗМ НА ИНДО-ПАКИСТАНСКОМ СУБКОНТИНЕНТЕ. Пер. Н. И. Пригариной.....	339
Классический период.....	339
«Накшбандийская реакция».....	356
Хаджа Мир Дард, «Истинный последователь веры Мухаммадовой»	365
Мистическая поэзия на местных языках — синдхи, панджаби и пушту....	375
9. ЭПИЛОГ. Пер. Н. И. Пригариной	393
Приложения. Примечания. Библиография. Указатели.	
<i>Пер. Н. И. Пригариной.....</i>	<i>397</i>
Приложение 1. Буквенный символизм в суфийской литературе	398
Приложение 2. Женский элемент в суфизме	414
Примечания	427
Библиография.....	454
Дополнение к библиографии.....	486
Указатель коранических цитаций	491
Указатель хадисов	494
Предметный указатель.....	497
Указатель имен, произведений и географических названий	514

ВСТУПЛЕНИЕ

Книга «Мир исламского мистицизма» (*Mystical Dimensions of Islam*) с момента своего появления в 1975 году стала основным англоязычным учебным пособием по суфизму, или исламскому мистицизму. Читатели оценили то, каким образом в книге сочетаются тщательные и широкомасштабные научные исследования и непосредственный и общедоступный стиль изложения, благодаря чему книга стала прекрасным вводным курсом в данный предмет. В Предисловии Аннемари Шиммель говорит о том, что исламский мистицизм как предмет академического исследования зачастую ставит в тупик своей сложностью. В то же время, она признает, что именно постоянные просьбы студентов Гарвардского университета побудили ее издать свой курс лекций в виде книги. Что же такого в этой книге, что сделало ее классикой жанра?

Большинство специалистов согласятся с тем, что никакой другой исследователь второй половины двадцатого века не оказал такого огромного влияния на изучение исламского мистицизма как Аннемари Шиммель (1922–2003), в прошлом профессор Гарвардского университета в области индо-мусульманской культуры. Если упомянуть только некоторые ее достижения, это будут, например, две докторские степени из университетов Германии: первая — в Берлине по специальности арабистика и исламоведение, полученные ею в возрасте 19 лет, и вторая — десять лет спустя — в Марбурге, по истории религии. Она обращалась к феноменам исламской цивилизации, созданным не только на основных языках исламского мира — арабском, персидском и турецком, но и на урду и других языках Южной Азии. Шиммель — автор около ста книг и бесчисленного количества статей по всем аспектам исламской культуры, но ее первой любовью несомненно оставался суфизм.

На английском и немецком языках вышла в свет ее автобиография¹, а ее творчеству посвящены два юбилейных сборника².

Глубокое знакомство Аннемари Шиммель с предметом исследования и ее безусловно благожелательный подход явно отличают дан-

ную книгу от ученых, но несколько педантских публикаций о суфизме, характерных для данных исследований на английском языке. Несмотря на то, что и Р. А. Николсон и А. Дж. Арберри были добросовестными и преданными науке авторами, у них имелись свои ограничения, в частности в традициях классической европейской ориенталистики³, — своего рода академический взгляд со стороны.

В отличие от кабинетных ученых, А. Шimmel много путешествовала и имела многочисленных близких друзей в мусульманских странах. Она прекрасно разбиралась в современных работах по исламоведению на различных языках и обладала энциклопедическими знаниями текстов, которые могла цитировать по памяти. Она полагалась на надежные инструменты филологического и исторического исследования и находила своим прозрениям место в системе религиозной феноменологии. Она умела рассуждать о сложном материале в живой и занимательной манере, благодаря чему даже самые темные материи становились интригующими и увлекательными. Ее рассказы об истории европейской науки в области ислама и суфизма были просто захватывающими, даже если речь заходила о необычности поведения ее предшественников.

Эта книга особенно ценна своими суждениями о духовности пророка Мухаммада, поэзии Руми и других персидских суфиев, о женском элементе в суфизме, а также обстоятельным изучением суфизма на индо-пакистанском субконтиненте. Коротко говоря, «Мир исламского мистицизма» — это превосходный пример того, как отточенный лекционный курс может стать основой книги, привлекательной для широкого круга читателей равно в университетской аудитории и вне ее.

Примечательно, что по сравнению с утомительной манерой немецких востоковедов перегружать свои переводы филологическими подробностями, переводы Аннемари Шimmel на немецкий язык (включая поэзию Джона Донна) отличались поэтичностью, к тому же сама она писала стихи по-немецки и по-английски. Другие европейские переводчики текстов по исламскому мистицизму постоянно впадали в крайности, создавая либо уныло буквалистские версии, предназначенные для студентов, либо цветистые сочинения в высоком викторианском стиле. Во введении к своему сборнику переводов поэзии Руми Арберри решительно заявляет, что его переводы будут «буквальны, насколько это возможно, с минимальной уступкой удобочитаемости»!⁴ У Аннемари Шimmel все было по-другому. В противовес явно антиисламским настроениям, характеризовавшим основные европейские исследования в XX веке, ей было свойственно

глубинное интуитивное понимание духовной значимости пророка Мухаммада, о чем она говорила во многих работах. Свой эстетический и литературный подход к исламской культуре она черпала из богатого наследия немецкого романтизма, восходящего к Гете с его мудрым и недостаточно оцененным ответом персидскому поэту Хафизу в произведении, известном как *Западно-Восточный Диван* (начат в 1814 году)⁵. Она также уделяла особенное внимание роли выдающегося немецкого переводчика восточной поэзии Фридриха Рюкерта (1788–1866).

Несомненно, Аннемари Шиммель прекрасно владела языками Ближнего Востока и Южной Азии, но особую привлекательность и ценность ее работы обрели благодаря ее поэтическому чутью и верности эстетическим принципам.

Я впервые встретился с Аннемари Шиммель весной 1976 года, когда был аспирантом Гарвардского университета. Помимо участия в ее семинарах, я посещал курс ее лекций по суфизму, где она высказывала свои мысли в том же ключе, что и в данной книге. Она имела привычку начинать лекцию, прикрыв глаза и поигрывая браслетами на запястье. Ее лекции обычно происходили при большом стечении народа, и слушателей немало удивляло, что вместо того, чтобы читать по бумажке, она, казалось, читает текст на внутренней стороне своих век. Несмотря на то, что она предпочитала сильно натопленные Кембриджские лекционные аудитории, где невыспавшиеся слушатели, как правило, дремали, на ее занятиях никто не спал. Эти лекции были увлекательной демонстрацией эрудиции и благожелательного подхода, которыми она так славилась. Мне выпала честь работать ассистентом профессора А. Шиммель в курсе по суфизму 1980 года, и впоследствии я регулярно использовал эту книгу в своих собственных курсах. Я до сих пор обращаюсь к ней за базовой информацией, а также по поводу многих действительно концептуальных спорных вопросов, лежащих в основе исламского мистицизма.

Профессор Шиммель вела занятия в соответствии с самыми высокими стандартами, неукоснительно поправляя грамматические и смысловые ошибки, и при этом ничем не ущемляя самолюбия студента. Какое-то время я посещал ее семинар по индо-персидским мистическим текстам, где мы читали Шейха Назир ад-Дина Махмуда Чираг-и Дихли (ум. 1356), знаменитого чиштийского святого из Северной Индии. Мы подошли к разделу, где автор начал комментировать отдельные строки Корана, т. е. когда в середине персидского текста появились длинные пассажи на арабском. Студент, у которого уровень арабского был все еще элементарным, остановился в нерешении.

тельности. «Его арабский пока на мели», — сказала она, попросив более продвинутого в языке студента продолжить перевод текста.

Каково значение работ А. Шиммель в эпоху после 11 сентября*? В ее трудах не говорится о конфликтах, возникших после окончания холодной войны, или о терроризме. Напротив, она уделяет пристальное внимание мистической интерпретации пророчеств, эстетике каллиграфии и тому, какое выражение приобретают темы духовности как на классических — арабском и персидском языках — так и на местных языках Ближнего Востока и Южной Азии. Эти вопросы, на самом деле, исключительно важны не только с исторической точки зрения, но и для сегодняшнего дня, ибо касаются отношения мусульман к исламской традиции. Несмотря на то, что в журналистских рассуждениях об исламе, преобладающее внимание уделяется фундаментализму, большинство ученых согласятся с тем, что подавляющая масса современных мусульман все еще верны духовности в ее суфийском аспекте. В поле зрения Аннемари Шиммель находится широкий круг мусульманских культур, и она подчеркивает, что надо иметь в виду разнообразие их локальных проявлений. В создавшейся в наше время атмосфере враждебности к исламу очень трудно переоценить важность примера, который подала профессор Шиммель, показав возможность строго научного, но при этом благожелательного отношения к исламской цивилизации. Она являла собой исключительный пример того, какими должны быть мосты между культурами. Ее усилия получили высокую оценку среди мусульман из различных стран.

В последнее время учеными разных стран, пишущими на разных языках, сделано многое в области изучения суфизма, так что, несомненно, в книгу *«Мир исламского мистицизма»* можно было бы внести определенные уточнения. А. Шиммель сделала расширенный перевод своей книги на немецкий язык в 1985 году⁶.

Чего же недостает в этом обширном исследовании? Характерно, что А. Шиммель сама отмечала, что в ее работе нет «социологии», возможно, признавая тем самым, что основное внимание она уделяла скорее поэтическому и идеальному, нежели сфере общества и политики, где суфизм, на самом деле, ставился под сомнение и претерпевал трансформации; у Эвелин Андерхилл⁶ она восприняла глубоко личностный подход к мистицизму, не слишком принимавший в расчет его социальную историю.

Рецензенты указывали на то, что в книге не охвачен суфизм Восточной и Западной Африки и что больше внимания уделяется турец-

* Автор имеет в виду теракт 11 сентября 2001 года в Нью-Йорке (*примеч. перев.*).

кому, персидскому и индийскому Востоку, чем арабским регионам, и что не обсуждаются проблемы, связанные с ориентализмом в исследованиях по суфизму, а также не охвачены современные суфийские группы, отклоняющиеся от традиционных исламских представлений. В работах, посвященных началам суфизма, написанных в том числе и автором этих строк, предприняты попытки обратиться к некоторым из названных проблем⁸. Однако очевидно, что богатство деталей и исключительная эрудиция, продемонстрированные в книге Аннемари Шimmel «*Мир исламского мистицизма*», в сочетании с удивительной эстетической и даже духовной причастностью автора к мистической традиции суфизма, ставят этот труд в разряд классики, которую трудно превзойти.

Надеюсь, что многочисленные читатели будут и впредь ценить столь важный вклад в исследование религии.

Карл В. Эрнст

Чапел Хилл,

Северная Каролина

Примечания

¹ Annemarie Schimmel, "A Life of Learning," Charles Homer Haskins Lecture for 1993, ACLS Occasional Paper, No. 21 (American Council of Learned Societies, 1993); Annemarie Schimmel, *Morgenland und Abendland: mein west-östliches Leben* (München: C. H. Beck, 2002). Серию интервью с А. Шimmel см. в: *Spiegelungen des Islam: die Grande Dame der Orientalistik im Gespräch mit Felizitas von Schönborn* (Berlin: Edition Q in der Quintessenz-Verlags-Gmb, 2002).

² *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit/God Is Beautiful and He Loves Beauty: Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992, dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*, ed. Alma Giese and J. Christoph Bürgel (Bern: Peter Lang, 1994); *Annemarie Schimmel Festschrift, Journal of Turkish Studies* 18 (1994).

³ Reynold Alleyne Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: J. Bell, 1914); A. J. Arberry, *Sufism: an Account of the Mystics of Islam* (London: Allen & Unwin, 1950).

⁴ A. J. Arberry, trans., *Mystical Poems of Rumi*, ed. Ehsan Yarshater (Chicago: University of Chicago Press, 2009), p. 32 (впервые опубликовано в 1968).

⁵ Johann Wolfgang von Goethe, *Der West-östliche Divan* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971); id., *West-Eastern Divan*, trans. Edward Dowden (London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1914) [На русск. яз. см.: Иоганн Вольфганг Гете. Западно-восточный диван. Издание подготовили И. С. Брагинский, А. В. Михайлов. М.: «Наука», 1988]. См. Hamid Tafazoli, "Goethe, Johann Wolfgang von", *Encyclopedia Iranica*.

⁶ Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus* (Munich: Eugen Diederichs Verlag, 1985; reprint ed., Baden-Baden: Insel Verlag, 1995).

⁷ Эвелин Андерхилл (1875–1941), английская католическая писательница, знаменитая своими сочинениями о христианском мистицизме. Наиболее известна ее книга «Мистицизм» (1911) (*примеч. перев.*).

⁸ Carl W. Ernst, *Guide to Sufism* (Boston: Shambhala Publications, 1997); Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2000). [На русск. яз. см.: Карл Эрнст. Суфизм. М.: Эксмо, 2012]. В дополнение: многие авторы предлагали сообщения о суфизме как его последователи или представляя его как нормативное «сердце ислама». См. William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide* (Oxford: OneWorld Publications, 2000); Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (San Francisco: Harper One, 2008).

ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ*

Поскольку эта книга предназначена прежде всего для широкого читателя, нам пришлось воздержаться от слишком большого количества постраничных сносок и слишком обширной библиографии. Читатель может найти дополнительную информацию об интересующих его персонажах, терминах и исторических фактах в «Энциклопедии ислама» (1915–36), 2-е изд. (1960); сноска на это издание мы не даем.

В тексте часто цитируются следующие работы, обозначенные следующим образом:

Хил'ят — Abu Nu'aym al-Isfahani. *Hilyat ul-'auliya'*. 10 vols. Cairo, 1932.

'Аттар Диван — Fariduddin 'Attar. *Diwan-i qasa'id wa ghazaliyat*. Edited by Sa'id Nafisi. Tehran, 1339 sh./1960. В отсылке обозначен порядковый номер стихотворения.

Армаган — *Armaghan-i Pak*. Edited by Sheikh Muhammad Ikram. Karachi, 1953.

Шатхийат — Ruzbihan Baqli. «*Sharh-i shathiyat*», *Les paradoxes des soufis*. Edited by Henri Corbin. Tehran and Paris, 1966. Обозначен номер параграфа.

Абхар — Ruzbihan Baqli. «*Abhar al-'ashiqin*», *Les jasmine des fidèles d'amour*. Edited by Henry Corbin. Tehran and Paris, 1958. Обозначен номер параграфа.

Birge — John K. Birge. *The Bektashi Order of Dervishes*. 1937. Reprint. London, 1965.

Corbin — Henri Corbin. *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*. Paris, 1971.

Шамс — Jalaluddin Rumi. *Diwan-i kabir ya Kulliyat-i Shams*. Edited by Badi'uz-Zaman Furuzanfar. Vols. 1–7. Tehran, 1336 sh./1957. Обозначен порядковый номер стихотворения.

Их'я — Abu Hamid al-Ghazzali. *Ihya' 'ulum ad-din*. 4 vols. Bulaq, 1289 h./1872–73.

* Ссылки на Коран и цитаты из Корана, если это не оговорено особо, приводятся по переводу М.-Н.О. Османова (М.: Ладомир, Восточная литература, 1995). Ссылки на перевод И. Ю. Крачковского даются по изданию: Коран /пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986.

Кашф — 'Ali ibn 'Uthman al-Hujwiri. The «*Kashf al-Mahjub*», the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri. Translated by Reynold A. Nicholson. Gibb Memorial Series, no. 17. 1911. Reprint. London, 1959.

'Илм — Khwaja Mir Dard. *'Ilm ul-kitab*. Bhopal, 1309 h./1891–92.

Калабази — Abu Bakr Muhammad al-Kalabadhi. *The Doctrine of the Sufis*. Translated by A. J. Arberry. Cambridge, 1935.

Лума — Abu Nasr as-Sarraj. *Kitab al-luma' fi't-tasawwuf*. Edited by Reynold A. Nicholson. Leiden and London, 1914.

Маснави — Jalaluddin Rumi. *Mathnawi-i ma'nawi*. Edited and translated by Reynold A. Nicholson. 6 vols. London, 1925–40. Обозначены том и стих.

Commentary — Jalaluddin Rumi. *Mathanawi-i ma'nawi*. Commentary by Reynold A. Nicholson. 2 vols. London, 1925–40.

Молé — Marijan Molé, *Les mystiques musulmans*. Paris, 1965.

Мантик — Fariduddin 'Attar. *Mantiq at-tayr*. Edited by M. Jawad Shakur. Tehran, 1962.

Нафахат — Maulana 'Abdurrahman Jami. *Nafabat al-uns*. Edited by M. Tauhidipur. Tehran, 1336 sh./1957.

Nicholson — Reynold A. Nicholson. *Studies in Islamic Mysticism*, 1921 Reprint. Cambridge, 1967.

Massignon — Louis Massignon. *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam executé a Bagdad le 26 Mars 922*. 2 vols. Paris, 1922.

Рисала — Abu'l-Qasim al-Qushayri. *Ar-risala fi 'ilm at-tasawwuf*. Cairo, 1330 h. / 1912.

Раса'ил — Abu'l-Qasim al-Qushayri. *Ar-rasa'il al-qushayriyya*. Edited and translated by F. M. Hasan. Karachi, 1964.

Ritter — Hellmut Ritter. *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Fariduddin Attars*. Leiden, 1955.

Хадикат — Abu'l-Majd Majdud Sana'i. *Hadiqat al-haqiqat wa shari'at at-tariqat*. Edited by Mudarris Razawi. Tehran, 1329 sh./1950.

Сана'и — Abu'l-Majd Majdud Sana'i. *Diwan*. Edited by Mudarris Razawi. Tehran, 1341 sh. / 1962.

Тазкират — Fariduddin 'Attar. *Tadhkirat al-auliya'*. Edited by Reynold A. Nicholson. 2 vols. 1905–7. Reprint. London and Leiden, 1959.

Мушибатнаме — Fariduddin 'Attar. *Musibatname*. Edited by N. Fisal. Tehran. 1338 sh./1959.

Уштурнаме — Fariduddin 'Attar. *Ushturname*. Edited by Mahdi Muhaqqiq. Tehran, 1339 sh. / 1960.

Nwyia — Paul Nwyia, S. J. *Exegèse coranique et langage mystique*. Beirut, 1970.

Сират — 'Ali ibn Ahmad ad-Daylami. *Sirat-i Ibn al-Hafif ash-Shirazi*. Translated by Junayd-i Shirazi. Edited by Annemarie Schimmel. Ankara, 1955.

Эмре — Yunus Emre. *Divan*. Edited by Abdülbâki Gölpınarlı. Istanbul, 1943.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Писать о суфизме, или исламском мистицизме, — задача почти невыполнимая. С первого же шага на этом пути перед глазами ищущего встает обширный горный хребет, и чем дальше продвигается путник, тем более трудным представляется ему достижение цели. Он может задержаться в розовых садах персидской мистической поэзии, или подняться на ледяные вершины теософской мысли, или спуститься в низины народного почитания святых, или двинуться на своем верблюде по бескрайней пустыне теоретических рассуждений о природе суфизма, о Боге и о мире, а то и просто удовольствоваться беглым взглядом на окружающий его ландшафт, наслаждаясь красотой горных пиков, которые высятся над всей местностью, озаренные лучами утреннего солнца или покрытые лиловым туманом вечерней прохлады. В любом случае, только немногие избранные доберутся до самой дальней горы, где живет вещая птица Симург, а оказавшись там, поймут, что обрели лишь то, что уже было в них самих.

Поэтому, взявшись за описание основных особенностей суфизма одновременно с исторической и с феноменологической точек зрения, нельзя рассчитывать на то, чтобы добиться удовлетворяющего всех результата: слишком легко какие-то аспекты упустить, а значимость других преувеличить. К тому же, поскольку количество опубликованных или существующих в рукописях восточных и западных работ на эту тему не поддается учету, невозможно дать их исчерпывающий обзор.

И все же мои студенты в Гарварде натолкнули меня на мысль собрать воедино заметки, составляющие основу нескольких курсов по суфизму. В них нашли отражение как литературные свидетельства, так и личный опыт моих многочисленных друзей на исламском Востоке, главным образом в Турции и Пакистане. Я благодарна всем, кто помог, пусть даже случайно оброненным замечанием, сформулировать мое понимание суфизма, а также и тем, кто участвовал в создании этой книги.

Особо мне хочется поблагодарить доктора Чарльза Формана из Уитонского колледжа в Нортоне, Массачусетс, который был настолько любезен, что прочел мою рукопись, отшлифовал ее язык и стиль и предложил несколько упростить изложение.

С особой благодарностью я отмечаю поддержку фонда Озай-Дурани при Гарвардском университете, субсидировавшего содержащиеся в этой книге исследования индо-мусульманской культуры.

На протяжении многих лет, особенно в период, когда печатался окончательный вариант, моя мать проявляла столь типичные для истинных суфиев терпение и любовь, непрестанно поощряя меня в моей работе.

МУСУЛЬМАНСКИЙ ГОД

Мусульманский год — лунный год, состоящий из 354 дней и 12 месяцев (по 29 и 30 дней). Летосчисление начинается с переселения («Хиджры») Мухаммада из Мекки в Медину в 622 г. Таким образом, например, год 300 хиджры соответствует 912–913 г. н.э., 600 г. хиджры — 1203–1204 г. н.э., 1000 г. хиджры — 1591–1592 г. н.э. и 1300 г. хиджры — 1822–1823 г. н.э.

МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕСЯЦЫ И ПРАЗДНИКИ

Мухаррам: 10 — *‘Ашура*, день памяти о смерти Хусайна ибн ‘Али в Кербеле (Кашф мухаррама 680 г. н.э.).

Сафар

Раби‘ ал-аввал: 12 — день рождения Пророка.

Раби‘ас-сани: 11 — юбилей Абд ал-Кадира Джилани (Гилани).

Джумада ал-ула

Джумада ал-ахира

Раджаб: в начале месяца — *ночи раджа‘иб*, зачатие Пророка; 27 — *ми‘радж*, вознесение Пророка на небо.

Ша‘бан: 14–15 — *шаб-и барат*, установление судеб на следующий год.

Рамадан: месяц поста. В одну из последних трех нечетных ночей (обычно считается, что в 27-ю) — *лайлат ал-кадр*, впервые было дано откровение Корана.

Шаввал: начинается с *‘ид ал-фитр*, праздника окончания поста.

Зу-л-Ка‘да Зу-л-Хиджжа: месяц паломничества в Мекку (*хаджжа*). С 10-го по 20-е — *‘ид ал-адха*, праздник жертвоприношения.

Святым Ширази

МИР
ИСЛАМСКОГО
МИСТИЦИЗМА

*Слава Господу, позволяющему Своим творениям
всякие средства для достижения познания Его,
кроме одного — оказаться бессильным достигнуть
познания Его.*

*Некто спросил Абу Хафса: «Кто есть суфий?»
Он ответил: «Суфий не спрашивает,
кто есть суфий».*

1. ЧТО ТАКОЕ СУФИЗМ?

В последние годы издано много книг по суфизму и духовной жизни в исламе. В каждой из них затрагиваются различные стороны феномена, обычно именуемого суфизмом, ибо он настолько необъятен и многообразен, что едва ли кому-нибудь удастся дать его полное описание. Так, слепцы из знаменитой притчи Руми, потрогав слона, описывали его в зависимости от того, какой части тела коснулись руки каждого из них. Одному слон показался подобным трону, другим — вееру, водяной трубе или столбу. Но никто не мог представить себе, как выглядит весь слон целиком (Маснави, 3:1259–1268)¹.

Так же обстоит дело и с суфизмом, как обычно называют исламский мистицизм. Чтобы уяснить конкретный смысл этого понятия, мы должны прежде всего задаться вопросом, что означает слово «мистицизм». Под мистицизмом подразумевается нечто таинственное, обычными путями или интеллектуальными усилиями не достижимое — об этом свидетельствует общность корней в словах «мистик» и «mystery» («тайна»), происходящих от греческого глагола *μύω* «закрывать глаза, посвящать в мистерии». Мистицизм называли «великим духовным потоком, проходящим через все религии». В широком смысле он может быть определен как осознание Единой Реальности — как бы мы ее ни именовали: Мудрость, Свет, Любовь или Ничто².

Однако такие определения всего лишь указывают нам путь. Ибо реальность, к которой стремится мистик, непостижима, ее невозможно понять или объяснить обычным способом, ее смысл не способны раскрыть ни философия, ни разум, прозрение каких-то ее сторон доступно только мудрости сердца, *гносису*. Необходим духовный опыт, не зависящий ни от чувственного, ни от рационального метода позна-

ния. По пути к Последней Реальности ведет внутренний свет, который разгорается все сильнее по мере того, как взыскующий освобождается от приверженности этому миру, или, как сказал бы суфий, полирует зеркало своего сердца. Только после долгого периода очищения — *via purgativa* христианского мистицизма — он достигнет *via illuminativa*, где обретет любовь и гносис. Тогда ему доступна конечная цель всех мистических устремлений, *unio mystica*. Последнюю стадию обычно переживают и описывают как любовное единение, или как *visio beatifica* (состояние, в котором дух зрит то, что находится за всеми пределами видимого и что окружено светом Бога), или как «поднятие завесы неведения» (имеется в виду завеса, скрывающая сущностное единство Бога и его творения). Мистицизм можно определить как любовь к Абсолюту, ибо сила, отличающая подлинный мистицизм от аскетизма, есть любовь. Божественная любовь дает ищущему способность выносить ниспосланные ему для испытания и очищения души трудности и даже радоваться им. Такая любовь способна вознести сердце мистика в Божественное присутствие «подобно уносящему добычу соколу», отделив его от всего сотворенного по времени.

Эти по существу простые идеи присутствуют в любом варианте мистицизма. Мистики всех религий пытались дать символическое выражение своего опыта в трех разных группах образов. Бесконечная устремленность к Богу символизируется Путем, по которому «страннику» надлежит следовать, как это изображается во многих аллегориях, трактующих о Путешествии Паломника или о Небесном Странствии. Преображение души, совершающееся под воздействием невзгод, и ее мучительное очищение часто представляются в образах, почерпнутых из алхимии, или близких к ней природных процессов, или донаучных знаний — так реализуется на духовном уровне старая как мир мечта о получении золота из простого материала. Наконец, ностальгия любящего и его томление по единению выражались в символах, связанных с земной любовью. Стихи мистиков часто проникнуты причудливым и чарующим сочетанием мирской и божественной любви.

Несмотря на сходство всех описаний мистического опыта, в них следует различать два основных типа: мистицизм бесконечности и мистицизм личности. Первый тип нашел наивысшее и самое чистое выражение в системе Плотина и в *Упанишадах* (особенно в учении *адвайта* Шанкары). Близко подходят к этому типу и некоторые варианты суфизма, разработанные школой Ибн 'Араби. В них Божество (*нумен*) мыслится как Бытие вне бытия или даже как Не-Бытие, потому что его нельзя описать в категориях конечной мысли. Оно бесконечно и пребывает вне времени, вне пространства как Абсолютное

Существование и Единая Реальность. Мир, напротив, обладает только «ограниченной реальностью», существование которой производно от Абсолютного Существования Божества. Символом такого божества может послужить безбрежный океан, в котором отдельно взятое «я» исчезает, как капля воды; или пустыня, которая являет себя в непрестанно возникающих дюнах, скрывающих ее глубину; или вода, из которой, подобно льду, кристаллизуется мир. Мистицизм этого типа часто вызывал нападки пророков и реформаторов, поскольку им казалось, что он отрицает человеческую личность и ведет к пантеизму или монизму, что он представляет величайшую угрозу, ибо лишает человека чувства личной ответственности. Как христианские, так и мусульманские мистики считали, что идея непрерывной эманации, в отличие от концепции уникального божественного акта творения, несовместима с библейско-кораническим представлением о *creatio ex nihilo**. В мистицизме личности отношения между человеком и Богом мыслятся как отношения между творением и Творцом; человек представляется рабом в присутствии Господа или любящим, томящимся по своей Возлюбленной. Такой тип мистицизма характерен для раннего суфизма.

Однако эти два типа мистического опыта редко встречаются в чистом виде. Автор мистических стихов может описывать Бога в терминах мирской любви, а несколькими строками ниже перейти на язык, поддающийся исключительно «пантеистической» интерпретации.

Несколько легче различить «волюнтаристский» и «гностический» подходы к мистическому опыту. Мистик волюнтаристского типа хочет «измерять себя качествами Бога», как гласит пророческая традиция, и полностью соединить свою волю с волей Бога, преодолев таким образом теоретические трудности, возникающие из дилеммы предопределения и свободы воли. Такой мистицизм можно рассматривать как практический, определяющий образ жизни. Мистик гностического типа стремится глубже познать Бога: он пытается понять структуру Его мироздания или интерпретировать Его откровение — хотя ни один мистик никогда не осмеливался претендовать на «знание» Его Сущности. Разве Зу-н-Нун (ум. 859), которого обычно считают одним из зачинателей рассуждений о *ма'рифа*, или *гносисе*, не предупреждал других мистиков: «Размышлять о Сущности Бога — невежество, свидетельствовать о Нем — многобожие (*ширк*), а подлинное знание (*гносис*) — это изумление» (Нафахат, 34)? Несмотря на это изумление, гностический подход часто вел к построению тео-

* Творение из ничего (здесь и далее постраничные примечания переводчиков).

софских систем, последователи которых склонны были интерпретировать каждый аспект мистицизма в свете своих собственных теорий, иногда даже отвергая простой опыт любящего смирения. В исламском мистицизме одинаково сильны оба аспекта, а в поздний период они переплетаются.

В период формирования суфизма суфии признавали правомочность обоих подходов к Богу. Как говорил Худжвири (ум. ок. 1071), рассматривая состояния «близости» и «почитания»:

Существует разница между тем, кого Его Величие сжигает пламенем любви, и тем, кого Его красота просветляет светом созерцания (Кашф, 367);

Существует разница между тем, кто медитирует над Божественными деяниями, и тем, кто поражен Божественным Величием: один следует путем дружбы, другой — путем любви (Кашф, 373).

Уместно также вспомнить, какое различие видел Джамии между двумя типами продвинутых суфиев: одни суфии —

это те, кому Предвечная Милость и Милосердие даровали спасение, после того как они были погружены в полное единение и в волну *таухида* (абсолютного слияния), — [переместив их] из чрева рыбы «Уничтожение» на берег разделения и в область постоянного существования, чтобы они могли вести людей к спасению.

Другие — те, кто целиком погружен в океан Единства и до такой степени превратился в ничто во чреве рыбы «Уничтожение», что ни единая весть и ни единый след не появятся ни на берегу разлуки, ни на пути к существованию... и им не доверена священная обязанность совершенствовать других (Нафахат, 8–9).

Различие, которое современная история религии проводит между так называемыми «проphetическим» и «мистическим» духом, ясно прослеживается и в описании двух типов мистиков у Джамии — тех, кто практикует полное затворничество (*Weltabkehr*) и занят исключительно своим спасением в первом же «полете одного к Единому», и тех, кто возвращается после своего мистического опыта в более высоком, просветленном состоянии сознания и способен вести других людей по верному пути.

Существуют разные подходы к феномену суфизма. Анализировать мистический опыт как таковой почти невозможно, поскольку слова бессильны проникнуть в его глубину. Даже самый тонкий психологический анализ ограничен: слова остаются на берегу, как сказал бы суфий. Суфизм легче понять, исследуя определенные структуры: французский ученый Анри Корбен в своей книге об Ибн 'Араби показал, к каким глубинам приводит порой изучение структуры, лежа-

щей в основе специфической мистико-философской системы. Анализ языка мистицизма и разработка «мистического лексикона» (Луи Мас-синьон, а позднее Поль Нвийа) помогли прояснить период формирования суфийской мысли. Этот метод основан на изучении символов и образов, которыми пользуются мистики, а также характера их взаимозависимости: он открывает путь для исследования вклада суфизма в развитие исламских языков, литератур и искусств.

Поскольку суфизм в очень большой степени строится на принципе инициации ученика, благодарную сферу исследования составляют различные методы духовного воспитания, упражнения, практикуемые в суфийских орденах, психологические фазы продвижения по Пути, формирование орденов, а также их социальная и культурная роль. В этой области первостепенное значение имеют фундаментальные работы швейцарского ученого Фрица Майера.

Как видно из этих замечаний, европейские ученые по-разному откликались на феномен исламского мистицизма. Первый контакт Европы с суфийскими идеями произошел еще в Средние века: так, сочинения каталонского мистика и ученого Раймунда Луллия (ум. 1316) свидетельствуют о значительном влиянии на него суфийской литературы³. Первым суфием, вошедшим в европейскую литературу, стала Раби'а ал-Адавиййа, великая женщина-мистик VIII в.; легенда о ней была привезена в Европу в XIII веке канцлером Людовика IX Жуанвилем. В XVII в. образ Раби'и был использован во французском трактате о чистой любви как символ Божественной любви⁴. Ее историю неоднократно пересказывали на Западе, в последний раз — в современном немецком рассказе (Макс Мелл «Прекрасные руки» — Max Mell «Die schönen Hände»).

Путешественники, посещавшие Ближний и Средний Восток в XVI–XVII вв., привозили сведения о привлечших их внимание ритуалах дервишей: танцах «вращающихся дервишей» (*мевлевиййа*) и странных представлениях «завывающих дервишей» (*рифа'иййа*). В 1638 г. ученый из Ростокского университета Фабрициус впервые перевел и издал поэму великого египетского мистика Ибн ал-Фарида (ум. 1235).

Однако в основном информацию о восточной духовности европейские читатели черпали из переводов персидской классической поэзии. «Гулистан» Саади стал одним из их излюбленных сочинений — с тех пор как Адам Олеарий в 1651 г. впервые полностью перевел эту книгу на немецкий язык. Столетие спустя сэр Вильям Джонс, живший в Форт-Уильяме в Калькутте, увлекся наряду со многими другими предметами персидской поэзией — в результате на Западе появи-

лись первые переводы из Хафиза. Идеи Джонса о суфийской поэзии оказали влияние на многих англоязычных востоковедов, хотя отчасти именно он виновен в том, что в некоторых работах о суфизме, написанных в XIX в., встречаются довольно абсурдные и противоречивые взгляды. Западное представление о суфизме в значительной степени окрашено образностью Хафиза, которая, к сожалению, часто воспринималась весьма поверхностно.

В XIX в. на Среднем Востоке и в Европе стали издаваться источники по истории суфизма и важные суфийские тексты; благодаря этому ученые получили возможность составить собственное представление о происхождении и ранней истории суфизма. Однако доступные им источники в большинстве своем были весьма позднего происхождения и редко содержали надежную информацию о ранних стадиях мистического движения в исламе. Поэтому интерпретаторы обычно сходились во мнении, что суфизм — чужеродное растение в песчаной пустыне ислама (религии, которая тогда была мало известна, а еще меньше ценилась и которую не пытались соотнести ни с одним более утонченным и возвышенным духовным движением)⁵. Первую обобщающую книгу по суфизму под заглавием *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica** написал в 1821 г немецкий профессор богословия Ф. А. Д. Толук; пятью годами позже он же издал антологию под названием *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik*** . Поразительно, что Толук — добрый протестант, совсем не склонный к мистическим идеям, — понял, что «возникновение и характер суфийской доктрины связаны с мистицизмом самого Мухаммада». Это утверждение еще более удивляет, если учесть, до какой степени случайным был набор рукописей и книг, которыми он мог пользоваться⁶.

На протяжении последующих десятилетий было выдвинуто несколько теорий происхождения суфизма (обзор которых дается в полезной книге А. Дж. Арберри «Введение в историю суфизма»⁷). Нам достаточно упомянуть некоторые из них.

Э. Палмер в работе «Восточный мистицизм» (1867) высказал мнение, что суфизм — «развитие изначальной религии арийской расы»⁸. В нацистский период эта теория не осталась вне поля зрения некоторых немецких авторов. Но и помимо них многие исследователи считали суфизм типично иранским субстратом внутри ислама. Во всяком случае, не приходится сомневаться в том, что под поверхностью суфизма веками сохранялись некоторые иранские элементы. На это недав-

* «Суфизм, или Пантеистическая философия персов» (лат.).

** «Цветник восточной мистики» (нем.).

но указывали и Анри Корбен, и Сеййид Хусейн Наср⁹. Многие выдающиеся ученые, главным образом в Великобритании, подчеркивали значимость неоплатонических влияний на развитие суфизма. Никто не станет отрицать, что неоплатонизм глубоко проник в культуру Ближнего Востока. Так называемая «Теология Аристотеля» (на самом деле — комментарии Порфирия к «Эннеадам» Плотина) была переведена на арабский язык еще в 840 г. Неоплатонизм тогда «носился в воздухе», как отметил Рейнолд А. Николсон в своем знаменитом предисловии к избранным стихотворениям Джалал ад-Дина Руми (1898). Это была первая книга в длинном списке его все еще не превзойденных публикаций о суфизме¹⁰. Однако Николсон понял, что раннее аскетическое движение без труда можно объяснить исходя из его исламских корней и что изначальная форма суфизма была «родным детищем самого ислама». Поскольку ислам произрастал на почве, где были сильны древневосточное, неоплатоническое и христианское влияния, он в ранний период развития мог подвергаться воздействию многих побочных факторов. Вполне естественно, что многих европейских ученых интересовала проблема христианских влияний на ислам (Адальберт Меркс, Аренд Ян Венсинк, Маргарет Смит)¹¹: они прежде всего старались исследовать отношения мусульман с сирийскими монахами. Лучшая работа на эту тему была написана шведским епископом Туrom Андре, которому мы также обязаны классическим рассмотрением почитания Пророка Мухаммада в мистическом исламе¹². Проблема влияний становится еще более сложной, когда мы думаем об отношениях суфизма с религиозными традициями, возникшими вне ближневосточного мира¹³. Некоторые ученые — начиная с Альфреда фон Кремера (1868) и Райнхарта Дози (1869) и кончая нашими современниками — склонны признать индийское влияние на ранний суфизм. Но даже многочисленные статьи Макса Хортена на эту тему не дают выдерживающих строгую критику доказательств подобного влияния в период формирования суфизма¹⁴; в более поздние времена ситуация несколько изменилась¹⁵. В ранний период, как показал Рихард Хартман, гораздо важнее были влияния, шедшие из Туркестана; Игнац Гольдциер уже отметил параллельные традиции в исламских мистических притчах и в буддийских рассказах, но параллелизм этого типа легко проследить вплоть до общих источников, например до индийских басен из *Хитопадешы* и *Панчатантры*, переведенных на ближневосточные языки до и вскоре после возникновения ислама. А чудеса, совершаемые святыми, во всем мире одни и те же. На вклад Туркестана, однако, в наши дни проливают дополнительный свет некоторые турецкие мистики, склонные говорить о «турецком» варианте мистицизма,

который включает строгий мистицизм бесконечности, описывающий Бога как «позитивное Небытие». Впрочем, подобные обобщения рискованны. Обсуждались даже далеко уводящие гипотезы возможности раннекитайского, т. е. даосского, влияния на суфизм (впервые — Омаром Фаррухом¹⁶). Для более позднего периода японский ученый Тошихико Изуцу провел интересные параллели между структурами даосской мысли и мистической системой Ибн ‘Араби. Изучение жизни и трудов одного-единственного мистика может составить содержание всей жизни ученого. Наилучший пример такого подхода — исследование личности ал-Халладжа, «мученика божественной любви», предпринятое Луи Массиньоном. В блестящей книге Хельмута Риттера об ‘Аттаре — *Das Meer der Seele* («Океан души») — скрупулезность филологического исследования идеально сочетается с пониманием эстетического и религиозного аспектов суфизма. С другой стороны, рассмотрение какого-то определенного мистического понятия, например изучение «*таваккул*» («упования на Бога») Бенедиктом Райнертом, раскрывает различные стороны одной стадии Пути и проливает свет на многие смежные проблемы. Как бы мы ни рассматривали историю суфизма — пользуясь вертикальным разрезом или же сосредоточив внимание на методах, формах выражения и опыте в горизонтальном разрезе, — главной проблемой остается тот факт, что часто в поле зрения исследователей попадают прежде неизвестные рукописи¹⁷. В библиотеках исламских стран и Запада все еще хранятся многие труды, которые могли бы пролить новый свет на любую из связанных с суфизмом проблем. Даже сейчас существует такое обилие доступного материала на различных языках ислама, что представляется невозможным делать какие бы то ни было обобщения¹⁸. Поэтому наша книга может дать только беглый обзор некоторых аспектов суфизма, и, весьма вероятно, обзор этот будет окрашен личным предрасположением автора к мистической поэзии, возникшей в обширном ареале иранского культурного влияния. Как сами суфии объясняли значение слова «суфизм»? Интерпретируя исламские мистические тексты, не следует забывать, что многие изречения, которым мы придаем глубокий теологический или философский смысл, на самом деле могли возникать как намекающая на что-то игра слов; что некоторые из содержащихся в классических текстах определений произносились суфийскими учителями как своего рода *коаны* — парадоксы, предназначенные вызвать у слушателя шок, дать импульс дискуссии, озадачить логическое мышление и таким образом привести к внелогическому пониманию некоего слова, или мистического «состояния», или «стадии», о которых идет речь. Разрешение очевидных противоречий в подобных

изречениях приходило к адепту в акте озарения. Таково, по крайней мере, одно из возможных объяснений того факта, что учителя дают множество разных ответов на один и тот же вопрос. Подобные «преднамеренные парадоксы», или «благочестивое велеречие», возможно, должны были заставить слушателей «почувствовать мурашки на теле — для их же пользы», как выразился Темпл Гарднер, с полным правом задавший вопрос: «Не принимаем ли мы этот язык слишком всерьез? Он только кажется научным, а на самом деле — поэтико-риторический»¹⁹. И действительно, есть один аспект мистического языка суфиев, которым нельзя пренебречь: я имею в виду свойственную арабам тенденцию играть словами. Структура арабского языка, строящегося на трехбуквенных корнях, позволяет создавать бесчисленные словесные формы, следуя почти математически точным правилам. Это можно уподобить арабеске, в которой простые геометрические фигуры складываются в сложные многоугольные звезды или цветочные мотивы — в замысловатое кружево. Склонность наслаждаться бесконечными возможностями языка оказала большое влияние на стиль арабских поэтов и прозаиков, да и во многих изречениях суфиев можно проследить такую же радость языковой игры: поглощенность извлечением различных смыслов из одного и того же корня, любовь к рифмам и четким ритмическим размерам. Эту черту унаследовали и мистики, писавшие на персидском, турецком и языках мусульманской Индии. К сожалению, магическая игра звука и смысла, на которой в столь большой степени основано воздействие фразы во многих восточных языках, в переводе пропадает. Пропадают и свойственные всякому арабскому корню многочисленные скрытые аллюзии, отсылающие читателя к совокупности исторического, теологического и поэтического опыта, который может скрываться за внешне простым высказыванием или по видимости простым стихотворением.

Другая проблема возникает в связи с любовью многих суфийских авторов к созданию классификаций, обычно трехчастных, для определения неких мистических состояний: классификации также скорее намекают на значения слов, нежели объясняют их. Заглавия сочиненных суфиями книг, особенно в постклассические века, обнаруживают ту же особенность: они содержат аллюзии на мистические состояния, на специальные суфийские выражения, в них часто заключена целая духовная программа; иногда в заглавии, в числовом значении входящих в него букв зашифрована дата написания книги. Что же говорят сами суфии о происхождении термина *тасаввуф*, который мы переводим словом «суфизм» (или, в иной форме, «суфийство»)? Их определения восходят к раннему периоду — что плохо согласуется с тен-

денцией некоторых западных авторов применять это наименование только к позднему «теософскому» этапу исламского мистицизма. Иногда благочестивые мусульмане даже вопрошали Пророка, когда он являлся в их снах: «Что такое суфизм?» (Нафахат, 255). Худжвири в середине VIII в. попытожил дискуссию:

Некоторые утверждают, что суфий называется так, потому что он носит шерстяную одежду (*джама-и суф*), другие — что его так называют, потому что он в первом ряду (*саф-и аввал*), третьи говорят, что это происходит потому, что суфии претендуют на принадлежность к *асхаб-и суффа* («людям Скамьи, собиравшимся вокруг мечети Пророка»). А другие считают, что это наименование происходит от слова *сафа* («чистота») (Сират, 30).

Еще одно, западное, определение, производящее слово «суфий» от греческого *софос* («мудрый»), с филологической точки зрения совершенно нелепо. Сейчас общепринята точка зрения, согласно которой наименование «суфий» произошло от слова *суф* («шерсть»): грубая шерстяная одежда первых мусульманских аскетов была их отличительным знаком. Вот что говорит об этом Калабази (ум. ок. 990), один из ранних теоретиков суфизма:

Те, кто соотносит себя со Скамьей и шерстью, подчеркивают внешнюю сторону своего положения: ибо эти люди покинули сей мир, ушли из дому, бежали от своих сотоварищей. Они скитались по земле, умерщвляя плотские желания и обнажая тело, и теперь потребляют мирские блага лишь в той мере, чтобы прикрыть наготу и утолить голод (Калабази, 5).

Однако суфизм представляет собой нечто большее. Джунайд, несомненный лидер иракской школы мистицизма (ум. 910), писал: «Суфизм не [достигается] многими молитвами и постами, это — надежность сердца и щедрость души» (22, 60). Джунайду также приписывается определение, указывающее на то, что «прототипами» суфиев были упомянутые в Коране пророки (в более поздние времена концепции восхождения через различные стадии пророков и самоотжествления адепта с духом одного из них войдут в систему представлений некоторых суфийских школ):

Суфизм укрепляется восемью свойствами восьми посланников: великодушием Авраама, пожертвовавшего своим сыном; покорностью Исмаила, который подчинился приказу Господа и готов был отдать свою драгоценную жизнь; терпением Иова, который стойко сносил все напасти от червей и от ревности Милосердного; символизмом Захарии, которому Бог сказал: «Будешь ты три дня разговаривать с людьми только при помощи знаков» (Коран 3:41); и еще раз о том же: «Когда он воззвал к своему Господу тайно» (Коран 19:3); отчужденностью Иоанна, который был чужаком в своей

стране и для себе подобных, среди которых он жил; странничеством Иисуса, который был так отрешен от всего мирского, что имел при себе только чашу и гребень: чашу он выбросил, когда увидел человека, пившего из сложенных горстью рук, а гребень — когда увидел другого человека, расчесывавшего волосы пальцами; привычкой Моисея носить шерсть — ибо шерстяным было его одеяние; а также нищетой Мухаммада, кому Всемогуший Бог послал ключ ко всем сокровищам на лице земли, говоря: «Не утруждай себя, но получи всякую роскошь через эти сокровища», тот же ответил: «О Господь, я их не желаю; корми меня лучше один день досыта, а на другой оставляй голодным» (Сират, 39–40).

Некоторые современники Джунайда делали упор на аскетической стороне суфизма, т. е. на полном разрыве с тем, что именуется «миром», и на отказе от эгоизма: «суфизм означает ничем не владеть и ничему не принадлежать» (Лума', 25).

«Суфизм — это свобода, великодушие и отсутствие насилия над собой» (Лума', 57). Совет, который Рувайм (ум. 915) дает юному Ибн Хафифу — «Суфизм значит жертвовать душой, но не занимать себя болтовней о суфизме» (Сират, 90) — показывает, что опасность злоупотребления своего рода техническим или квазиэзотерическим языком была осознана довольно рано. Для суфия важнее соблюдать «верность договору» (Нафахат, 226) и быть свободным, «не утомленным исканиями и не разочарованным лишениями» (Лума', 25). «Суфии — это люди, которые предпочитают Бога всему и которых Бог предпочитает всему» (Лума', 25). Через несколько десятилетий после Зу-н-Нуна (ум. 859), которому приписывают два последних изречения, Сахл ат-Тустари так определил суфия: «Это тот, чья кровь допустима и чья собственность дозволена (т. е. тот, кого позволительно убить и чью собственность закон разрешает передавать правоверным); и что бы он ни видел, он видит это от Бога и знает, что Божье милосердие охватывает все творение» (Шатхийат, 370).

Социально-практический аспект суфизма можно понять из определений, подобных сформулированным Джунайдом и Нури: «Суфизм не состоит из практики и наук, он — нравственность» (Кашф, 42); «тот, кто превосходит вас нравственными качествами, превосходит вас в суфизме» (Нафахат, 311). Быть суфием — значит поступать в соответствии с повелениями Бога и законами, которые понимаются в глубочайшем духовном смысле, но при этом не отрицаются и их внешние формы. Подобный образ жизни возможен только при условии любви к Господу и преданности ему: «Суфизм — сердце, чистое от загрязнения разладом». Худжвири (Кашф, 38) объ-

ясняет это изречение так: «Любовь есть согласие, и любящий имеет только одну обязанность в мире: придерживаться того, что заповедал любимый; а если предмет желания един, откуда может возникнуть разлад?»

Суфии говорили, что *тасаввуф* имеет три значения: в контексте мусульманского закона *шари'а* (*шариата*), мистического пути *тари-ка* и Истины, *хакика*. Этому соответствует очищение на разных уровнях: сначала происходит очищение души от низменных качеств и всяческих пороков, затем наступает очищение от бремени человеческих свойств вообще и наконец достигается очищение и избрание на уровне атрибутов — неотъемлемых свойств (Лума', 27–28).

Но существуют и предостережения против «суфизма». Шиб-ли (ум. 945), как многие авторы подобных высказываний, явно хотел шокировать свою аудиторию, когда утверждал: «Суфизм — это многобожие, потому что он предохраняет сердце от видения “иного”, а “иного” не существует» (Кашф, 38). Он подвергает критике аскетов, которые закрывают глаза на тварный мир и хотят сосредоточиться исключительно на Боге, но поскольку Бог есть единственная Реальность, как можно думать об «ином» и пытаться уйти от нее? (Нафахат, 298, 225).

Исламские мистики любили, обсуждая суфизм и качества идеального суфия, играть словом *сафа*, «чистота»; «Тот, кого очистила любовь, чист (*сафи*), а тот, кого очистил Возлюбленный, — *суфи*» (Кашф, 34). То есть тот, кто полностью погружен в Божественного Возлюбленного и не думает ни о чем, кроме Него, достиг уровня истинного суфия. Неудивительно, что суфии пытались представить Адама как первого суфия, ибо он провел сорок дней «в затворничестве» (подобно послушнику в начале Пути), прежде чем Бог вдохнул в него дух; потом Бог вложил свет разума в его сердце и наделил светом мудрости его язык, и он вышел из затворничества, во время которого его лепили руки Господа, подобным просветленному мистiku. После грехопадения он 300 лет предавался покаянию в Индии, пока Бог не «возвеличил» его (*истафа*; см.: сура 3, 25), чтобы он стал чистым (*сафи*), т. е. истинным суфием²⁰.

Даже величайший иранский поэт Хакани (ум. 1199), которого нельзя назвать мистиком в точном смысле этого слова, утверждал: «Я чист, потому что я служу чистоте суфия»; а в одной из долгих цепочек его клятв, которые он любил вставлять в свои касыды, поклялся «суфиями, которые любят бедствия и враждебны благополучию». Здесь он близок Руми, который столетие спустя так определил суфизм: «Что есть суфизм? Он сказал: *Найти радость в сердце, когда*

приходит горе» (Маснави, 3:3261). Хакани имел в виду суфиев, говоря о тех, что, подобно Хидру*, несут в своих сосудах воду жизни и чьи жезлы столь же чудотворны, как жезл Моисея²¹.

Поздняя литература на персидском, турецком и на урду изобилует стихами, восхваляющими удивительные качества того или иного суфийского святого или описывающими чудеса, сотворенные учителем-мистиком.

В период формирования суфизм прежде всего означал интериоризацию ислама, личное переживание главной тайны ислама — *таухид* («провозглашение единства Бога»). Суфии всегда оставались внутри ислама, и их мистический настрой не зависел от принадлежности к какой-либо юридической или теологической школе. Они могли достигнуть своей цели с любой отправной точки, их, по существу, не интересовали ни различия между правовыми *мазхабами* (толками), ни мелочные теологические споры. Худжвири подытожил отношение ранних суфиев к науке и теологии, метко заметив: «Знания необъятны, а жизнь коротка; поэтому не обязательно изучать все науки... нужны только те науки, которые имеют отношение к религиозному закону» (Кашф, 11). Это означает: астрономию следует знать настолько, чтобы уметь определить направление на Мекку для правильного свершения молитвы; математику — настолько, чтобы высчитать сумму пожертвований, которые человек в соответствии с законом обязан внести — вот и все, что должен знать суфий, как и всякий хороший мусульманин. Ибо Бог проклял бесполезное знание (Коран 2:96), и разве Пророк не сказал: «Я ищу в Тебе убежища от знания, в котором нет пользы» (Кашф, 11)²²? Под *'илм*, «знанием», обретение которого вменяется в долг каждому мусульманину и каждой мусульманке, подразумевается знание практических обязанностей правоверного: «Не изучайте *'илм*, кроме как для истинной жизни. Религиозные науки — это фикх (юриспруденция), экзегетика (толкование священных текстов) и хадисы (традиция), а тот, кто читает что-либо иное, становится мерзким» (Мусибатнаме, 54). Подлинный гносис, т. е. познание Единого, не обретается через книги, и существует множество легенд о том, как суфий, достигший своей цели или думающий, что достиг ее, выбрасывает книги, ибо: «Книги, вы прекрасные проводники, но абсурдно беспокоиться о проводнике, когда ты у цели» (Нафахат, 21). «Сломать чернильницы и порвать книги» считалось у не-

* Хидр (*перс.* Хизр) — мусульманский пророк и чудотворец, популярная фигура фольклора. Согласно легенде, обрел бессмертие, испив живой воды.

которых мистиков первым шагом в суфизме. Великий святой Умар Сухраварди, изучивший в юности схоластическую теологию, получил благословение от святого, который, положив руки ему на грудь, заставил забыть все, что он изучал, но «наполнил мою грудь 'илм ладунни (Коран 18:64) — знанием, непосредственно заимствованным у Бога» (Нафахат, 515). Абд ал-Кадир Джилани совершил чудо, внезапно смыв текст философской книги, которую он считал опасной для своих учеников (Нафахат, 517); другие суфии выбрасывали в реку драгоценные коллекции книг, потому что их побуждали к этому сновидения (Нафахат, 432).

Подобную приверженность непосредственному знанию в противоположность знанию закона в поздние времена выказывали многие поэты и мистики, высмеивавшие основателей великих правовых школ, особенно Абу Ханифа (ум. 767) и Шафи'и (ум. 820). Примером могут послужить стихи Сана'и, которые также приписывают 'Аттару ('Аттар Диван, 100) и Руми (Шамс, 498):

Абу Ханифа не учил любви,
У Шафи'и нет хадисов о ней (Сана'и Диван, 605).

Сана'и (ум. 1131) часто противопоставлял слова *суфи* («суфий») и *куфи* (Куфиец — прозвище ученого-юриста Абу Ханифы из Куфы). Еще в XVIII в. в мистической поэзии синдхов суфия называли *ла-куфи* («не-куфиец»), т. е. человек, не связанный с определенным религиозным обрядом²³.

Суфии утверждали, что вся мудрость содержится в букве *алиф*, первой букве алфавита и символе Бога (см. Приложение 1). Не подобны ли многие ученые, полагающиеся на книги, «ослу, навьюченному книгами» (Коран 62:5)? Разве не прожил Ной девятьсот лет, сосредоточив все свои помыслы на Боге? А ведь он, как с легкой иронией замечает Руми, «не читал ни *Рисала*, ни *Кут ал-кулуб* (Маснави, 6: 2652–2653) — имеются в виду два трактата по умеренному суфизму. Действительно, хотя суфии часто осуждали приверженность ученых к «книжным» знаниям и побуждали своих учеников «стремиться приподнимать завесы, а не собирать книги»²⁴, тем не менее их самих можно причислить к наиболее продуктивным авторам в исламской истории. И многие из их теоретических трудов читать нисколько не легче и не приятнее, чем те догматические трактаты, которые они высмеивали в своих стихах.

Главным объектом критики суфиев были философы, испытывавшие на себе влияние греческой мысли: «Никто не отстоит столь далеко от закона хашимитского пророка, как философ» (Мусибатнаме, 54;

см. также 17, 291), — говорит ‘Аттар, словно бы вторя высказыванию Сана’ и:

От таких слов как «первоэлемент» или «первопричина»
Вы не найдете пути в Божественное присутствие²⁵.

Весь «Мировой разум» — ничто перед одним божественным повелением «Говори!» (Мусибатнаме, 45) — здесь тонко обыгрывается созвучие между словами *кулл*, «всеобщий», и *кул*, «говори» (частое обращение Бога к Пророку). «Маленький философ» стал для мистиков и предметом насмешки, и козлом отпущения. Как ни странно, Ибн Сина (Авиценна, ум. 1037) воспринимался ими как рационалист, хотя он в такой же мере был мистическим мыслителем, как и некоторые из тех, в чьей принадлежности к суфиям никто не сомневался²⁶. Суфии испытывали к нему неприязнь — это чувство проявилось уже в поэзии (Сана’и Диван, 57), но, быть может, еще более усилилось под влиянием рассказа о Маджд ад-Дине Багдади (ум. 1219): «Он увидел во сне Пророка, и тот сообщил ему: “Ибн Сина хотел достичь Бога без моего посредничества, но я отстранил его рукой, и он упал в пламя”» (Нафахат, 427).

Такой антиинтеллектуализм, как чувствовали традиционалисты, был опасен для жизни общины. Можно упомянуть тип «юродивого»²⁷, впервые представленный в исламском фольклоре Бахлулом — странным персонажем, жившим во времена правления Харуна ар-Рашида (ум. 809). Ему, как позднее многим неизвестным и безымянным юродивым, приписывали изречения, содержавшие открытую критику тогдашней жизни. Но они избегали наказания, поскольку были безумны: «Господь освободил их от предписаний и запретов» (Нафахат, 296). Они освобождены Богом от нормального, «рабского», состояния и живут в совершенном любовном союзе с Ним, как указывает ‘Аттар (Мантик, 245). Тип *маджзуба* («восхищенного»), который под влиянием шока от мистического видения или какого-то иного психологического потрясения лишился разума и расхаживает повсюду в запрещенном религиозным законом виде, т. е. совершенно голым, составляет наиболее темную сторону суфизма. Многие мистические учителя жаловались на простаков, которые своим странным поведением и якобы совершаемыми ими чудесами привлекали интерес толпы, принимавшей их за носителей подлинной духовности.

В предисловии к *Нафахат ал-унс* Джами резко критикует имитаторов различных суфийских толков и их тщеславное и опасное поведение. Бесчисленные стихи персидских поэтов, противопоставлявших муллу и любящего, кафедру проповедника и виселицу, а также утверждавших, что истинная любовь — величайший враг разума и что лю-

блкий должен уподобиться Маджнуну, безумному влюбленному, над которым насмехались дети, могли способствовать популярности этих безграмотных, неотесанных, а порой и весьма мерзких «святых».

Относительно безвредные суфии, жившие милостью благочестивых мусульман, не представляли реальной угрозы для суфийского движения, но опустившиеся странствующие дервиши или *факиры*, «бедняки», которые творили чудеса и считались людьми вне закона (*би-шар*¹), во многом способствовали дискредитации суфизма. Именно с этим типом раньше всего встречались европейские путешественники, попавшие на Восток, поэтому одно из почетных наименований, дававшихся истинному мистик, — факир («бедняк») — в Европе обозначало простого фокусника.

Мистики с самого начала строго различали подлинного суфия, *мутасаввифа*, стремящегося достигнуть высшего уровня духовности, и *муставифа* — человека, притворяющегося суфием, а на самом деле бесполезного и даже вредного. Они хорошо знали, что по духовному пути «идти трудно, исключение составляют те, кому это суждено от рождения» (Кашф, 4), и что тому, кто для этого не рожден, невозможно стать подлинным суфием. «Эта заплатанная одежда должна быть приуготована в предвечности» — ибо, как бы ни старался человек достигнуть уровня суфия, «ни один осел не может превратиться в лошадь благодаря усилиям и старанию» (Мусибатнаме, 70–71). Поэтому жалобы на упадок суфизма начинаются чуть ли не сразу же по его возникновению. Персидский мистик IX в. Йахйя ибн Му‘аз предупреждает своих собратьев-суфиев: «Избегайте общества людей трех типов: беспечных ученых, лицемерных знатоков Корана и невежд, претендующих на то, что они суфии» (Кашф, 17; ср.: Шатхийат, 411). Поэты писали сатиры на самозваных суфиев (Хадикат, 666), а в XI в. постоянно говорили: «Сегодня суфизм — имя без реальности, а раньше он был реальностью без имени... Притворство приносит известность, а подлинные деяния остаются неузнанными» (Кашф, 44). Люди довольствовались пустой видимостью веры, и «слепое соблюдение закона заняло место духовного энтузиазма» (Кашф, 7). Многие принимали за сущность суфизма мистические радения, во время которых суфии порой впадали в транс и начинали кружиться вокруг своей оси. А выдать себя за подлинных суфиев, обладающих мистическим знанием и мистическим опытом, никогда не составляло — и сейчас не составляет — большого труда.

Людей всегда привлекали восхитительные истории и легенды о древних святых; хорошо прочитанные стихи могли растрогать слушателей до слез; и уж конечно, легче было просить подавание у дверей

богачей, давая в обмен за еду благословение, чем заниматься какой-либо обычной профессией. Один святой XI в. возмущенно заявляет: «Я заглянул в ад и увидел, что большинство его обитателей носит златанную одежду, а в руках у них миска для сбора подаяния» (Шатхийат, 309). Эти проклятые, согласно комментарию Бакли, — отступники от мистицизма: те, кто претендует на гносис, но только внешне выглядит приверженцем истины, потому что религиозного закона Мухаммада не знает. «Направление их молитвы — прекрасная возлюбленная [*шахид*], свеча [*шам*] (имеется в виду свеча, горящая во время радений) и чрево [*шикам*]» (Сана'и Диван, 82).

С течением времени жалобы на вырождение суфизма становились все более красноречивыми. Урфи (ум. 1591), один из придворных поэтов Акбара, сложил такое четверостишие:

Суфий занят тем, что обманывает мужчин и женщин,
Невежда занят тем, что заботится о своем теле,
Мудрец занят тем, что играет словами,
Любящий занят самоуничтожением²⁸.

Так он приписывает любящему качество, которое должно быть присуще суфию: самоуничтожение в Возлюбленном.

Слово «суфий» стало уничижительным; великий мистик из Дели Мир Дард, живший в XVIII в., настойчиво повторял, что не желает, чтобы его называли суфием, и предпочитает именоваться «последователем Мухаммада». Он обличал «свиноподобную природу» последователей мистических доктрин, противостоявших его собственному — строгому и опирающемуся на закон — мистическому учению, и часто выражал презрение к «лавочным шейхам», «продавцам латаной одежды», которых можно было встретить повсюду. Он бы полностью согласился со своим арабским современником ал-Бадром ал-Хиджази, чью сатиру на упадок суфизма перевел Арберри²⁹:

Хоть бы не дожили мы до того, чтобы увидеть, как каждого безмозглого безумца его последователи объявляют *Столтом*!

Их *улемы* [знатоки богословия] находят в нем прибежище, они даже принимают его за Господа вместо Господа Трона, ибо они забыли Бога, говоря: «Такой-то даст спасение от страданий всему роду людскому».

Когда он умирает, они совершают паломничества к его могиле и спешат к его усыпальнице — как арабы, так и чужестранцы. Одни целуют могилу, другие — порог его двери и прах...

Хиджази указал на опасность, таящуюся в преувеличенном почитании духовного учителя, *шейха* или *пира* (см. гл. 5), — явлении, которое Мухаммад Икбал назвал «пиризмом», имея в виду абсолютную

власть лидера над его последователями и связанную с ней эксплуатацию невежественных крестьян и сельских жителей.

Критическое отношение к поклонению святым и пиризму — аспектам народного ислама, опасность которых трудно в полной мере осознать, не пожив на Востоке, — свойственно как мусульманским модернистам, так и умеренным суфиям. Чтобы подойти к этой проблеме, необходимо проследить долгий путь внешней истории суфизма. Мы увидим, как это движение принимало разные формы в зависимости от эпохи и личностей лидеров, хотя сущность его оставалась неизменной.

2. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР КЛАССИЧЕСКОГО СУФИЗМА

ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ

«Исламский мистицизм — это попытка достигнуть индивидуального спасения путем обретения истинного *таухида*, — говорит один из ведущих западных ориенталистов¹. Действительно, вся долгая история суфизма, по сути, сводится к вновь и вновь повторяющимся попыткам выразить — в разных формулировках — ту потрясающую истину, что «нет бога, кроме Аллаха», и к осознанию, что только Он один может быть объектом поклонения.

Историю суфизма можно представить себе как карту, на которой отмечены некоторые стоянки на этом пути приближения к истине, некоторые формы, в которых выражалась эта единственная реальность, некоторые из различных способов, которыми мистики пытались достигнуть своей цели — совместно или каждый по отдельности, посредством гносиса или посредством любви, при помощи аскетизма или техники перехода в экстатическое состояние. Внешняя история суфизма есть история духовных, теологических и литературных движений в исламе. В то же время, поскольку суфизм глубоко укоренен в коранической ритуальной практике, он отражает разные позиции мусульман по отношению к «миру». Среди мистиков можно встретить враждебных миру аскетов и активных борцов за славу своей веры, суровых проповедников раскаяния и творцов пламенных гимнов вечному милосердию Бога, создателей свехутонченных теософских систем и восторженных поклонников Вечной красоты.

Однако, по существу, все мистики стремятся к одному и тому же. Ибо, как выразился Анри Корбен, «религиозное сознание мусульман

сосредоточено на факте метаистории» (Nwyia, 46), а именно на транс-историческом факте предвечного завета, о котором говорится в Коране (Коран 7:172). Прежде чем сотворить мир, Бог вызвал будущий род людской из чресел еще не созданного Адама и обратился к нему со словами: «Не Господь ли Я ваш?» (*аласту би-раббикум*), и люди ответили: «Да, мы свидетельствуем...» (*бала шахидна*). Представление о предвечном завете (*мисак*), заключенном между Богом и людьми, оказало большее воздействие на религиозное сознание мусульман, особенно мусульманских мистиков, чем любая другая идея. Именно это представление в конечном счете определяет их понимание проблем свободы воли и предопределения, избрания и приятия своего жребия, вечного могущества Бога и исполненного любви ответа человека своему Творцу. Мистик стремится вернуться к опыту «дня *Аласту*» — когда существовал только Бог, когда Он еще не вызвал будущие творения из бездны небытия и не наделил их жизнью, любовью и пониманием, чтобы они могли вновь предстать перед Ним в конце времен.

Сами суфии возводят свое происхождение ко времени Пророка ислама и черпают вдохновение в Божественном Слове, данном ему в откровении и запечатленном в Коране². Бог явил Свою волю, явил Себя Самого в словах Священной Книги, которая остается для человека единственным средством познания Господа. Уже сравнительно рано правоверные признали Коран несотворенной книгой, совечной Богу. Для каждого мусульманина, и особенно для мистиков, он представляет собой «единственный язык», «главное пособие, ключ к *Weltanschauung**» — если воспользоваться формулировкой Луи Масиньона (Massignon, 465). Ибо в этой книге можно найти все, имеющее отношение к мирским и духовным делам, а комментарии к ней, создававшиеся в разные эпохи, показывают, как росло и менялось самосознание мусульманской общины. Мистики сыграли решающую роль в развитии коранических наук; их методика толкования священного текста включает в себя широкий спектр от простого, буквально-го, понимания до символической и аллегорической экзегезы, которая, впрочем, никогда не отрицала ценность внешнего значения коранического слова. Для верующих — а некоторые из них находили до семи тысяч значений одного-единственного коранического слова — священная книга была «воскресением», ибо, как утверждал Халладж, «в ней содержатся знаки Божественной власти [*рубубиййа*], сообщение о воскресении и весть обо всем, что грядет, вплоть до вечности вечностей. Тот, кто знает Коран, как бы пребывает в Воскресении»

* Мировоззрение (нем.).

(Шатхийат, 265). Текст Корана стал краеугольным камнем для всех мистических доктрин. Ранние суфии жили под страхом Судного дня, столь устрашающе описанного во многих сурах, — пока не сумели понять обетование взаимной любви между Богом и человеком (Коран 5:54); они открыли в Коране описания разных состояний человеческой души: от «души, повелевающей зло» (*ан-нафс ал-аммара*), до «души, пребывающей в мире с Господом» (*ан-нафс ал-мутма'инна*). Они прочли и усвоили, что Бог ближе человеку, чем яремная вена (Коран 50:16), и в то же время он — Господь и Творец мироздания, одновременно имманентный и трансцендентный ему. «Ни один взор не постигает Его» (Коран 6:103), но «куда бы вы ни повернулись, обратитесь к Аллаху» (Коран 2:115). «И на земле есть знамения для тех, кто стоек в вере» (Коран 51: 20–21) — нужно только уметь видеть и понимать эти знамения.

Бог выступает в Коране одновременно и как строгий Судия, и как Милостивый и Милосердный владыка. Он — Всезнающий и Мудрый, но также и Самый Хитрый. Многочисленные и часто противоречивые атрибуты, присвоенные Аллаху в Коране, образуют цепь из девяноста девяти «самых прекрасных имен», которым предстояло играть важную роль в теориях более позднего мистицизма и в молитвенной практике и которым иногда придавалось почти магическое значение. Многих суфиев вдохновляло стремление найти величайшее имя Бога; они мечтали, что с помощью благословенного имени достигнут высшего блаженства и в этом, и в ином мире. В тексте Корана Бог предстает как единственный реальный Деятель, предопределяющий все поступки людей. Он — Абсолютная Личность, или, как выражали ту же мысль суфии, «Он один имеет право сказать “Я”» (Nwūia, 249). Он также — Реальность (*ал-хакк*); большинство поздних мистиков употребляло это слово для обозначения Бога.

Теологи-схоласты определяли Бога, приписывая ему сорок один атрибут: двадцать атрибутов необходимости, двадцать — невозможности и один — возможности, а многие поздние суфии изобретали сложные системы, чтобы приблизиться к тайне божественного, именуемой Абсолютным Бытием, Чистым Существованием или еще как-нибудь. Благочестивые мистики часто возражали против таких псевдофилософских определений, поскольку они содержали имена и слова, отсутствовавшие в Коране и оттого не применяемые к Тому, Кто явил Себя в Священной Книге.

Но Коран содержит не только описание Бога и потустороннего мира, он также регулирует практическую и нравственную жизнь общины, и суфии скрупулезно следовали данным в нем предписаниям.

Кроме того, чтение Корана было важным способом достижения медитативного состояния или даже мистического экстаза. Красивая декламация ритмичного и звучного текста Священной Книги возносила души верующих в высшие сферы и могла открыть им высший уровень понимания. Язык Корана объединял мусульман всего мира; он способствовал формированию не только профессиональной лексики теологов и мусульманских юристов, *факихов*, но и словесного фонда поэтов и литераторов; он пронизывал исламскую общину как жизненная сила. Хотя миллионы мужчин и женщин не понимали и не понимают арабский текст Корана, они все же чувствуют божественный характер этой книги и живут с ней. Можно с уверенностью говорить о «коранизации» памяти³, и всякий, кто читал персидскую, турецкую или любую другую исламскую словесность, знает, насколько сильно язык Корана проник в литературу и повседневную речь и какие прекрасные формы обрели «буквы Корана» в соответствии с художественными вкусами персов, турок, индийцев и африканцев, создателей утонченной каллиграфии — типичного искусства мистиков.

Происхождение суфизма восходит к самому Пророку. В Коране он описывается как *умми* («неграмотный», «простец») (Коран 7:157–158), и это его свойство занимает центральное место в исламской религиозности. Точно так же, как в христианской доктрине Бог являет себя через Христа — слово, ставшее плотью, а потому Мария должна быть девственна, чтобы произвести на свет безупречный сосуд для Божественного слова, — в исламе Бог открывается через слово Корана, а потому Пророк должен быть сосудом, не замутненным «интеллектуальным знанием» слова и писания, иначе он не сможет передать истину в совершенной чистоте.

Мухаммад — первое звено в духовной цепи суфизма. Его вознесение сквозь небеса в Божественное присутствие, на которое намекают первые строки суры 17, стало прототипом духовного восхождения мистика к личной близости с Богом. Согласно традиции, эзотерическая мудрость перешла от Мухаммада к его двоюродному брату и зятю ‘Али ибн Аби Талибу, четвертому праведному халифу (ум. 661). Как рассказывает легенда, другие домочадцы и друзья Пророка тоже были наделены мистическим видением или следовали мистической практике. Разрабатывая свои определения различных мистических состояний, суфии пользовались восходящими к Пророку или приписывавшимися ему *хадисами*. Любое направление в исламе и в суфизме находило в хадисах Пророка материал для подтверждения своих представлений. В более поздние времена суфии использовали множество хадисов, не включенных в составленные во второй половине IX в.

собрания. Личность Мухаммада за сравнительно короткое время обрела огромное значение для духовной жизни его общины. Он был идеальным лидером, и каждому мусульманину вменялось в обязанность подражать ему. Вскоре поклонение Мухаммаду достигло таких мистических высот, что средневековые суфии считали его Совершенным Человеком, причиной и целью творения, сподвижником Бога и предстателем за свою общину (см. гл. 4).

Западному исследователю ислама, привыкшему к традиционному образу Мухаммада, каким он сложился в христианском мире за столетия ненависти и вражды, кажется странным, что «мистические» качества приписывались человеку, который, согласно обычному западному представлению, был всего лишь политиком, хитрым и чувственным, или, в лучшем случае, основателем производного от христианства еретического течения. Даже новейшие исследования о Пророке, свидетельствующие о его искренности и глубокой религиозности, не помогают понять, почему он внушал своим последователям чувство мистической любви.

Нам не известно, в какой мере рассказы об аскетическом благочестии Мухаммада соответствуют действительности, а в какой — просто отражают идеалы позднейшего мистицизма. Многие его изречения о важности молитвы, особенно о ночном бдении, представляются аутентичными. Как рассказывала любимая жена Мухаммада Айша, «когда его глаза спали, сердце не спало». Классические антологии суфизма содержат обширные собрания изречений, в которых Пророк призывает правоверных постоянно молиться и вспоминать о Боге во всякий момент своей жизни (Лума', 64; 9,1:265–266). Действительно, Пророк, убежденный в том, что является орудием Бога, должен был особенно полагаться на молитву: молясь, он мог вновь и вновь ощущать близость к Тому, кто его послал.

Мистическая традиция числит среди духовных предков суфизма некоторых сподвижников Мухаммада. Например, уже упоминавшихся нами так называемых *ахл ас-суффа*, «людей Скамьи», — бедных и благочестивых членов общины, живших в мечети в Медине. К сподвижникам Пророка часто относят также Абу Зарра ал-Гифари (ум. 653), которого Луи Массиньон назвал «un socialiste avant la lettre»*. Именно Абу Зарру традиция приписывает множество изречений о бедности; он представляется прототипом истинного *факира* — бедняка, который не владеет ничем и которым полностью владеет Бог, чьему вечному богатству он сопричастен.

* Ранний социалист (*франц.*).

Еще более важную роль играет личность Салмана ал-Фариси, цирюльника-перса, который был взят в дом Мухаммада и стал примером духовного усыновления и мистической инициации: он воспринимается как символ «усыновленных» исламом персов, связывающий арабский мир с иранской традицией. Духовное наследие Салмана позднее рассматривалось как решающий компонент в истории персидского суфизма и шиитской мысли⁴. Салмана-цирюльника впоследствии считали святым покровителем мелких ремесленников — так же, как некоторые суфии IX и X вв. со временем становились покровителями тех профессий, какими занимались при жизни. Благодаря почитанию Салмана, влияние суфизма распространилось на широкие массы (Molé, 5).

Еще одна личность, мистически связанная с Пророком, — Увайс ал-Карани: этот человек, как считается, жил в Йемене и с Мухаммадом никогда не встречался⁵. Говорят, что Мухаммад знал о его благочестии и произнес знаменитые слова: «Я чувствую дыхание Милостивого (*нафас ар-Рахман*), приходящее ко мне из Йемена». Увайс, который, согласно традиции, проводил все ночи в молитве (Тазкират, 1:21), стал для поздних суфиев прототипом вдохновенного мистика, ведомого исключительно божественной милостью и получающего извещения от Пророка без внешней связи с ним. *Увайси*, или, как говорят турки, *вейси мешреб*, — это мистик, достигший озарения вне обычного мистического пути, без посредничества и руководства со стороны живого шейха. А слова «дыхание Милостивого» в поэтическом языке стали обозначением божественного наставничества, которое подобно утреннему ветерку раскрывает сжатый бутон человеческого сердца.

Из среды окружавших Мухаммада благочестивых людей вышла принятая суфиями формула тройственного отношения человека к Богу: *ислам, иман и ихсан*⁶.

В Коране говорится только об *исламе* и *имане*: *ислам* — это полная, исключительная преданность правоверного воле Бога и совершенное принятие содержащихся в Коране предписаний, в то время как *иман*, «вера», — качество, характеризующее внутреннее отношение к исламу. Так, не всякий мусульманин — *му'мин*, т. е. «тот, кто имеет веру», но всякий *му'мин* обязательно является *мусульманином*. Третий элемент, *ихсан*, согласно большинству хадисов, добавил сам Пророк. Означает он, что человек должен поклоняться Богу, как будто видит Его: ведь хотя человек и не видит Бога, Бог всегда видит человека, а в Коране говорится, что «милость Аллаха с теми, кто практикует *ихсан ал-мухсинун* (букв.: те, кто творит добро)» (Коран 7:56). С добавлением этого третьего элемента начинается полная интери-

оризация ислама, ибо отныне верующий чувствовал, что в каждый миг стоит перед лицом Бога, что ему подобает бояться и чтить своего Творца, никогда не впадать в «сон беспечности», никогда не забывать о всеобъемлющем Божественном присутствии.

Мы мало знаем о самых первых проявлениях аскетических тенденций в исламе. Но когда в 661 г. четвертый халиф 'Али был убит и к власти пришла династия Омеййадов, различные тенденции внутри общины приобрели более отчетливые очертания. Продолжающаяся экспансия мусульманской империи заставила благочестивых мусульман задуматься о противоречии между пророчествами о близости Судного дня в ранних коранических сурах и доктриной необходимости расширения сферы мусульманской власти путем все новых и новых завоеваний земель неверных. Эти завоевания осуществлялись правителями из династии Омеййадов, которые были чем угодно, но только не воплощением мусульманских идеалов. Омеййадов постоянно обвиняли в совершенно мирском и нечестивом образе жизни (исключением был лишь Умар II, 717–720). Сопротивление благочестивых кругов возрастало и находило выражение в теологических дебатах о том, каким должен быть истинный правитель правоверных, и о качествах, необходимых для лидерства в общине. Негативное отношение к власти, возникшее в эти десятилетия, в значительной мере сформировало настрой, который будет свойствен благочестивым мусульманам на всем протяжении истории ислама: суфии часто отождествляют «власть» со «злом». Медина, город Пророка, стала одним из центров благочестивых консерваторов, другие группы обосновались в новых мусульманских поселениях в Ираке: в этой новой провинции особенно сильно любили Мухаммада и его семью и питали антипатию к Сирии, где находилась столица омеййадских правителей.

Ранний аскетизм с его неприязнью к правителям изначально связан с именем патриарха мусульманского мистицизма Хасана ал-Басри (ум. 728)⁷. Он был свидетелем прославленных арабских походов 711 г. В тот памятный год арабы пересекли Гибралтарский пролив (который до сих пор носит имя мусульманского завоевателя Тарика — *Джабал Тарик*, «Гора Тарика»), а также достигли Синда — долины в низовьях Инда, заложив там основы мусульманского правления, традиция которого сохраняется и в современном Пакистане. В том же 711 г. мусульмане дошли до границы Трансоксании*, которой предстояло стать важным центром мусульманской учености и благочестия. Однако Хасан ал-Басри, благодаря своему трезвому уму и способности ясно ви-

* Область между Аму-дарьей и Сыр-дарьей.

деть происходящее, почувствовал, какая опасность таится в обществе, которое заинтересовано только в завоеваниях, накоплении богатств и мирских благах, в котором мало кто задумывается о словах Корана (Коран 55:26–27): «Всякий живущий на земле — смертен. Вечен лишь лик Господа твоего». Он постоянно призывал своих слушателей жить в точном соответствии с содержащимися в Коране предписаниями, чтобы не устыдиться в день Страшного суда: «О сын Адама, ты умрешь в одиночестве, и в могилу сойдешь в одиночестве, и воскреснешь в одиночестве, и один будешь отвечать за свои грехи!» К чему так заботиться о тленном мире? «Относись к этому миру, как будто ты никогда в нем не был, а к миру иному — как будто никогда его не покинешь». По прошествии многих столетий отзвуки этих слов все еще слышатся в мистической поэзии на персидском, турецком языках и на пушту.

Хасан ал-Басри был глубоко погружен в печаль и страх — чувства, весьма характерные для аскетов всех религий. «Он вел себя так, как будто адское пламя сотворено специально для него и для Умара II», — говорит один историк. Его проповеди и увещания, произносившиеся на красивом и звучном арабском языке, оказывали влияние на многих благочестивых людей в Ираке и в других местах. Его совестливость и боязнь Страшного суда нашли отражение в речениях многих современников и позднейших мусульман, которые, думая о грозящем им гнев Господнем и о своей грешной жизни, восклицали вместе с ним: «Лучше бы мне быть прахом!» — это кораническое изречение (ср.: Коран 78:40) задним числом вкладывалось в уста самых верных сподвижников Мухаммада.

Луи Массиньон усматривал в учении Хасана и его последователей-аскетов «тенденцию к реалистической критике» — в противоположность более «идеалистической» традиции, превалировавшей в Куфе, центре самых ранних шиитских групп и родном городе Абу Хашима, который первым был назван *ас-суфи*. Действительно, первые аскетические группы, возникшие в Басре и ее окрестностях, занимались почти исключительно делами благочестия и не испытывали никакого интереса к спекулятивному мышлению. По контрасту со все возрастающей роскошью жизни, мужчины и женщины из этих групп проповедовали жесткий отказ от всего мирского и жили в соответствии со словами Пророка: «Если бы вы знали то, что знаю я, вы бы мало смеялись и много плакали». Они заслужили прозвище «постоянно плачущие» (*ал-бакка'ун*), ибо как жалкое состояние мира, так и размышления о собственных несовершенствах заставляли их рыдать в надежде на божественную помощь и прощение. Иракский поэт IX в.

Ибн ар-Руми живо описал их в одной из своих поэм, а к XI в. Харакани утверждал, что «Господь любит плач Своих рабов» (Нафахат, 299). Поэтому неудивительно, что один из учеников Хасана Басрийского основал в Абадане, на берегу Персидского залива, поселение для склонных к аскетизму людей. Этим учеником был Абд ал-Вахид ибн Зайд (ум. 794), считающийся типичным примером человека, наделенного добродетелью *вара'* («воздержание») и пребывающего в постоянной печали. Благодаря ему идеалы Хасана проникли в Сирию, где наиболее известными представителями басрийского аскетического движения стали Ахмад ибн Аби-л-Хавари (ум. 851) и его ученик Абу Сулайман ад-Дарани (ум. 830).

Новая глава в истории ислама началась в 750 г., когда к власти пришли Аббасиды, связанные родственными узами с дядей Мухаммада Аббасом. Традиционно считается, что в период долгого правления этой династии (последний аббасидский правитель был убит монголами в 1258 г.) мусульманская культура и цивилизация переживали подъем. Развивались искусства и науки, право и филология, теология и философия — культивировались все отрасли человеческого знания. Ученые, которые считаются основателями четырех ортодоксальных юридических школ — Абу Ханифа (ум. 767), Малик ибн Анас (ум. 795), аш-Шафи'и (ум. 820) и Ахмад ибн Ханбал (ум. 855), — систематизировали юридические предписания Корана. Они учили все высказывания Пророка по вопросам права, начиная с неясных указаний, касающихся закона наследования, и кончая мельчайшими деталями правильного совершения ритуальной молитвы и паломничества. Эти четыре школы расходились только по второстепенным моментам; все они основывались на Коране и *сунне* (хадисах Пророка). Они также создали механизм введения новых юридических прецедентов — *иджма* (достижение правоведами согласия по определенной проблеме). Школы различались между собой по тому, в какой степени они позволяли юристам опираться на личные суждения при вынесении решения. Уже с конца X в. возможность самостоятельной интерпретации правовых источников (*иджтихад*) по проблемам, относительно которых ранее уже было вынесено решение, не допускалась; это привело к «окаменению» юриспруденции, и *иджма* — институт, когда-то способствовавший живительным переменам в исламе, — стал причиной его стагнации. Хотя исламский закон никогда не был кодифицирован, классические учебные пособия по праву, наряду с комментариями и схолиями, передавались изустно от поколения к поколению, и суфийи часто выступали против мертвящего следования букве закона, которое сдерживало свободное развитие духовной жизни личности.

В то время широко обсуждались теологические проблемы — главным образом в связи с вопросом о легитимности власти лидера общины, — включавшие в себя проблему предопределения и вопрос о том, может ли оставаться в лоне ислама закоренелый грешник. Примерно тогда же были сделаны первые попытки сформулировать главную проблему ислама — идею единства Бога; в ходе дискуссии на эту тему теологи постепенно обучались искусству диалектического диспута и логике. Они непреклонно боролись против любых проявлений манихейского дуализма, христианской доктрины троичности Божества и всего, что, по их мнению, было *ширком* («приданием Аллаху со товарищей»), т. е. поклонением кому-либо, кроме единственного всемогущего повелителя — Аллаха. Защита идеи абсолютного единства Бога вела к дискуссии о Его атрибутах и о том, следует ли считать Коран, собственное слово Божие, сотворенным (как учили му'тазилиты*) или несотворенным (как полагали последователи Ахмада ибн Ханбалы и большинство верующих). Однако усердие в достижении точных определений ввергало теологов в столь же мелочные схоластические споры, какие вели юристы. По этому поводу наиболее влиятельный багдадский суфий начала IX в. Ма'руф ал-Кархи сетовал: «Когда Господь любит своего раба, Он открывает перед ним дверь деяний (т. е. благочестивых поступков) и закрывает дверь теологических дискуссий»⁸. В целом теологические диспуты, равно как возникший в то время интерес к греческой науке и философии, оказали влияние на всю мусульманскую религиозную мысль.

Правление халифа 'Али ал-Ма'муна (Шамс 13-833) отмечено замечательной деятельностью арабских переводчиков (многие из которых были немусульманами), сделавших греческую науку и философию доступными для мусульманских ученых, которые, в свою очередь, разработали полученные сведения, дополнив их многими практическими выводами. Весьма значительные результаты их штудий оказали глубокое влияние на средневековую западную мысль и науку.

Все эти течения способствовали развитию языка: юристы, теологи и переводчики придали и без того богатому и красивому арабскому языку еще большую гибкость, введя в него новые измерения. Мистики также внесли значительный вклад в этот процесс. Рассуждая о «приключениях мистиков» в языке, Поль Нвийа отметил тот факт, что «благодаря мистикам в недрах арабского языка сформировался аутентичный язык мистического опыта» (Nwyia, 4). В сочинениях ран-

* Рационалистическое направление в исламе, господствовавшее в мусульманском богословии в первые десятилетия IX в.

них мистиков можно обнаружить не только разнообразие выразительных средств, но и глубину мысли, возрастающую по мере того, как мистический опыт становится все более утонченным. В молитвах некоторых суфиев X в., а также в стихах ал-Халладжа переживание невыразимого передано в незабываемо прекрасной словесной форме.

Сходное развитие происходило в более поздние времена в неарабских странах: литературный язык Ирана многим обязан авторам, описывавшим свое мистическое томление на персидском языке, турецкий язык был почти полностью преобразован мистическим поэтом Юнусом Эмре (ум. ок. 1321), у которого он достигает высочайшей выразительности. Подобным же образом индомусульманские языки (синдхи, панджаби, в значительной степени урду и пушту) в большой мере сложились под влиянием речений и песен мистических учителей, которые не могли обращаться к своим малограмотным ученикам на велеречивом языке арабских теологов или на поэтическом персидском, чтобы выразить тайны божественной любви и веры. Им приходилось пользоваться местными наречиями и учиться формулировать на них самые возвышенные мысли. В результате эти наречия развились в языки, вполне пригодные для того, чтобы служить средством литературного общения и для множества не связанных с мистицизмом авторов.

В ходе экспансии исламской империи при поздних Омейядах и ранних Аббасидах мусульмане вступали в контакт с большими общностями немусульман, представляющих разные культурные уровни и традиции. Следует, несомненно, признать, что с начала аббасидского периода, когда столица была перенесена из Дамаска в Багдад, мусульмане подверглись зороастрийскому влиянию. Тогда выходцы из персидской знати служили при дворе, персидские предания из *Шахнаме* («Книги царей») Фирдоуси вошли в переработанном виде в арабскую повествовательную литературу и способствовали формированию в ней образа идеального правителя, а персидской мифологии суждено было восполнить слабость доисламской арабской мифологической традиции.

В Восточном Иране и Трансоксании мусульмане столкнулись с буддистами, чья аскетическая практика представляла для них некоторый интерес. У мусульман не было существенных контактов с индуистской религией, но вклад индусов в развитие исламской математики и астрономии оказался значительным. Мусульмане считали Индию страной мудрецов и родиной магии, творимой темнокожими, уродливыми людьми. Интерес теологов привлекало широко распространенное на Ближнем и Среднем Востоке и в Центральной Азии манихейство, а некоторых мистиков даже обвиняли в излишней склонности

к этому учению. Манихеи и иудеи составляли в империи небольшие, но активные меньшинства.

Наиболее значительными были контакты аббасидских мусульман с христианами, в то время расколотыми на многочисленные группы (от несториан до разнообразных монофизитских сект и церквей)⁹. В суфийских рассказах часто упоминаются христианские аскеты и отшельники, живущие в некоторых местностях Ирака и в горах Ливана; уже в доисламской поэзии содержались аллюзии на свет, льющийся из кельи христианского затворника. Встреча с христианским аскетом или мудрым монахом стала сюжетообразующим мотивом в суфийских легендах раннего периода: такой персонаж обычно разъясняет герою какие-либо мистические истины; или же ученик восхищается строгостью воздержания аскета, но голос свыше открывает ему, что никакой аскетизм не обеспечит отшельнику или монаху спасения, поскольку он не уверовал в Мухаммада. Иисус (согласно Корану — последний пророк перед Мухаммадом) представляется суфиям идеальным аскетом, воплощением чистой любви к Богу. В сочинениях ранних суфиев Иисус предстает как бездомный странник, не знающий, где приклонить голову; он учит верующих смирению, душевному покою и милосердию, ибо, «так же как зерно не может произрасти ниоткуда, кроме как из праха, зерно истины не может произрасти ниоткуда, кроме как из сердца, уподобившегося праху»¹⁰. В речениях первого поколения суфиев отражен образ Иисуса Нагорной проповеди; он остался излюбленным персонажем и в более поздней суфийской поэзии. Он и его девственная мать превратились в возвышенные символы: Мария (женщина, не испорченная мирскими заботами, чистый сосуд, вместивший божественный дух) и Иисус (пророк, рожденный по божественному повелению и именуемый «Духом Божиим») стали примером чистой духовной жизни.

Возможно, именно у христианских аскетов первые суфии переняли обычай носить шерстяную одежду, от названия которой происходит их имя. Эти суфии скрупулезно исполняли букву закона, молились и постились, постоянно помня о Боге, и жили в полном соответствии с предписаниями Корана и хадисов. Так, один из них говорит: «Иногда истина стучится в мое сердце сорок дней, но я не позволю ей войти в мое сердце, пока она не приведет двух свидетелей — Коран и хадисы Пророка» (Лума', 104). Страной несравненных аскетических достижений был Хорасан — область на северо-востоке Аббасидской империи. Изречение, приписываемое одному из хорасанских аскетов IX в., достаточно точно характеризует ментальность этой примечательной группы мистиков: «Тот, кто стремится достигнуть высшего уровня,

должен предпочитать семь семи: нищету — богатству, голод — сытости, низкого — возвысившемуся, унижение — почету, смирение — гордости, печаль — радости, смерть — жизни» (Нафахат, 45). Еще в XIII в. Джалал ад-Дин Руми в одном стихотворении упоминает аскетов из Герата и Мерва, утверждая, что даже они опьянели бы, если бы ощутили аромат вина любви, доносящийся из Магриба, т. е. с дальнего Запада (Шамс, 1966). Но такое случалось очень редко — хотя, возможно, под их внешней суровостью скрывалось больше истинной мистической любви, чем это представляется современному читателю¹¹.

Одна из самых известных историй обращения в раннем суфизме связана с именем Фудайла ибн 'Ийада. Он был разбойником, промышлявшим на дороге между городами Абивард и Сарахс. Однажды, направляясь к своей возлюбленной, он случайно услышал стих из Корана и немедленно оставил свое ремесло, чтобы поселиться в Куфе и посвятить остаток жизни изучению преданий о Пророке. Он умер в Мекке в 803 г.

Фудайл — типичная фигура раннего традиционного аскетизма, «и когда его не стало, из мира была изъята печаль» (Рисала, 9). Эта печаль отразилась во всех его речениях. Он не любил людского общества и произнес слова, заставляющие вспомнить о его современнике, святой Раби'и: «Когда наступает ночь, я бываю счастлив, что остался один на один с Богом и ничто не отделяет меня от Него, а когда приходит утро, я впадаю в печаль, ибо мне неприятен вид людей, которые входят в комнату и нарушают мое одиночество» (Тазкират, 1:31). Хотя Фудайл был женат, он считал семейную жизнь одним из величайших препятствий на пути к Богу; его видели улыбающимся только однажды за тридцать лет — когда умер его сын. Для него это событие было знаком божественной милости: «Когда Бог любит своего раба, Он насылает на него беду, а когда Он любит его очень сильно, то полностью завладевает им и не оставляет ему ни семьи, ни богатства» (Ихйа, 4:282). (Средневековые христианские мистики тоже знали чувство счастья, вызванное известием о смерти кого-то из членов семьи, — об этом свидетельствует рассказ об Анджеле из Фолиньо¹².) Даже Джалал ад-Дин Руми в *Маснави* бесстрастно сообщает о своем персонаже: «Смерть собственных детей была для него подобна сладости» (Маснави, 3:1927). Хорошо известно, что и некоторые индомусульманские святые из братства *чишти* XIII–XIV вв. воспринимали смерть своих домочадцев с полным безразличием. Тем не менее многие великие суфии и основатели мистических братств были женаты и имели большие семьи: так, у Ахмад-и Джама было сорок два ребенка (Нафахат, 357), у Абд ал-Кадира Джилани — сорок девять. Но одобрителное отношение к счастливой семейной жизни встречается в су-

фийских изречениях так редко, что фраза в одной из книг Мира Дарда (святого, жившего в XVIII в. в Дели) — «Я нежно люблю мою жену и моих детей»¹³ — воспринимается как совершенно неожиданное исключение из общего правила.

Ранние аскеты обычно предпочитали сохранять безбрачие — несмотря на то что сам Пророк был женат и советовал правоверным обзаводиться семьями. Но, как сказал Дарани, «той сладости обожания и ничем не нарушаемой покорности сердца, которую может испытывать одинокий мужчина, человеку женатому никогда не ощутить» (Ихйа, 2:22). Суфии любили рассуждать о том, что женитьба ввергает человека в состояние постоянного беспокойства и отвлекает его внимание от Бога (Нафахат, 217), а горести семейной жизни рассматривали как «наказание тому, кто предается разрешенной законом похоти» (Нафахат, 185). Ибрахим ибн Адхам (ум. ок. 790), старший современник Фудайла, познакомившийся с ним в Мекке, выразил такое отношение к семейной жизни в поразительном изречении, которое часто цитируется в суфийской поэзии и прозе: «Когда человек женится, он садится на корабль, а когда у него рождается ребенок, он терпит кораблекрушение» (Лума', 199). Ибрахим ибн Адхам — «ключ к мистическим наукам», как называл его Джунайд (Кашф, 103), — вошел в исламской традиции в поговорку как пример жизни в истинной нищете, воздержании и уповании на Бога. Согласно преданию, это был принц, который отказался от роскоши, окружавшей его в родном Балхе, старой столице буддизма (в этом рассказе слышатся отзвуки легенды о Будде). Позднее в восточноисламских странах сложились множество благочестивых рассказов об Ибрахиме. Существует даже роман о его приключениях, известный в основном на островах Малайского архипелага.

Хотя местом, где жил он, был Балх,

Сей Балх был исправлен и стал *талх* [«горький»].

В этом двустишии 'Аттар (Мусибатнаме, 26–1), играя словами, изменяя диакритические точки первой буквы в слове «Балх», хочет сказать, что бывшие власть и богатство показались юному высокородному аскету «горькими».

Ибрахиму приписывают первую классификацию стадий *зухда* (аскетизма). Но, по-видимому, она была разработана в более позднее время — потому что трехчастна, а трехчастные схемы вошли в обиход только после IX в. Эта классификация различает: а) отречение от мира, б) отречение от чувства счастья, вызванного достижением отречения, и в) стадию, когда аскет считает мир настолько малозначимым, что даже не смотрит на него.

Рассказы об аскетизме ранних суфиев современному человеку кажутся неправдоподобными, но они в самом деле почитали за счастье жить в полной свободе от всего мирского: кирпич мог служить им подушкой (Нафахат, 49), а старая соломенная циновка — постелью (если только они не предпочитали спать сидя или вовсе воздерживаться от сна). Суфии не заботились ни о своем внешнем виде, ни об одежде; и хотя они строго соблюдали ритуал очищения, необходимый для молитвы, Ибн Адхам, к примеру, гордился тем, что в его одежде кишели вши, а около 900 г. служанка одного багдадского суфия воскликнула: «О Господь, как грязны Твои друзья — среди них нет ни одного чистого!» (Нафахат, 621).

Среди учеников Фудайла числится Бишр, прозванный *ал-Хафи* («босоногий»). Он считал даже обувь «завесой» на пути к Богу. Подобно своему учителю, Бишр родился в Мерве и обратился к вере благодаря чуду: он нашел на дороге клочок бумаги, сохранил его, ибо на нем было написано имя Бога, и взял его с собой. Этот благочестивый поступок совершенно мирского человека вскоре был вознагражден: Божьей милостью Бишр стал суфием. Он поселился в Багдаде, где умер, прожив безукоризненную жизнь, в 841 г. О Бишре рассказывают, что он размышлял над понятием *ихлас* — «абсолютная искренность» в каждом помысле и поступке. Требования такой абсолютной искренности довел до совершенства его младший современник багдадец ал-Харис ал-Мухасиб.

Из ранних хорасанских суфиев также достоин упоминания бывший купец Шакик ал-Балхи (ум. 809). Недавние исследования показали, что он не только был знатоком *таваккула*, «абсолютного упования на Бога», — по этому пути пошли его ученики Хатим ал-Асамм (ум. 851) и Хатим Абу Тураб ан-Нахшаби (ум. 859), — но впервые заговорил о «мистических стадиях» и глубоко исследовал то, что он называл «светом чистой любви к Богу» (Nwyia, 228). Эта идея сближает его со святой из Басры по имени Раби'а ал-Адавиййа, которая умерла на несколько лет раньше него (801)¹⁴.

Раби'у называли «живущей в затворничестве святости; женщиной, покрытой завесой искренности, воспламененной любовью и томлением, потерявшей себя в единении с Богом; той, кого люди считают второй незапятнанной Марией...» (Тазкират, 159). Обычно считается, что Раби'а привнесла в суровое учение ранних аскетов элемент самоотверженной любви и придала суфизму окраску подлинного мистицизма. Различие между аскетами и истинными суфиями прекрасно объяснил Джами: «Аскеты смотрят на красоту иного мира со светом веры и уверенности и презирают этот мир, но у них все же остается

ся завеса чувственных радостей, тех, что заключены в мысли о Рае; в то время как истинного суфия отделяет от обоих миров завеса видения Предвечной Красоты и Сущности Любви» (Нафахат, 10).

Раби'а была рабыней, которую освободил ее хозяин. Среди историй, иллюстрирующих чистосердечие ее веры, есть такая: однажды на улице Басры ее спросили, почему она несет в одной руке факел, а в другой кувшин. Раби'а ответила: «Я хочу метнуть пламя в Рай и вылить воду в Ад, чтобы эти две завесы исчезли и стало ясно, кто почитает Господа из любви, а кто — из страха перед Адом и с надеждой на Рай»¹⁵.

Бескорыстная любовь стала центральной темой суфизма. Почти каждый мистический поэт в исламе высказал мысль: «любящий должен любить так, чтобы не помнить об Аде или Рае» (Нафахат, 597). Ведь «те несколько гурий и те дворцы», которые обещаны благочестию в Раю, суть всего лишь завесы, скрывающие вечную божественную красоту: «когда Он наполняет твои мысли Раем и гуриями, знай наверняка, что Он держит тебя в отдалении от Себя» (Мантик, 204). Было бы гораздо лучше, если бы Бог отнял у верующих Рай и ввергнул страшасящегося адского пламени аскета в это пламя, ибо и Рай и Ад сотворены, а потому отличны от Бога (Тазкират, 1:73).

Любовь Раби'и к Богу была абсолютной и не оставляла места ни для каких других помыслов или для другой любви. Раби'а не вышла замуж, и даже на Пророка ее благочестие не распространялось. Мир для нее ничего не значил. Весной она закрывала окна, не взглянув на цветы, и погружалась в созерцание Его, который создал и цветы, и весну. Эту историю часто пересказывали иранские поэты-мистики. Каждый мистик должен знать, что «цветы и плоды пребывают внутри, в сердце», как говорит Руми в своей версии жизнеописания Раби'и (Маснави. 4:1357; см. также Уштурнаме, 198). По-видимому, Раби'а первая из суфиев заговорила о ревнивом Боге. Эта мысль не была чужда профетическому благочестию, но если ревнивый Бог традиционалистов не позволяет поклоняться чему-либо, кроме Себя, то Бог Раби'и «не потерпит, чтобы кто-нибудь разделил с Ним любовь, которая должна быть обращена к Нему одному»¹⁶. Раби'а изливает свою любовь к Богу в коротких стихах:

О Возлюбленный сердец, у меня нет никого подобного тому,
что есть в Тебе,

Поэтому сжался в сей день над грешницей,
которая приходит к Тебе!

О моя Надежда и мой Покой и мое Блаженство,
Сердце мое не может любить никого, кроме Тебя!¹⁷

Охваченный совершенной любовью мистик как бы переставал существовать, «умирал для себя»: «Я едина с Ним и полностью принадлежу Ему»¹⁸. Раби'а медитировала над кораническим утверждением, что Божья любовь предшествует любви человеческой: «Он любит их, а они любят Его» (Коран 5:54). Она говорила: «Любовь пришла из Вечности и уходит в вечность; в семидесяти тысячах миров не нашлось ни единого, кто пьет ее по капле, пока наконец не сливается с Богом; отсюда изречение: “Он любит их, а они любят Его”» (Тазкират, 1:67). Именно это кораническое изречение следующие поколения суфиев использовали для обоснования своих теорий о взаимной любви между Творцом и Его творениями.

Не остается ничего, что может отвлечь любящего от Бога; духовное око видит только Его, когда телесное око закрыто. Для любящей души достаточно созерцания одного Его: «О мой Господин, какую бы долю этого мира Ты ни пожелал даровать мне, даруй ее лучше Твоим врагам, и какую бы долю мира иного Ты ни уготовил мне, дай ее лучше Твоим друзьям — мне достаточно Тебя» (Тазкират, 1:173). Молитву Раби'и повторяли — в иных формулировках — суфии всех времен; возможно, в наиболее шокирующей форме она прозвучала у Шибли (ум. 945), багдадского мистика, знаменитого в истории суфизма своими парадоксами: «О Боже, отдай мне этот мир и мир иной: я превращу этот мир в кусок и швырну его в пасть псу, а из иного мира сделаю кусок и воткну его в рот иудея, ведь оба мира — завесы, заслоняющие цель» (Тазкират, 2:165). Для Раби'и имело значение только упование на Бога и слово хвалы Ему, которое было для нее слаще любого другого слова. Ночная молитва — одна из основ раннего аскетизма — превратилась у Раби'и в сладостную любовную беседу между любящей и любимым:

О Боже, ночь прошла, и забрезжил день. Как томлюсь я, не зная, услышал ли Ты мои молитвы или отверг их! Утешь меня, ибо только Ты один можешь утешить меня в моем томлении. Ты даровал мне жизнь и заботился обо мне — хвала Тебе! Если Ты захочешь отогнать меня от Своей двери, я все-таки не отойду от нее — ради любви к Тебе, которую несу в моем сердце¹⁹.

Ранние суфии часто повторяли эту дерзкую молитву, говоря о том, что истинно любящий не покидает своего места у двери любимого, даже если его гонят прочь.

Раби'а была не единственной святой женщиной в VIII в. Помимо нее, можно назвать еще нескольких женщин, близких к мистицизму и вздыхавших по небесному Возлюбленному, который, оставаясь не-

доступным для взоров, всегда пребывал в их сердцах. Напряженность чувств сделала Раби'у общепризнанным примером бескорыстной любви — даже для тех, кто привык относиться к женщинам с презрением, поскольку в единении с Богом у любящих Его нет отдельного существования и различие между мужчиной и женщиной теряется (Тазкират, 1:59).

На протяжении IX в. в мистических учениях возникали различные тенденции, а религиозный опыт выражался в разнообразных формах и стилях. Однако это развитие уходило корнями и более ранний период. Это ясно показал в своем исследовании Поль Нвийа. Он подчеркивает, что одним из величайших учителей раннего суфизма был шестой шиитский имам Джа'фар ас-Садик (ум. 765). Его примечания к Корану, частично сохранившиеся в *Тафси́ре* Сулами, обнаруживают исключительно глубокое проникновение в мистические явления (Nwya, 161). Джа'фар различал четыре аспекта Корана: выраженное — для обычных людей; намеки — для избранных или элиты; прикосновения благодати (*лата'иф*) — для святых и, наконец, «реальности» — для пророков (Nwya, 167). Исходя из такой структуры Священной Книги Джа'фар наметил иерархию правоверных, отражающую степень их внутреннего знания. Этот принцип был развит позднейшими суфиями: они идентифицировали «стадии» и «стоянки», а потом разделили их на те, что доступны для обычных людей, для избранных и для элиты элит. Иерархический принцип можно обнаружить и в более поздних теориях святости, он типичен и для шиитской мысли.

Имам Джа'фар ссылаясь на структуру мистического опыта, ведущего через двенадцать стадий, от источника к источнику, — что похоже на приготовления к стоянкам, через которые должен пройти иницируемый суфий на мистическом Пути. По-видимому, некоторые принципы герменевтики, выдвинутые Джа'фаром, содержали идеи, до недавнего времени приписывавшиеся более поздним мистикам. Он даже анализировал «теопатические высказывания», так называемые *шатхийат**, содержавшие не подобающие мистике слова. В качестве образца подобного опыта Джа'фар приводит разговор между Богом и Моисеем на горе Синай (Коран 20:11–21).

Моисей был пророком, который слышал Бога, слышал Его голос, вещавший в нем и через него; однако Мухаммаду во время его вознесения была дарована благодать видеть Бога, оказаться в непосред-

* Суфийский термин, означающий выход из нормального состояния, момент утраты сознания.

ственной близости к Возлюбленному — там, где, по утверждению современного исследователя Джа'фара, «язык опыта становится языком любви» (Nwya, 187). Это означает, что первые шаги в направлении к подлинному мистицизму любви были сделаны еще до Раби'и. Джа'фар дал определение божественной любви, часто повторяемое более поздними мистиками: «божественное пламя, пожирающее человека без остатка» (Nwya, 187).

НЕКОТОРЫЕ МИСТИЧЕСКИЕ УЧИТЕЛЯ КОНЦА IX в.

Недавно обнаруженные новые данные о первых суфиях свидетельствуют о том, что определения, которые прежде приписывали мистикам IX в., по-видимому, можно отчасти датировать значительно более ранним периодом. Они также показывают, насколько взаимосвязаны были на этой ранней стадии шиитские и суфийские идеи. Однако исследователям предстоит решить еще много проблем. Должно быть, идеи Джа'фара и, возможно, других ранних мыслителей-мистиков долгое время оказывали подспудное влияние и постепенно пропитывали мистическое сознание — до тех пор, пока не проявились одновременно в речениях несколько суфиев, почти современников, в чьих учениях уже намечается будущее многообразие мистической жизни. Я имею в виду египтянина Зу-н-Нуна (ум. 859), перса Байазид Бистами (ум. 874), Йахйу ибн Му'азы из Рея (ум. 871) и иракца ал-Хариса ал-Мухасибии (ум. 857).

Зу-н-Нун — одна из наиболее привлекательных и интригующих фигур в истории раннего суфизма; его по праву называют «одним из самых выдающихся носителей духовности» (Кашф, 100). Саубан ибн Ибрахим по прозвищу Зу-н-Нун, «Он-с-рыбой», родился в нубийской семье в Ихмиме (Верхний Египет). Он изучал религиозные науки и, по некоторым данным, преподавал хадисы, воспринятые им у Малика Ибн Анаса, основателя маликитского *мазхаба* (богословско-правовой школы). Зу-н-Нун был «единственным и своем роде [авторитетом] того времени в науке и в благочестии, в мистическом опыте и культуре» (Рисала, 8). Когда мусульмане-традиционалисты подверглись преследованиям со стороны му'тазилитов, он также попал в тюрьму за свою веру в доктрину несотворенности Корана. Однако одна из проповедей Зу-н-Нуна произвела столь глубокое впечатление на халифа Мутаваккила, что тот велел освободить мистика. Зу-н-Нун час-

то обвиняли в том, что он философ и алхимик, и даже подлинность его мистического состояния порой подвергалась сомнению. В *Фихристе* (2:802) Ибн ан-Надима (X в.) два его сочинения упомянуты среди трудов по алхимии. О жизни Зу-н-Нуна мы знаем мало, а его учение разбросано по агиографическим книгам. Ибрахим ал-Кассар, видевший Зу-н-Нуна в детстве, вспоминает, что неброская внешность и смирение великого учителя вызвали у него разочарование, но Зу-н-Нун благодаря своей внутренней силе прочитал мысли мальчика и упрекнул его за такое отношение (Нафахат, 166). Зу-н-Нуну приписывают много чудес, а в некоторых странных легендах он действует почти как волшебник, ему подчиняются и люди, и джинны. Говорят, что «он шел по пути позора». Но, согласно легенде, когда он умер, «на его челе было написано: “Это друг Аллаха, он умер в любви к Аллаху, сраженный Аллахом”» (Кашф, 100). Любовь к Богу выражена в одном из его речений (которое также приписывалось другим мистикам, потому что оно очень ясно показывает склонность ранних суфиев говорить намеками, не раскрывая тайны своей любовной близости к Богу): «О Боже! На людях я называю тебя “мой Господин”, но в одиночестве я зову тебя, “О мой Возлюбленный!”» (Хилйат, 9:332). Согласно традиции, Зу-н-Нун впервые сформулировал теорию *ма’рифата* — интуитивного познания Бога, или гносиса (в противоположность ‘илм, дискурсивному обучению и знанию); ему также приписывают многие изречения о «любви» и «близости». Однако вряд ли стоит согласиться с Эдвардом Дж. Брауном, считающим, что Зу-н-Нун «впервые придал раннему аскетизму отчетливо пантеистический оттенок и квазиэротическую форму выражения, в которых мы видим главные характерологические черты суфизма»²⁰.

Р. А. Николсон был склонен признать неоплатоническое влияние на Зу-н-Нуна. Поскольку этот мистик жил в Египте, где неоплатонические и герметические традиции буквально носились в воздухе, и, по мнению некоторых его современников, был «философом», он вполне мог в той или иной мере познакомиться с неоплатоническими идеями. В знаменитом отрывке Зу-н-Нун описывает гностика (*ариф*), истинного мистика, обладающего внутренним духовным видением, но мы не находим в его словах «философского» подхода:

Гностик с каждым часом становится все смиреннее, ибо каждый час приближает его к Богу. Гностики видят без знания, без зрения, не получая никаких сведений, и без наблюдения, без описания, без завешивания и без завесы. Они — не сами по себе, их причина — Бог. И слова их — слова Бога, произнесенные их языком, а их зрение — это зрение Бога, вошедшее

в их глаза. Так, Бог Всевышний сказал: «Когда Я люблю раба, Я, Господь, становлюсь его ухом, и он слышит Мною. Я становлюсь его оком, и он зрит Мною. Я становлюсь его языком, и он говорит Мною. Я становлюсь его рукой, он берет Мною»²¹.

Процитированный в конце этого изречения *хадис кудси*²² (не вошедшие в Коран, но приписываемые Богу слова) образует один из краеугольных камней суфийского мистического учения: совершая сверхблагочестивые деяния, человек постепенно поднимается над собственными сущностными качествами и взамен приобретает благие качества, которые он видит в Боге, — пока не обретает способность полностью жить в Боге.

«Философский гносис», который приписывали Зу-н-Нуну, не отражен и в других его изречениях: «Я познал Бога посредством Бога, и я познал то, что помимо Бога, — через посредство Посланника Бога» (Лума', 104). «Отличие [человека,] любящего Бога, в том, что он следует за Другом Бога, т. е. за Пророком, в своей нравственности, и в своих деяниях, и в своем поведении, и в своих обычаях» (Тазкират, 1:125).

Об этом мистике рассказывают истории, связанные с Величайшим именем Бога, но его ответ в приведенном ниже анекдоте характерен скорее для благочестивого мусульманина, нежели для человека, полагающегося на магическую практику: «Кто-то сказал Зу-н-Нуну: “Покажи мне Величайшее Имя Бога”. Он ответил: “Покажи мне наименьшее Имя”, — и пожурил того человека»²³. Зу-н-Нун подчеркивал величие и могущество Аллаха, превосходящее человеческое понимание. Вдохновленный двумя кораническими именами Бога, *ал-Мухйи*, «Дающий жизнь», и *ал-Мумит*, «Убивающий», он очень точно описал состояние мистика: «Нельзя видеть Бога и умереть, так же как нельзя видеть Бога и жить, потому что Его жизнь — вечная, и тот, кто хоть раз увидел Его, остается в Нем и обретает вечность» (Хилйат, 9:373). Теории *фана* и *бака* — «уничтожения, исчезновения в Боге» и «вечной жизни, непрерывности [в Боге]», — которым предстоит стать центральными темами суфизма, здесь выводятся из коранического контекста.

Подобно большинству мистиков, Зу-н-Нун часто сопоставляет божественные свойства и имена. *Джамал* («вечная красота») и *джалал* («вечное величие»), сливающиеся в *камал* («вечное совершенство») — это, по его мнению, свойства Того, к кому должно обращаться: «Ты тот, кто Ты есть, вечность в вечности»²⁴. Бог, вечное совершенство, не доступное ни одному сотворенному существу, открывается человеку в красоте и очаровании, доброте и милосердии или в величии и гневе, могуществе и мщении. Спустя более тысячи лет после Зу-н-Нуна немецкий

богослов Рудольф Отто создал теологическую систему, основанную на контрасте между *mysterium tremendum** и *mysterium fascinans*** — двумя основными атрибутами Божества. Так он выразил на научном языке истину, веками известную каждому суфию в исламском мире. Зу-н-Нун часто рассуждал о свойстве божественного *джалал* (того, что Отто определял как *tremendum*) — подобный подход был типичен для ранней исламской мысли. Вот почему он считал бедствия необходимым условием духовного развития человека; они «соль для правоверного, и когда соли не хватает, правоверный портится» (Хилият, 9:373). «Верный любящий радуется горестям, которые посылает ему его Возлюбленный», — говорил Зу-н-Нун; но великому мистика не нравились те, кто превращал подобные чувства в зрелище: «Когда один из его братьев, так называемый любящий, во время болезни хвастался: “Тот, кто страдает от посланной ему Богом боли, не любит Бога”, Зу-н-Нун ответил: “Я бы скорее сказал, что тот, кто хвастается своей любовью к Богу, не любит Его”» (Тазкират, 1:123).

Одна из наиболее привлекательных черт Зу-н-Нуна — поэтический талант и замечательное владение арабским языком. Он сочинял прелестные стихотворения, и это была новая черта в развитии суфизма, хотя Раби‘а до него создала несколько стихотворных обращений к Богу. Зу-н-Нун восхваляет Бога и в длинных поэмах-гимнах, а также разрабатывает жанр романтического мистического рассказа, который будет часто встречаться в позднейших агиографических сочинениях. Он, например, рассказывал о том, как, странствуя на берегах Нила или бродя в одиночестве по пустыне, неожиданно встречал незнакомца, который открывал ему истины Пути: «Он встретил на морском берегу женщину и спросил ее: “Что такое конец любви?” И она ответила: “О простак, у любви нет конца”. И он спросил: “Почему?” Она сказала: “Потому что у Возлюбленного нет конца”» (Тазкират, 1:123). Эта история типична для Зу-н-Нуна, склонного вводить элемент драмы в рассуждения о сложных, не разрешимых усилиями рассудка проблемах. Ответ неизвестной женщины (в других случаях вместо нее может выступать невольница, негр или старик-отшельник) выражает самую суть, поскольку любовь — сущность божественного, подобно самому Богу, она не имеет ни начала, ни конца.

Романтический и поэтический характер Зу-н-Нуна более всего проявился в его молитвах. В Коране говорится, что всякая тварь почитает Аллаха, все сущее возносит хвалу и благодарение своему Создате-

* Пугающая тайна (лат.).

** Очаровывающая тайна (лат.).

лю на собственном языке, который может быть и человеческим голосом, и жужжанием пчелы, и распусканием листьев, и запахом цветка, а то и просто *лисан ал-хал*, «состоянием, говорящим само по себе», т. е. обращенностью к Богу всего существа. Тварный мир, таким образом, имеет религиозную значимость, о которой ранние аскеты забыли, потому что считали его отвратительной завесой, отвлекающей их от Бога. Но у Зу-н-Нуна и следующих поколений суфиев вопрос о ценности мира или отсутствии таковой ставится уже не сам по себе, а в зависимости от того, как относится к этому миру человек. Мир снова рассматривается как Божье творение, а тем самым и как нечто от Него зависящее и Ему принадлежащее. Вот что говорит по этому поводу Зу-н-Нун:

О Господь! Не бывает так, чтобы, вслушиваясь в голоса зверей или шорох листвы, в плеск воды или пение птиц, в свист ветра или раскаты грома, я не почувствовал бы в них свидетельства Твоего единства и доказательства Твоей несравненности и того, что Ты Вездесущ и Всеведущ и Всеистинен (Хилйат, 9:342).

Эти молитвы, так похожие на псалмы, написаны прекрасной ритмизованной прозой с вкраплениями рифм и производят незабываемое впечатление. Они оказали глубокое влияние на мистических авторов более поздних веков. Великие иранские поэты понимали язык цветов и птиц так же хорошо, как Зу-н-Нун. Во вступлениях к своим эпическим сочинениям Аттар переводил эти хвалы, возносимые Богу Его творениями, на человеческий поэтический язык, в сорока главах своей *Мушибатнаме* он сумел выразить безмолвное томление всех существ. Соотечественник Зу-н-Нуна Ша'рани, последний египетский мистик XVI в., рассказывает историю, напоминающую хвалебные гимны Зу-н-Нуна:

Всякий, кто вспоминает Бога по-настоящему, забывает обо всем, кроме Него, потому что все создания вспоминают Его, как о том свидетельствуют пережившие откровение (*кашф*). Я пребывал в этом состоянии с вечерней молитвы до тех пор, пока не миновала треть ночи, и я слышал голоса всякой твари, восхваляющей Бога громкими голосами, — так, что я устранился за свой разум. Я слышал, как рыбы говорили: «Хвала Царю, Святейшему, Господу»²⁵.

Мистический поэт конца XIII в. Юнус Эмре, объявивший, что будет восхвалять Бога вместе с камнями и источниками, газелями и пророками, совершенно всерьез воспринимал коранические слова о том, что все было создано ради почитания и восхваления Создателя. Так же думал и чувствовал его соотечественник, живший в XVII в., — Меркез Эфенди, о котором турецкие друзья рассказали мне прелестную историю:

«Шейх ордена Халветиййа в Истанбуле, Сюнбюль Эфенди, желая найти себе преемника, послал своих учеников за цветами для украшения обители. Все они вернулись с целыми охапками прекрасных цветов, и только один — Меркез Эфенди — держал в руке лишь маленькое увядшее растение. Когда его спросили, почему он не принес ничего более достойного учителя, он ответил: “Я увидел, что все цветы поминают Господа, — как мог я прервать их молитву? Я посмотрел — и вот я увидел, что один цветок кончил помянуть Господа. Его я и принес”. Именно этот ученик стал преемником Сюнбюля Эфенди, и одно из кладбищ, расположенных у Византийской стены в Истанбуле, до сих пор носит его имя».

Поэтический аспект творчества Зу-н-Нуна изучен лучше всего, потому что это первое, что привлекает внимание в его речениях. Однако более подробное изучение его жизни и сочинений, по всей вероятности, выявило бы много доселе неизвестных сторон его учения и помогло бы уяснить, был ли он действительно первым «теософом» среди суфиев или только создателем гимнов, как бы заново открывших божественную славу, которую восхваляет все творение. В позднейшие времена Зу-н-Нун стал героем многочисленных рассказов и легенд.

Другой прославленный святой — Абу Йазид (Байазид) Бистами (ум. 874)²⁶ — после смерти превратился в некий символ суфизма. На горизонте раннего персидского мистицизма его яркая личность затмевает собой все другие фигуры. Мало кто из мистиков производил такое большое впечатление на своих современников и на последующие поколения и так сильно их озадачивал, как этот аскет из маленького селения Бистам (Бастам) на северо-западе Ирана. Ему приписывают особый мистический опыт и великую веру. Его речения и парадоксы привлекли внимание суфия совершенно иного типа, Джунайда (ум. в 910 г.) — основателя багдадской школы мистицизма, который, однако, считал, что Байазид не достиг конечной цели ищущего.

В Европе много раз предпринимались попытки объяснить личность Байазиды и его загадочные речения. Лучше всего это удалось Хельмуту Риттеру в его коротком, но глубоком исследовании. Роберт Ценер подчеркнул возможность индийского влияния на Байазиды. Однако то обстоятельство, что наставником Байазиды в мистицизме был некий Абу ‘Али ас-Синди, т. е. «уроженец Синды», вряд ли позволяет сделать такой вывод. Даже если Абу ‘Али действительно происходил из долины в низовьях Инда, а не из селения Синд поблизости от Бистама, этот географический факт сам по себе еще ни о чем не говорит: не следует думать, что любой человек из Синды был знаком со всеми тонкостями индуистской монистической философии. Конечно, соблазнительно

было бы допустить знакомство Байазид с ведическими рассуждениями — тем более что некоторые сопоставления кажутся достаточно убедительными. Но все же представляется более вероятным, что мистик из Бистама пытался достичь своей цели посредством чисто исламского опыта *фана*, «самоуничтожения» (кстати, он сам впервые и ввел этот термин), а не посредством опыта, который в ведическом смысле вел через расширение *атмана*, «сокровенного “я”», к осознанию им своего единства с сущностью всех вещей, выраженному в словах *тат твам аси* — «это (все) — ты». Байазид надеялся полностью стереть все следы своего «я», а не «расширять» что-либо сотворенное (Molé, 56). Его путь негативен; но он также был первым, кто описал мистический опыт, прибегнув к образу *ми‘раджа*, небесного путешествия Пророка. Его речения полны безнадежного томления, им присуща таинственная, причудливая красота, а их мощные образы часто пугают. Его устремленность к Богу абсолютна, и таково же его разочарование.

Племянник Бистами, благодаря которому до нас дошли многие речения мистика, однажды спросил Байазид об отречении от мира, и тот ответил:

Отречение (*зухд*) не имеет ценности. Я три дня пребывал в состоянии отречения, а на четвертый день покончил с этим. В первый день я отрекся от этого мира, на второй день я отрекся от мира иного, на третий день я отрекся от всего, кроме Бога; когда же наступил четвертый день, у меня не оставалось ничего, кроме Бога. Я достиг состояния отчаянного томления. Тогда я услышал голос, который обратился ко мне: «О Байазид, ты недостаточно силен, чтобы оставаться со Мною одним». Я ответил: «Но это как раз то, чего я хочу». Тогда голос сказал: «Ты обрел, ты обрел» (Тазкират, 1:167).

Бог настолько всепоглощающ, что человек превращается в ничто, даже помыслив о Его имени или выговорив слово «Аллах» с надлежащим трепетом. Однажды Байазид, окончив призыв на молитву, упал без чувств. Придя в себя, он сказал: «Поразительно, что человек не умирает, когда произносит призыв на молитву»²⁷. Но как же тогда понять описание совершенного Байазидом полета на расстояние трижды тридцати тысяч лет, в конце которого Байазид не обнаружил ничего, кроме самого Байазид, восседающего на Божественном троне за скрывающей Бога завесой? И как отнестись к его ответу на заданный кем-то вопрос о том, когда человек достигает Бога, — «О несчастный, разве он вообще Его достигает?»²⁸. Один из мистиков, друзей Байазид (в традиционной литературе высказывались разные мнения о том, кем был этот человек), послал ему в подарок молитвенный ковер, но Байазид ответил: «Я собрал вместе благочестие обитателей небес и семи земель, наполнил им подуш-

ку и подложил эту подушку себе под щеку» (Тазкират, 1:144). А когда кто-то приходил и спрашивал о нем, он обычно говорил: «Я сам ишу Байазида»²⁹.

Его изречения представляют собой парадоксы, облеченные в удивительные образы: он, например, говорил, что на протяжении двенадцати лет был кузнецом, ковавшим самого себя — до тех пор, пока не превратил свое «я» в чистое зеркало (Тазкират, 1:139). «Томление» представлялось ему дворцом, в котором хранится меч «ужаса разделения», и нарцисс «единения» вложен в руку надежды, и по прошествии семи тысяч лет стебель нарцисса остается свежим и зеленым, ибо никто еще не приближался к нему (Тазкират, 1:166).

Байазид мог признать в какой-то момент, что Бог помнил о нем прежде, чем он стал помнить о Боге, и знал его прежде, чем он узнал Его, и что любовь Бога к человеку предшествует любви человека к Богу (Хилйат, 10:34). Однако в другой раз тот же самый Байазид сказал:

Как только я достиг Единения с Ним, я стал птицей, с телом Единства и крылами Вечности; и я продолжал лететь в воздухе Качества в течение десяти лет, пока не достиг сферы в миллион раз большей; и я летел дальше, пока не оказался в поле Вечности и не увидел там Древа Единства... И я посмотрел и узнал, что все это — обман.

Затем он снова восклицал с гордостью человека, достигшего цели:

Он однажды поднял и поставил меня перед Собой и обратился ко мне: «О Байазид, Мои создания желают лицезреть тебя!». Тогда я сказал: «Укрась меня Твоим Единением и облеку меня в Твою самость и возвысь меня до Твоего Единства — чтобы Твои создания, когда увидят меня, могли сказать: «Мы видели Тебя», и чтобы это (действительно) был Ты, а меня больше не было» (Лума', 382).

Должно быть, именно в таком состоянии экстаза Байазид однажды воскликнул: «*Субхани!* — Слава мне! О, как я велик!» Этот типичный *шатх* озадачивал многих более поздних мистиков; поэты Ирана, Турции и мусульманской Индии часто ссылались на него как на пример состояния единения с Богом, достигнутого совершенным мистиком. Примером толкования слов Байазида умеренным мистиком может послужить высказывание Сарраджа, воспринимавшего их так, «как будто он произносит кораническое изречение: “Воистину, я Аллах, нет бога, кроме Меня!”» [сура 20, 14; (Лума', 390)]. Разумеется, подобное толкование мало что объясняет. Байазид достиг этого состояния суровой *via negationis** и постоянным умерщвлением плоти, он очищал себя от себя

* Путь отрицания (лат.).

самого — пока не достиг, пусть лишь на одно мгновение, мира абсолютного единения, где, как он говорил, любящий, любимый и любовь суть одно (Тазкират, 1:160) и где сам он — вино, пьющий вино и виночерпий в одном лице (Сана'и Диван, 1:159). Этот образ часто использовали более поздние персидские поэты — когда хотели восславить очищающую и преображающую силу божественной любви.

Странная фигура Байазиды как бы соткана из темного пламени; он стоит особняком в раннем иранском суфизме. В его парадоксах постоянно выявляются новые смыслы, однако «последний» смысл ускользает — от всякого, кто сам не сопричастен опыту мистика. Но, может быть, пережив подобный опыт, человек согласится с Байазидом, что «все это — обман»?

Как бы то ни было, личность мистика из Бистама вдохновляла многих более поздних авторов. Его имя встречается в поэзии чаще, чем имя любого другого мистика, за исключением «Мансура» — Халладжа, с которым его часто сравнивали, хотя сам Халладж полагал, что «бедный Абу Йазид» достиг только порога божественного мира (Massignon, 250). Поэтам легко было противопоставлять неуклонную веру и глубокую религиозную приверженность Байазиды «неверности Йазиды» (играя на сходстве их имен). По вине второго омеййадского халифа Йазиды произошла трагедия в Кербеле — убийство в 680 г. внука Пророка вместе с его семьей. С тех пор имя этого халифа стало ненавистным для всякого благочестивого мусульманина. Так, Сана'и спрашивает:

Тот, кто примирился с подлой душой Йазиды, —
Как может постичь состояние Байазиды? (Хадикат, 632).

Ибо душа, «побуждающая к злу», подобна жестокому врагу семьи Пророка и потому бесконечно далека от великого мистического учителя. Выражение «Байазид своего времени» стало почетным наименованием человека выдающегося мистического благочестия, и наоборот, суфиев-самозванцев предупреждали: «Не строй из себя Байазиды» (Маснави, 6:2548). Руми в *Маснави* рассказывает легенду о том, как ученики Байазиды взбунтовались против него, когда он воскликнул: «Под моим одеянием нет ничего, кроме Бога!» Но, когда они попытались убить его, удары их ножей ранили только их самих (Маснави, 4:2102-2140): ведь совершенный святой подобен чистому зеркалу, которое каждому показывает его собственные свойства. В другом отрывке Руми рассказывает историю зороастрийца, который отказался перейти в ислам, потому что чувствовал себя слишком слабым, чтобы принять религию, породившую таких подвижников духа, как Байазид

(Тазкират, 1:149; 14, 5:3358). Эту историю уже в наши дни пересказал Мухаммад Икбал в книге *Джавиднаме* (1932), где она служит доказательством духовной силы исламской религии и истинных мусульман.

В самых отдаленных уголках исламского мира все еще существуют святые места, посвященные памяти одинокого мистика из Бистама: например, в Зусфана (Магриб) и в Читтагонге (Бангладеш), где огромные белесые черепахи населяют водоем, к которому люди приходят, чтобы получить благословение для себя и своих детей.

В суфийской агиографической литературе часто упоминается письмо, посланное Байазиду Йахйей ибн Му'азом ар-Рази. Там были слова: «Я опьянел, испив так много из чаши Его любви». Абу Йазид написал ему в ответ: «Некто иной выпил до дна моря Небес и земли, но его жажда все еще не утолена — его язык вываливается из гортани и он кричит: “Осталось ли что-нибудь еще?”» (Хилйат, 10:40). Метафизическая жажда Байазидов никогда не была утолена: он принадлежал к тем, кто даже ежедневно выпивая из этого кубка по семь морей единения, они будут от жажды к жажде говорить:

Стоя в воде, испытывая жажду
И не получая ни глотка... (Шатхийат, 2)

Корреспондент Байазидов Йахйя ибн Му'аз ар-Рази был мистиком совершенно иного типа, воплощавшим в себе второе главное течение раннего суфизма.

Йахйя происходил из Рея (около современного Тегерана), некоторое время был в Балхе, а умер в 871 г. в Нишапуре. Он «постоянно говорил о надежде» (Рисала, 16). Согласно Худжвири, он написал много книг (позднее, по-видимому, утраченных), а его речения «изящны по форме, приятны на слух и полезны для веры» (Кашф, 122). Действительно, отдельные изречения и короткие стихотворения, дошедшие до нас от «проповедника» Йахьи, выгодно отличаются по стилю от речений хорасанских и багдадских суфиев. Он был прежде всего проповедником, призывавшим людей обратиться к Богу; и хотя известно, что многие суфии произносили публичные проповеди, только он один удостоился именованья *ал-ва'из*, «проповедник». Он также говорил о божественной любви; ему приписывают знаменитое изречение: «Подлинная любовь не уменьшается от жестокости Любимого и не возрастает от Его милости, она всегда одинакова» (Хилйат, 10:306). Эту идею в дальнейшем разрабатывали персидские поэты, которые и довели ее до логического завершения.

Йахйя считал, что «любовь с одно горчичное зернышко лучше, чем семьдесят лет почитания Бога без любви» (Тазкират, 1:306). Ре-

лигия для него означала упование на Бога, который не знает границ в своей милости и слышит молитву человеческого сердца.

Проповедник из Рея однажды заметил, что существует различие между человеком, который пришел на пир ради самого пира, и теми, кто оказался там в надежде встретить друга; такова же разница между аскетом, который стремится в Рай ради радости и блаженства, и любящим, надеющимся на счастье созерцания своего вечного Возлюбленного (Massignon, 516). Йахйе принадлежит часто повторяющееся изречение: «Смерть прекрасна, ибо она соединяет друга с Другом» (Тазкират, 1:308). Самым характерным выражением благочестия Йахьи было почти «евангелическое» упование на милость Божию, отразившееся во многих его проповедях. В них в диалектической форме показан контраст между беспомощным грешником и Всемогущим Господом, который прощает заблудших от неизбывного богатства своего милосердия:

О Боже, Ты послал Моисея и Аарона к непокорному Фараону и сказал: «Говорите с ним мягко». О Боже, такова Твоя доброта к тому, что самозванно объявил себя Богом, какой же будет Твоя доброта к Твоему преданнейшему рабу? <... > О Боже, я страшусь Тебя, потому что я — раб, и уповаю на Тебя, потому что Ты — Господь! <... > О Боже, как же мне не уповать на Тебя, если Ты милостив, и как мне не страшиться Тебя, если Ты всевластен? О Боже, как могу Я звать к Тебе, будучи непокорным рабом, и как могу не звать к Тебе, милосердному Господу? (Сана'и Диван, 1:309-310).

Йахйа глубоко верил во всепрощение Господа, простирающееся на любой грех, и считал, что, как бы совершенен ни был человек, греховность всегда остается частью его природы: «О Боже, хоть я и не могу удержаться от греха, зато Ты можешь прощать грехи» (Тазкират, 1:310). И Бог в конце концов приведет его в то место, которое Сам изберет по Своему милосердию: «О Боже, я ничем не заслужил Рая, и у меня нет сил выдержать Ад — все остается на Твою милость» (Тазкират, 1:310). Проповедник из Рея останавливается, изумленный и потрясенный, перед тайной Божественной любви — разве это не величайшее чудо благодати, что Бог, который извечно владеет всем и ни в чем не испытывает недостатка, любит человека? Как же тогда человеку, столь сильно нуждающемуся в Боге, не любить Его? Всю полноту своих чувств Йахйа выражает в одной короткой молитве: «Прости меня, ибо я всецело принадлежу Тебе» (Тазкират, 1:310).

Из последователей Йахьи (к которым относят не только его прямых учеников) позднейшие авторы чаще всего упоминают двух, живших в центральном и западном Иране. Его учеником в Нишапуре был Абу Усман ал-Хири (ум. 910), который частично прошел обучение

у Шаха Кирмани (в хорасанской духовной традиции). Ал-Хири считается одним из великих духовных учителей своего времени, основателем суфизма в Нишапуре. Однако некоторые современники критиковали его за то, что он слишком много думал об очищении души, а не обращал свои взоры исключительно к Богу. Считается, что он одним из первых ввел для учеников жесткую систему обучения — эта тенденция получила развитие у поздних суфиев, требовавших от своих учеников абсолютного послушания³⁰. Второй учитель из Рея, Йусуф ибн Хусайн ар-Рази (ум. 916), продолжал линию аскета Абу Тураба и, по-видимому, в юные годы встречался с Зу-н-Нуном. Ему приписывают изречения об *ихласе*, «совершенной искренности», а также о непрестанном поминании Бога.

В Ираке начало нового продуктивного периода развития мистцизма связано с именем Раби'и. Из многих суфиев, чья жизнь и деятельность протекала в столице, Багдаде, и в других иракских городах, следует прежде всего упомянуть младшего современника Раби'и — Ма'руфа ал-Кархи (ум. 815). Легенды рассказывают, что он обладал большой мистической силой. Его молитвы всегда бывали услышаны, и после его смерти жители Багдада специально переплывали Тигр, чтобы попасть в квартал Карх и помолиться у его могилы о ниспослании дождя. Он одним из первых заговорил о божественной любви; и его учение о том, что божественной любви нельзя научиться, ибо это дар Бога, а не приобретенное знание (Тазкират, 1:272), оказало огромное воздействие на мистическую мысль. Кушайри приписывает Ма'руфу особые успехи в *рида*, умении получать совершенное удовлетворение от того, что предписано Богом (Рисала, 9).

Ученик Ма'руфа Сари ас-Сакати, «уличный разносчик» (ум. ок. 867), признавал с благодарностью, что благословение учителя дало ему силы достигнуть высокого духовного уровня. Биографы утверждают, что Сари первым заговорил о различных мистических состояниях (*ахвал*) — эта тема впоследствии стала центральной в мистической литературе. Его благочестие и требовательность к себе отразились в рассказе о том, что он боялся, как бы его нос не почернел от грехов. Когда у него собирались ученики, Сари обычно рассуждал о мистической любви, которую он — по-видимому, впервые — определил как «воистину взаимную любовь между человеком и Богом», чем сильно шокировал традиционалистов, которые трактовали любовь к Богу только в смысле покорности Ему. Сари также приписывают изречение о проблеме *таухида*, «провозглашения единства Бога», — эта концепция позднее была разработана его учеником и племянником Джунайдом. Прелестный эпизод, сохранившийся в книге *Нафахат ал-унс*, пока-

зывает, что великий суфийский наставник не был лишен человеческих слабостей: «Во время болезни его посещало множество людей, просивших благословения или молитвы; в конце концов он до такой степени устал, что велел им молиться так: О Боже, научи меня, как надо себя вести, посещая больного!» (Нафахат, 54; 1, 10:122).

В те годы, когда Сари обсуждал со своими учениками мистические стадии, его соотечественник ал-Харис ал-Мухасиб (ум. 857) писал фундаментальные труды по психологии мистицизма³¹. Он родился в Басре в 781 г. и, вероятно, испытал влияние учения последователей Хасана ал-Басри. Мухасиб разделял взгляды шафиитской богословско-правовой школы — так же как Джунайд, Рузбари и многие другие суфии. Но он, кроме того, воспринял теологические и философские термины му‘тазилитов, чем навлек на себя критику ханбалитов. Как бы то ни было, ознакомившись с теологическими методами му‘тазилитов, он научился более совершенному владению словом, и именно ему принадлежит заслуга создания весьма разработанного «технического языка» суфизма.

Мухасиб (это прозвище образовано от слова *мухасаба* — постоянный анализ сокровеннейших движений души и сердца) учил безжалостной борьбе против низменной природы человека, которая должна выражаться не только во внешнем борении аскета с «плотью», но и в тонком психологическом анализе каждой мысли, а также в непрерывной духовной тренировке. Подобная тренировка, несомненно, подразумевает предельную требовательность к себе. Мухасиб утверждал, что у него в пальце есть особый нерв, предупреждающий его всякий раз, когда пища оказывается не вполне ритуально-чистой (Нафахат, 572). Он красноречиво описал состояние ищущего пути к Богу:

Бог определил для ищущего умерщвление плоти ради тренировки его души. Людям неведомо высокое состояние того, кто всецело занят Господом, кто мало думает об этом мире, кто полон смирения, страха, печали, кто рыдает, в ком дух покорности, кто держится в отдалении от детей этого мира, кто страдает от угнетения, но не ищет мести, ограблен, но не жаждет возмещения.

Он неопрятен, запылен, оборван, мало думает о том, что на нем надето, изранен, одинок, чужой для всех — но если бы невежда заглянул в сердце этого ищущего и увидел, как Господь исполнил в нем то, что обещал от Своей милости и что Он дает ищущему взамен тщеты славы и радостей этого мира, от которых тот отрекся, он возжелал бы оказаться на месте этого человека и осознал бы, что именно он, ищущий Бога, воистину богат, что на него приятно смотреть, что он вкушает наслаждение, полон радости и счастья, ибо достиг желаемого и получил то, чего искал у своего Господа³².

Данный Мухасиб и тонкий анализ *рийа*, «лицемерия», и весь его методологический подход стали основополагающими и обязательными для ранних суфиев, учителей умеренного мистицизма: Газали во многом воспринял идеи Мухасиб и.

Еще один ученик Сари ас-Сакати, Абу Са'ид ал-Харраз (ум. 899), стал известен на Западе после того, как А. Арберри перевел его книгу *Китаб ас-сидк* («Книга правдивости»)³³. Его мистические намеки, *ишарат*, по-видимому, оказали влияние на Джунайда. Согласно традиции, он первым начал разрабатывать теории *фана* («самоуничтожения [в Боге]») и *бака* («непрерывного пребывания [в Боге]»). Недавно обнаруженные новые документы показывают, что его можно считать одним из учителей Джунайда и что он внес весомый вклад в мистическую психологию — своей книгой *Китаб ал-фараг*, которую проанализировал отец Нвийа (Nwiyā, 240).

Нвийа также прояснил значение трудов Харраза для определения понятия *таухид* и показал, что в этой области Харраз предвосхитил некоторые идеи Джунайда и даже Халладжа: «Только Бог имеет право сказать “я”, ибо для всякого другого, кто скажет “я”, уровень гносиса недостижим». Поэтому был наказан Сатана, ибо он сказал: «Я лучше, чем Адам», и поэтому ангелам пришлось пасть ниц перед Адамом, ибо они утверждали: «Мы выше его». В действительности истинный субъект — Бог. Харраз идет еще дальше, показывая, что божественное «Я» онтологически связано с именем Бога *ал-Хакк*, «Реальность», — в этой идее, по-видимому, уже заключалось ядро знаменитого изречения Халладжа *ана-л-Хакк* («Я — Бог») (Nwiyā, 249). Из этих теорий становится понятно, почему Абдаллах Ансари, влиятельный мистик и агиограф Герата XI в., как-то заметил о нем: «Абу Са'иду Харразу следовало бы чуточку охрометь, потому что никто не мог идти с ним в ногу» (Нафахат, 74).

Харраз написал также трактат о святости — почти в то же время, когда Сахл ат-Тустари (ум. 896) обсуждал со своими учениками проблему святости, а Тирмизи работал над книгой *Хатм ал-аулийа* («Печать святых»). Это совпадение свидетельствует о том, что на протяжении последних двух или трех десятилетий IX в. ощущалась настоятельная необходимость систематизации мистической мысли и что проблема святости была в то время одной из центральных.

Сахл олицетворял собой некую тенденцию, частично отброшенную последующими поколениями. Однако трудно понять, какие именно еретические элементы обнаруживали в учениях этого погруженного в себя аскета, которого сам Джунайд восхвалял, именую «доказательством суфиев» (22, 59). Сахл прожил пару лет в поселе-

нии аскетов около Абадана, конец жизни провел как изгнанник в Басре. Из его концепций наиболее известна теория обязательности покаяния, которое должно стать постоянным состоянием правоверного. Этот суровый принцип подразумевал аскетическую жизнь, в которой Сахл пытался соединить *таваккул* с трудом: он считал, что избегать труда, дающего средства к существованию, или, тем более, осуждать его было бы нарушением традиции Пророка, а пренебрегать «упованием на Бога было бы оскорблением веры»³⁴.

Сахл старался держаться в стороне от теологических споров, потрясавших мусульманскую общину уже несколько десятилетий; он проповедовал, что долг мусульманина — подчиняться политическому правителю. Сахл погружался в свою внутреннюю жизнь и обретал там то умиротворение, которого не мог ему дать беспокойный внешний мир. Он писал обширный комментарий к Корану, истолковывая каждый стих в четырех разных смыслах. Его теория святости в высшей степени интересна. Он говорил, например, о столпе света, образуемом из душ тех, кому Господь предопределял стать святыми, — это было время, когда и в суфийских, и в шиитских кругах формировались теории о предвечном свете Мухаммада и некоторые мистики высказывали мысль, что души истинно любящих принадлежат божественному свету. Согласно теории Сахла, только святым дано постигнуть «тайну божественности» — *сирр ар-рубубиййа*. Возможно, эта идея послужила одним из источников сходных теорий Халладжа, ибо Халладж одно время жил вместе с Сахлом.

Учение Сахла продолжил его ученик Ибн Салим (ум. 909), по имени которого школа последователей Сахла получила название *ас-салимиййа*. К этой группе принадлежал также автор первого руководства по суфизму Абу Талиб ал-Макки.

Оригинальная концепция святости была разработана младшим современником Сахла ат-Тирмизи³⁵. Тирмизи получил прозвище ал-Хаким («философ») — видимо, потому, что благодаря ему в суфизм стали проникать эллинистические философские идеи. Тирмизи умер в начале X в. в Мекке, где поселился после того, как изучил шафиитское право в Балхе, а затем прожил долгое время в Ираке. Он, как и Сахл, написал комментарий к Корану — «в свете вопросов, которые вставали перед ним в ходе собственного мистического опыта и на которые он отвечал, используя терминологию, обогащенную знанием философии и опыта ранних мистиков» (Nwyia, 156). Таким образом, он сумел придать словам более глубокий смысл — не случайно основатель ордена накшбандиййа в XIV в. приписывал его личности особую силу в той стадии мистического обучения, когда ученик дол-

жен концентрировать все свое внимание на духе одного из великих учителей (Нафахат, 119).

Очевидно, главным вкладом Тирмизи в теорию суфизма следует считать его «Печать святых», где он разработал терминологию учения о святых, которая остается в употреблении до сих пор. Верховный святой суфийской иерархии именуется *кутб* («столп, ось») или *гаус* («помощник»). Святые правят миром: определенным группам из трех, семи, сорока или трехсот святых доверены различные обязанности по поддержанию мирового порядка (см. гл. 4). Подобно пророкам, чьей «печатью» является Мухаммад, святые тоже имеют свою «печать» — последний и высший авторитет в иерархии.

Намеченные Тирмизи степени святости соотносятся с тем, какой ступени просветления и гносиса достиг человек, о котором идет речь. Это не «иерархия любви». Он акцентирует роль *ма'рифата*, гносиса, подготавливая, таким образом, позднейшее развитие теософской мысли.

Но в то время как Сахл и Тирмизи писали о святости и гносисе, Амр ал-Макки (ум. 909) составил, должно быть, первый систематический свод теорий о степенях любви, сокровенности и близости.

Непререкаемым авторитетом среди багдадских суфиев пользовался Абу-л-Касим ал-Джунайд, которого считают «столпом» в истории раннего суфизма³⁶. Его могли называть своим учителем представители самых разных мистических школ и направлений, поэтому его имя включено в большинство генеалогий позднейших суфийских братств.

Подобно многим другим мистикам, Джунайд происходил из Ирана; он родился в Нихаванде, жил в Багдаде и изучал право в соответствии с шафиитским ритуалом. Суфийское образование он получил в доме своего дяди Сари ас-Сакати. На него, по-видимому, произвели большое впечатление психологические прозрения Мухасибии. Очевидно на формирование его личности повлиял и Харраз — в большей мере, чем это сегодня доказано. Одному из его сподвижников, ал-Хаддаду, приписывают изречение: «Если бы интеллект (*'акл*) был человеком, он принял бы образ Джунайда» (Нафахат, 80). Это изречение указывает на серьезность, трезвость и проницательность учителя.

Верный традиции Мухасибии, Джунайд видит в суфизме путь постоянного духовного очищения и душевной борьбы: «Суфизм достался нам не из разговоров и слов, но из голода и отречения от мира и отсечения тех вещей, к которым мы привыкли и которые нам казались приятными» (Рисала, 19). Мистическая жизнь представляла в его глазах непрерывное стремление вернуться к своему началу, тому началу, которое заключается в Боге и из которого исходит все; в конечном счете мистик должен достичь состояния, «в котором он был, прежде

чем он был». Это — состояние предвечного завета (Коран 7:171), когда Бог пребывал в одиночестве, а того, что Он потом создал во времени, еще не существовало. Только достигнув такого состояния, человек становится способным на совершенный *таухид*, т. е. может свидетельствовать о том, что Бог един от вечности к вечности,

Осознание грозного величия Бога, Единственного и Единого, пронизывает каждую мысль Джунайда. Он ощущает присутствие и величие Того, чью волю человек должен принимать в каждый миг своей жизни. Перед Ним раб превращается в ничто, постоянно подчиняясь Его воле, преклоняясь перед Ним и поминая Его имя. Потом наступает «уничтожение в поминаемом объекте», когда поминающий человек более не отделен от объекта его поминаний — Бога. Единение означает для Джунайда «отделение Извечного от того, что получило начало во времени через Завет» (Кашф, 281), «выход из узости временных знаков на широкие поля вечностей» (Ихйа, 13, 29). Как и другие мистические наставники, Джунаид говорил о различных стоянках и стадиях на Пути; он восхвалял нищету (*факр*), которая есть «океан бедствий, но ее бедствия — это совершенная слава» (Лума', 174). Мистическая любовь означает для него, «что свойства Любимого заменяют свойства любящего» (Лума', 59), т. е. что любящий преображается на уровне атрибутов.

Главный аспект учения Джунайда — предпочтение состояния трезвости (*сахв*) состоянию опьянения (*сукр*). Байазид Бистами стремился к мистическому опьянению, потому что оно стирает человеческие свойства и полностью растворяет человека, изъав его из себя, в объекте обожания. Джунаид и его последователи, однако, считали более высоким и предпочтительным состоянием «вторую трезвость»: когда человек, после экстатического опьянения, вновь осознает себя «пребывающим в Боге»; когда все его свойства, преображенные и одухотворенные, восстанавливаются в нем. Конечная цель — не *фана*, «уничтожение», но *бака*, «пребывание», т. е. новая жизнь в Боге.

Как и для Байазиды, для Джунайда сказанное им было абсолютно значимо: он сосредоточил все помыслы, всю любовь, все движения своей души, все восхищение, страх и надежду на Боге и просил Его уничтожить все, что могло существовать вне этой совершенной концентрации (Хильят, 10:282),

Джунаид очень хорошо знал, что невозможно рационализировать мистический опыт или мистическую мысль и что опасно открыто говорить о сокровенных тайнах веры в присутствии непосвященного (тем более что в традиционалистских кругах смотрели на деятельность суфиев с возрастающей подозрительностью). Именно по этой причи-

не он отказался встретиться с Халладжем, которому предстояло стать примером для всех подлежавших наказанию за то, что они открыто говорили о тайнах любви и единения. Поэтому Джунайд усовершенствовал искусство выражать свои мысли посредством *ишарат*, тонких намеков на истину. Согласно традиции, первым к такому приему прибегнул Харраз, впоследствии им постоянно пользовались поздние суфии. Письма и короткие трактаты Джунайда написаны в «зашифрованной» манере и столь лаконичным языком, что их трудно понять без знания его особого способа мыслить и учить. Этот изысканно-красивый язык скорее затемняет, чем проясняет смысл сказанного.

Одним из друзей Джунайда в Багдаде был Рувайм (ум. 915). Багдадские суфии делили свои предпочтения между этими двумя учителями. Сто пятьдесят лет спустя Ансари заметил, что «предпочел бы один волос Рувайма сотне волос Джунайда» (Нафахат, 95).

Рувайм остался в памяти позднейших агиографов главным образом потому, что в отличие от многих своих современников не впадал в крайности аскетизма и не преувеличивал значение *таваккула*, абсолютного упования на Бога. «Он вел себя так, как обычно ведет себя всякий богатый человек» (Нафахат, 95). Ибн Хафиф, суфийский наставник из Ширази, рассказывает, как маленькая дочка Рувайма, одетая в прелестное красное платье, подбежала к отцу и обняла его, а он стал ее ласкать и объяснял удивленному посетителю, что любит своих домашних и никогда не оставил бы все ради *таваккула* (Сират, 85). Для него *таваккул* означал веру в извечное обещание Бога заботиться о своем творении (Лума', 52), а вовсе не полный отход от мирских интересов.

Следует упомянуть еще двух багдадских мистиков, прославившихся своей любовью к Богу. Это — Абу-л-Хусайн ан-Нури (ум. 907) и Сумнун, прозванный ал-Муhibб, «Влюбленный» (ум. после 900).

Нури был учеником Сари ас-Сакати — так же, как и Джунайд. Несколько лет он провел в Ракке в северном Ираке, а потом вернулся в столицу. Он принадлежал к направлению в мистицизме, восходившему к Раби'е и проповедовавшему чистую, бескорыстную любовь, о которой Бог не просит и за которую Он не станет благодарить любящего. То, что его любовь, радостная в страдании, была не теорией, а истинным чувством, проявилось, когда в 833 г. Гулам Халил выдвинул обвинения против суфиев Багдада. Обвиненный в ереси и со дня на день ожидавший смертной казни Нури предложил свою жизнь во искупление жизней сотоварищей. Халиф был тронут таким великодушием, лично рассмотрел дело, нашел, что суфии — хорошие мусульмане, и освободил их. Братская любовь была для Нури совер-

шенным выражением верности и истинной духовной нищеты, подразумевающей отречение от себя ради другого.

Традиционалисты считали Нури еретиком (*зиндиком*), потому что он называл себя влюбленным (*'ашик*) в Бога — это смелое выражение было неправильно истолковано теологами (см. 4, 389). Его любовь носила всепоглощающий характер, и в своем энтузиазме он стремился «сорвать завесы» (Лума', 59) и тем самым навлечь на себя позор и гибель. Однако он не только был олицетворением любви, переходящей все границы и побуждающей любящего совершать внешне предосудительные поступки, но написал несколько теоретических сочинений, обнаруженных только недавно. Подобно Шакику, он говорит о Божественном свете, появление которого свидетельствует о том, что Бог желает вести человека по мистическому пути (Nwya, 348). Его *Макамат ал-кулуб* («Стоянки сердец») содержит тонкий анализ психологических стадий и их «мест» в сердце человека. Нвийа (Nwya, 326) привлек внимание ученых к яркой образности Нури, известной до недавнего времени только по его коротким мелодичным стихотворениям и некоторым фрагментам прозы. Но для того чтобы оценить силу самовыражения Нури, следует прочесть его развернутое сравнение сердца с дворцом, в котором правит халиф Уверенность, ему помогают в делах два вазира — Страх и Надежда, а свиту его составляют десять вельмож, олицетворяющих главные обязанности благочестивого мусульманина. Другое место, описание уборки того же дворца, по смыслу напоминает знаменитое стихотворение Джалал ад-Дина Руми — о любящем, которого Возлюбленный допускает в Свою обитель только тогда, когда он перестает существовать как личность, ибо «в тесном домике нет места для двух "я"» (Маснави, 1:3056–3063), — здесь выражено то, что веками составляет основу мистического опыта! Другая развернутая метафора Нури — описание семи крепостей, окруженных семью валами и стеной, которые Бог выстроил в человеческом сердце, — отчасти напоминает «Внутреннюю крепость» св. Терезы, хотя багдадский суфий не достигает психологической глубины, отличающей творение великой кармелитской монахини.

Нури уподобляет сердце саду, предвосхищая более поздние персидские стихи о садах: сады сердца либо благословенны, либо разорены дождем — на Востоке дождь считался символом божественной деятельности, главным образом божественного милосердия. У Нури дождь имеет двойственную природу: это дождь благодати и милости и дождь божественного гнева и мщения. Первый проявляет себя громами величия в сердцах раскаявшихся, молнией желания в сердцах аскетов, потоками великодушия в сердцах любящих и свежим ветром

умиротворения в сердцах гностиков. Но буря мести посылает громы разлада в сердца идолопоклонников, молнии ненависти в сердца лицемеров, потоки вражды в сердца угнетателей и ветер обволакивающий завесой сердца нарушителей закона. По этим деталям видно, что Нури действительно был предшественником позднейших поэтов, которые не уставали описывать свой мистический опыт, прибегая к образам садов, цветов, дождей и плодов. Символом слова, слетевшего с уст возлюбленной, станет у них животворящий утренний ветерок, а символом пришествия Пророка — благодатный дождь, ускользящий биение иссохших сердец рода людского.

Похоже, что Нури не вполне «вписывался» в сообщество багдадских суфиев. Существуют рассказы о том, как Джунайд критиковал его за излишнее красноречие и за то, что он смущал правоверных, совершая разные чудеса. Действительно, его способ воспитания «низменной души» был весьма своеобразен: он, например, боялся львов и именно потому провел некоторое время в лесах на берегах Тигра, где эти хищники водились во множестве, чтобы побороть свой страх³⁷. Разве он не напоминает героя древних мифов, который отправляется в лес, символизирующий его подсознание, чтобы победить зверей, олицетворяющих его низменные инстинкты? Даже смерть Нури была необычной: увлеченный декламацией стихотворения, он забрел в болотистые заросли, где только что срезали тростник; острая, как бритва, стерня поранила ему ступни, а он не почувствовал боли и вскоре умер от полученных порезов.

Среди друзей, судимых и отправленных в тюрьму вместе с Нури, был Сумнун Влюбленный, называвший себя «Лжецом». «Он без страха, а всецело любовь; он без разума, а всецело сердце; этот мотылек у свечи Красоты; этот человек, смущенный утренней зарей единения» — так говорит о нем 'Аттар в прекрасной ритмизованной прозе (Тазкират, 2:82). 'Аттар рассказывает трогательные истории о Влюбленном: светильники в мечети разбивались вдребезги, когда Сумнун начинал проповедовать о бескорыстной и самоотверженной любви, а птицы убивали себя, слушая его ранящие душу речи. Еще до 'Аттар-а Худжвири сказал, что Сумнун «придерживался особого *мазхаба* любви и считал любовь корнем и основой пути к Богу» (Кашф, 398). Позднее Джами рассказывал, что во время проповеди Сумнуна мужчины и женщины испускали дух.

Сумнун считал, что любовь выше гносиса (Massignon, 39) — о соотношении этих понятий в то время рассуждали многие суфии. Решение этой проблемы в конечном счете зависит от личного выбора каждого, кто идет по мистическому пути. Сумнун знал, как и Зу-н-

Нун, и все другие, испытавшие божественную любовь, что она всегда связана с бедствиями. Когда его спросили почему, он ответил: «Чтобы не всякий мог претендовать на любовь — ибо ничтожный убежит, увидав бедствия» (Тазкират, 2:85). Любовь — истинная религия духовной элиты, ее утонченность и глубину невозможно передать словами. Невыразимый опыт этой любви, для которой сам он был лишь хрупким сосудом, Сумнун Влюбленный описывал посредством метафор, не заимствованных из словаря мирской любви.

Его образы совершенно чисты, прозрачны, почти нематериальны:

Я отделил мое сердце от этого мира —
Мое сердце и Ты нераздельны.
И когда сон смежает мои ресницы,
Я нахожу Тебя между глазом и веком (Хилйат, 10:310).

От стихов Сумнуна ведет прямая линия к возвышенным поэмам, созданным почти одновременно с ними, самого знаменитого мистика Багдада и всего раннего периода суфизма — ал-Халладжа.

АЛ-ХАЛЛАДЖ — МУЧЕНИК МИСТИЧЕСКОЙ ЛЮБВИ

Когда Халладж был в тюрьме, его спросили: «Что такое любовь?» Он ответил: «Вы увидите это сегодня, и завтра, и послезавтра». В тот день ему отрубили руки и ноги, на следующий день повесили, а на третий день пустили его прах по ветру...

Эта история, рассказанная 'Аттаром (Сана'и Диван, 2:142), передает в нескольких строках тайну жизни, любви и смерти ал-Халладжа. С интуицией, присущей великому психологу, 'Аттар сумел выразить трагедию человека, который оказал глубокое влияние на развитие исламского мистицизма и чье имя со временем стало символом жертвенной любви, опыта единения, но также и величайшего греха любящего: разглашения тайны любви.

Судьба Халладжа привлекала внимание европейских ученых с того самого времени, когда его имя впервые было обнаружено в арабских источниках. После британского ученого Эдварда Покока (ум. 1691) Халладжем заинтересовался немецкий протестантский теолог Ф. А. Д. Толук, назвавший его «самым знаменитым (*inclytissimus*) суфием по славе и судьбе»³⁸, «с немислимой смелостью публично снявшим завесу с пантеизма». Далее Толук приводит цитату, которая и неверно

передана, и неверно интерпретирована, из-за чего в последующие времена подлинный образ Халладжа подвергся серьезным искажениям.

Толук считал Халладжа пантеистом; эта точка зрения стала общепринятой в науке XIX в. и разделялась — а в какой-то мере разделяется и сейчас — многими теологами. Одни обвиняли Халладжа в святотатстве, тогда как другие видели в нем скрытого христианина. В пользу последней идеи высказался в конце XIX в. Август Мюллер, и она сохраняется в сознании некоторых ученых до сих пор. Другие ориенталисты, исходя из доступных им источников, склонялись к тому, чтобы считать Халладжа то ли невротом, то ли чистым мистиком. Альфред фон Кремер пытался найти источник знаменитого изречения Халладжа *ана-л-Хакк* («Я — Абсолютная Истина») в индийских текстах, а Макс Хортен провел сравнение между этим мистическим утверждением и фразой *ахам брахмасми* из *Упанишад*, с его выводами согласились некоторые другие ученые. Макс Шрайнер и Дункан Блэк Макдоналд считали Халладжа истинным пантеистом, а Рейнолд А. Николсон, наоборот, подчеркивал строгий монотеизм Халладжа и его концепцию сугубо личных, интимных отношений между человеком и Богом. Наконец, Адам Мец размышлял о возможной связи между великим суфием и христианской теологией.

Сейчас, когда благодаря многолетним исследованиям Луи Массиньона изучены окружение ал-Халладжа и влияния, которым он подвергался, на Западе стали лучше понимать его жизнь и учение³⁹. Массиньон издал трудный для интерпретации, написанный ритмизованной прозой трактат Халладжа *Китаб ат-тавасин* и собрал воедино его разбросанные по разным источникам стихи, которые в удивительно концентрированной форме выражают представление о трансцендентности Бога и Его имманентности человеческому сердцу. Тайна любовного единения прославляется в этих стихах без единого намека на символы профанной любви. Массиньон посвятил всю жизнь исследованию духовного мира Халладжа, накапливая все новые и новые факты, которые затем включил в монументальную биографию мистика-мученика, впервые опубликованную в 1922 г., спустя ровно тысячу лет после казни Халладжа. Как заметил Ганс Генрих Шедер в своей рецензии на книгу Массиньона, Халладж был мучеником ислама по преимуществу, ибо продемонстрировал, какие глубочайшие возможности личного благочестия заложены в исламе. Он показал, к чему ведет совершенная любовь и сколь велико значение смирения перед единством божественного Возлюбленного — и сделал это не для того, чтобы самому достичь той или иной ступени личной святости, но чтобы проповедовать эту тайну, жить в ней и умереть за нее.

Кем же был этот человек, внушавший к себе как ненависть, так и любовь, мученик, величайший еретик, по мнению традиционалистов, и идеал для экстатических суфиев?

В X в. Ибн ан-Надим, опиравшийся на какие-то враждебные ал-Халладжу источники, сказал о нем:

Ал-Хусайн ибн Мансур ал-Халладж был хитрецом и шарлатаном, который посягнув на образ мысли суфиев нанес ущерб манере их речи. Он претендовал на владение всеми науками, но его претензии были пустыми. Он даже знал кое-что о науке алхимии. Он был невежествен, нагл, подобострастен, но в то же время смел в присутствии правителей, пытался совершить великие дела и страстно желал перемены правления. Находясь среди своих приверженцев, он приписывал себе божественные свойства и говорил о божественном единении...⁴⁰

В этой характеристике, равно как и в следующем за ней пассаже, в книге Ибн ан-Надима выражено традиционное представление о личности ал-Халладжа. Однако исторические факты (иногда, правда, не совсем ясные) дают нам примерно такую картину его жизни.

Хусайн ибн Мансур ал-Халладж родился в провинции Фарс на юге Ирана в 858 г. Детство и юность он провел в Васите и Тустаре. В этих местах выращивали хлопок, и чесальщики хлопка, каким был его отец (прозвище Халладж означает «чесальщик хлопка»), могли заниматься этим ремеслом. Молодой человек стал учеником Сахла ат-Тустари и вместе с ним переехал в Басру. Позднее, в Багдаде, он учился также у Амра ал-Макки и Джунайда. Он отдалился от Амра, когда женился на дочери другого мистика. Она была единственной женой Халладжа, и значительной частью сведений о нем мы обязаны их сыну Хамду. Вскоре после свадьбы тесть Халладжа стал считать его «хитрым колдуном и жалким неверным». Хусайн совершил свое первое паломничество в Мекку и оставался там целый год, подвергая себя суровым аскетическим испытаниям. Когда он вернулся в Багдад, Джунайд — если верить легендам — предрек своему бывшему ученику страшный конец. Об этом свидании традиция сохранила такой интересный эпизод: «Когда он постучал в дверь Джунайда, учитель спросил: “Кто там?” Халладж ответил: “*ана-л-Хакк*” — Я — Абсолютная [или: Творящая] Истина» [или: Истинная Реальность]».

Эта фраза стала самым знаменитым суфийским изречением. Впервые она появилась в одной из глав трактата Халладжа *Китаб ат-тавасин* и, вероятно, очень рано получила широкую известность именно благодаря упомянутому источнику. В этой главе Халладж сопоставляет три утверждения — свое, Фараона и Иблиса (Сатаны). Фараон, согласно Корану, объявил: «Я — ваш Господь Всевышний!» (Ко-

ран 79:24), а Иблис сказал: «Я — лучше его» [Адама. — *Ред.*] (Коран 7:12). А у Халладжа свое притязание: «Я — Абсолютная Истина». Это высказывание ввергло более поздних суфиев в глубокое размышление о двух различных «я» — «я» Фараона и «я» любящего мистика. Решение этой проблемы дано в божественном откровении о том, что «Фараон видел только себя и утратил Меня, а Хусайн видел только Меня и утратил себя» (Нафахат, 444), а потому «я» египетского правителя было выражением неверности, в то время как «я» Халладжа выражало божественную милость (Маснави, 2:2522).

Каковы бы ни были мотивы, побудившие Халладжа произнести свои знаменитые слова, Джунайд вынес вердикт своему бывшему ученику, обвинив его в притязании на самообожествление. Враждебность других багдадских суфиев, особенно Амра ал-Макки и его группы, все более возрастала. Халладж уехал из столицы. Он путешествовал целых пять лет и добрался до Хорасана, где обсуждал религиозные проблемы с народом. Его сын думает, что именно там он получил прозвище *халладж ал-асфар*, «чесальщик хлопка в тайне тайного сердец», ибо знал все, что таится в сердце и в душе человека.

Во время второго паломничества в Мекку его сопровождало 400 учеников. После хаджа в 905 г. Халладж сел на корабль, направлявшийся в Индию. Его враги утверждали, будто он предпринял это путешествие, желая изучить магию, и особенно фокусы с веревкой. Но своим домашним он сказал, что хочет обратить язычников к Богу. Из Гуджарата он отправился в Синд, долину в низовьях Инда, которая с 711 г. входила в состав мусульманской империи. Посеянные им семена позднее взошли в мистической поэзии этой провинции. Из Синда Халладж двинулся к границам Индии, потом — в Хорасан, Туркестан и, наконец, в Турфан. Массиньон предполагает, что он странствовал с караванами, которые перевозили парчу из его родного города Тустара на Восток и возвращались в исламские страны с китайской бумагой. Некоторые источники сообщают, что его изречения записывались на драгоценной бумаге, оформленной в стиле манихейских рукописей из Центральной Азии. Это оформление насторожило багдадские власти. Другим, более серьезным, поводом для подозрений были его предполагаемые связи с карматами*, имевшими свои независимые общины не только в Бахрейне, но и в Северном Синде и в Мультане — именно в тех местах, которые только что посетил Халладж. Разве не получал он письма из от-

* Члены одной из шиитских сект, восставшие против правления Аббасидов (конец IX — начало X в.).

даленных восточных стран, в которых его называли весьма странными именами?

Ахбар ал-Халладж (собрание случаев из жизни ал-Халладжа) дает живую картину его пребывания в Багдаде накануне — и особенно после — долгого путешествия. В приведенных в этой книге историях он предстает проповедником, призывающим людей к Богу и исполненным напряженной любви к Нему. Несмотря на постоянную погруженность в аскетическую практику и в молитву, Халладж был уверен, что не вполне выполняет свой долг перед Богом. Он часто отдавал всю свою пищу черному псу, в котором видел олицетворение собственной низменной природы. В то же время он претендовал на обладание чудотворной силой: в Мекке он будто бы сотворил из ничего йеменские сладости, а в пустыне накормил людей небесной пищей.

Естественно, его поведение вызывало недовольство и в политических, и в религиозных кругах. Отчасти из-за этого Халладж совершил третье паломничество в Мекку и на сей раз оставался в святом городе в течение двух лет. По возвращении Халладж купил дом в Багдаде, но вскоре некто Мухаммад ибн Да'уд, сын основателя захиритской школы права, стал обличать его, побуждая других ученых-богословов поддержать эти обвинения, причиной которых послужили речи Халладжа, утверждавшего, что он достиг истинного единения с Божественным Возлюбленным. Приверженцы платонической любви не могли примириться с подобными претензиями.

Помимо тонких вопросов мистической любви здесь сыграли роль также политические и социальные факторы. Халладж был другом казначея Насра ал-Кушури, выступавшего за улучшение административного управления и установление более справедливой налоговой системы.

В ситуации, когда халиф не имел почти никакой власти, а все-мощные вазирьы часто сменяли друг друга, такие идеи казались весьма опасными. Против Халладжа выступили как шиитские группировки, поддерживавшие вазирьа Ибн ал-Фурата, так и суннитские традиционалисты из окружения «благочестивого вазирьа» 'Али ибн Исы. Все они боялись, что духовное обновление народа может привести к нежелательным изменениям в социальной организации и даже в политической структуре общества. Попытки Халладжа обратить сердца всех мусульман к Богу и открыть перед ними путь к достижению личной святости, а не слепого принятия закона действительно представляли опасность для общества, религиозные и политические вожди которого пребывали в состоянии стагнации и не имели ни сил, ни желания оживить дух мусульманской общины.

В конце 912 г., во время странствий около города Сус, Халладж был арестован. На три дня его выставили у позорного столба, а потом отправили в тюрьму. И мать халифа, и его придворный Наср, считавшие Халладжа «праведным человеком», делали все возможное, чтобы смягчить тяготы его заточения; но положение Халладжа ухудшилось во время финансового кризиса 919 г., когда вазир Хамид пытался любыми средствами добиться его казни. Обыскивая дома учеников Халладжа, стражники обнаружили часть его переписки. Их внимание привлекли причудливые криптограммы — вероятно, это были каллиграфические написания имени 'Али и некоторых Божественных имен. Однако прошли годы, прежде чем вазиру удалось заставить кади (верховного судью Ирака) подписать Халладжу смертный приговор. 26 марта 922 г. приговор был приведен в исполнение.

Сохранился рассказ о том, что по дороге к месту казни закованный в кандалы Халладж танцевал и декламировал четверостишие о мистическом опьянении. Потом он попросил своего друга Шибли подать ему молитвенный коврик и прочитал молитву, коснувшись в последний раз невыразимой тайны единства и разделенности человека и Бога. Когда люди начали швырять в него камни, Шибли, как повествует легенда, бросил розу, и Халладж вздохнул. Его спросили, почему он вздыхает, и он ответил: «Они не ведают, что творят, но он должен был бы знать». Выражение «роза, брошенная другом, ранит сильнее, чем любой камень» стало впоследствии турецкой пословицей.

Последние слова Халладжа были: *хасб ал-ваджид ифрад ал-вахид лаху* — этого достаточно влюбленному, [постигшему в состоянии экстаза,] что он должен сделать Одного единственным», т. е. что существование любящего должно быть стерто с пути любви (Кашф, 311). Таков истинный *таухид*, полностью интериоризированный и оплаченный кровью любящего.

Халладжу отрубили кисти рук и ступни, его распяли на кресте или, что более вероятно, повесили, потом обезглавили; тело его было сожжено, а прах выброшен в Тигр. Это была смерть, к которой он готовился всю жизнь. Халладж часто просил жителей Багдада убить его, чтобы он мог соединиться с Богом и чтобы они получили воздаяние за то, что защищали свою простую и искреннюю веру. Одно из его волнующих стихотворений начинается словами:

уктулуни йа сикати-инна фи катли хайати

Убейте меня, о мои надежные друзья, ибо в убиении меня —

моя жизнь.

Эта строка веками служила предметом мистических медитаций.

Многочисленные сочинения Халладжа — их полный список приводится в книге *Фихрист* — сохранились только в отрывках. Мы уже упоминали трактат *Китаб ат-тавасин*, по-видимому, написанный в тюрьме⁴¹. Он состоит из восьми глав, называемых *тасин* (*та* и *син* — таинственные буквы, которыми открывается сура 27 Корана и которые, как считается, указывают на Божественное величие и силу). В этой маленькой книге речь идет о Божественном единстве и о проблемах пророчества. В ней описан спор между Богом и Сатаной (Иблисом), который не подчинился Божественному повелению и отказался поклониться Адаму. Сатана, будучи истинным *муваххидом* (т. е. исповедуя Божественное единство), оказывается перед дилеммой: должен ли он следовать извечной Божественной воле, запрещающей поклоняться кому бы то ни было, кроме Его самого, или ясно выраженному повелению пасть ниц перед тварным существом. Некоторые исследователи искали в этом сюжете объяснение неразрешимой дилеммы самого Халладжа. Сатанология Халладжа впоследствии воодушевила многих мистиков, которые развивали его идеи (см. гл. 4).

Некоторые части *Китаб ат-тавасин* представляют собой прекрасные гимны в честь Пророка. К числу хадисов, которые сам Халладж особенно ценил, относится изречение: «Аллах не создал ничего, что Он любил бы больше, чем Мухаммада и его семью» (Шатхийат, 639). Чтобы рассеять любые сомнения относительно того, был ли Халладж правоверным мусульманином, достаточно прочесть его описание Мухаммада в главе *Тасин ас-сирадж* из *Китаб ат-тавасин*. Эти короткие рифмованные фразы свидетельствуют о том, что Халладж достиг новых высот в почитании Пророка:

Свет всех пророков исходит из его света; он был до всех, его имя стоит первым в книге Судьбы; он был известен раньше всех вещей, всех существ, и он пребудет после конца всего. Он — указующий, благодаря ему все глаза обрели зрение... Все познания — только капля, вся мудрость — только горсть воды из его источника, все время — только час из его жизни...

В другой главе ал-Халладж описывает участь мотылька, который приближается к пламени и в конце концов сгорает в нем, постигая таким образом Реальность Реальностей. Он не стремится в свету, не стремится к теплу и тем не менее бросается в пламя, чтобы никогда больше не вернуться назад и никогда ничего не поведать о Реальности — ибо он достиг совершенства. Всякий, кто читал персидскую поэзию, знает, что история о мотыльке и свете стала одной из излюбленных поэтических аллегорий, изображающих участь истинно любящего (Сана'и Диван, 311). Почти дословный персидский парафраз ал-

легории Халладжа мы находим у 'Аттара в *Мантик ат-тайр* — в том месте, где поэт говорит о седьмой, и последней, долине мистического странствия (Мантик, 258). Через персидскую поэзию этот образ попал и в Европу. В знаменитом стихотворении Гёте «Блаженное томление», входящем в «Западно-восточный диван», отражена та же тайна смерти в любви и достижения новой, высшей жизни в единении. Гётевская формула «Смерть — для жизни новой!»* очень точно передает хадис Пророка: «Умри до того, как ты умрешь (для того, чтобы обрести новую жизнь)», — который представляет собой один из краеугольных камней суфизма и, конечно, теорий Халладжа⁴².

Поэзия Халладжа с большой интенсивностью чувства выражает мистическое томление. Ее язык целомудрен; ее любимые символы — винная чаша, полумесяц, кубок пьянящей мистической радости, девственности, душа-птица и подобные образы. Иногда Халладж прибегает к каббалистической игре слов и исходит из скрытого смысла букв алфавита; иногда у него можно встретить и выражения, взятые из алхимии. Все его стихи обретают весомость вследствие заложенного в них теологического и мистического смысла и полны загадок, но столь прекрасны, что ими могут наслаждаться даже те, кого не интересует их религиозная интерпретация, а просто радуется арабская поэзия, в лучших своих образцах — это чрезвычайно утонченное искусство со множеством обертонов, вызывающих у читателя неожиданные и чарующие ассоциации (см.: 20, 904). Из стихов Халладжа становится понятно, что он имел в виду, когда утверждал, что Бог виден в каждой черточке Его творения, и хотя заурядные люди, эти слепые и бессловесные звероподобные существа, не узнают Господа, мистик не выпивает ни единой капли воды, не открыв Его лика в чаше. Бог — «тот, кто струится между предсердием и сердцем подобно слезам, струящимся из-под век». Некоторые гимны Халладжа раскрывают бездны одиночества и звучат как погребальная песнь по всем тварям земным, оставшимся в слепоте и без надежды, потому что Свидетельствующий покинул их.

Теологию Халладжа можно реконструировать лишь частично — по разрозненным обрывкам его комментариев к Корану, сохранившимся в *Тафсире* Сулами (ум. 1021), одного из лучших знатоков мистической теологии своего времени. *Ривайат* (предания. — Ред.), собранные Рузбиханом Бакли в конце XII в., позволяют в какой-то мере проникнуть в работу мысли Халладжа. *Ривайат* состоит из хадисов, которые не очень отличаются от общепризнанных, а иногда и дословно с ними совпадают, но если обычные хадисы предваряют-

* В подлиннике: *Stirb und werde*, букв.: «Умри и стань!»

ся цепочкой имен людей, из поколения в поколение их передававших, то в данном случае традиция каждый раз возводится к космическим и сверхъестественным силам, к звездам и солнцу, к ангелам и духам. Так Халладж обосновывает подлинность предания. Этот характерный — личностный — подход к приятию и реализации религиозной истины составляет, быть может, самый оригинальный вклад Халладжа в мусульманскую духовную жизнь. Халладж даже пришел к доктрине *искат ал-фара'ид*, т. е. к представлению о том, что некоторые религиозные обязанности могут быть заменены другими, более полезными в данный момент действиями. Он советовал людям приглашать сирот в свои дома, чтобы по случаю великого праздника накормить их, одеть и сделать хоть на день счастливыми. Подобные идеи были, конечно, неприемлемы для законников.

Сохранилось несколько писем Халладжа, а также некоторые его молитвы и небольшое число отдельных высказываний (последние часто имеют диалектическую форму, что очень типично для мистического склада ума): «Не позволяй Богу обмануть себя, но и не переставай надеяться на Него; не желай Его любви, но и не отказывайся от любви к Нему». В таких парадоксах раскрывается невыразимая тайна взаимной любви человека и Бога. Она же составляет центральную тему молитв и проповедей Халладжа. Любовь Халладжа не была простой покорностью: «Любовь заключается в том, что ты остаешься стоять перед твоим Возлюбленным, когда ты уже лишен своих качеств и когда новые качества приходят от Его качеств». Такая любовь реализуется через страдание — человек может соединиться с божественной волей, только приняв страдание и даже возжелав его: «Страдание — это Он Сам, в то время как счастье приходит от Него». Это одно из самых характерных высказываний Халладжа. Но в отличие от последователей Джунайда Халладж не считал, что страдание есть способ преодолеть природу человека и вернуть его в изначальное состояние, сделав таким, «каким он был, прежде чем был». Халладж не стремился к разрушению ради разрушения; он видел в страдании позитивную ценность, которая помогает человеку понять, что *'ишк*, «любовь», составляет сущность сущности Бога и тайну творения. Слово «*'ишк*» — страстная, всепоглощающая любовь — обрело для него значение динамичной божественной любви; однако не только традиционалисты, но даже умеренные суфии считали этот термин если не вовсе запретным, то опасным. Согласно теории Халладжа, воздаянием за ничем не обусловленную любовь становится блаженное видение, в котором не присутствует «я».

Изречение *ана-л-Хакк*, «Я — Абсолютная Истина», или, как оно переводилось потом, «Я — Бог», привело многих мистиков к мысли

о том, что Халладж был пантеистом, сознающим единство бытия. На самом деле в основе теории Халладжа лежит идея абсолютной трансцендентности Бога по отношению к тварному миру, представление о том, что *кидам* — предвечное существование Бога — навсегда отделило Его от *хадас*, «сотворенного во времени». Однако в редкие мгновения экстаза нетварный дух соединяется с тварным человеческим духом, и тогда мистик становится живым «свидетелем», «созерцателем» Бога и может провозгласить *ана-л-Хакк*. Следует помнить, что в представлении Халладжа природа Бога включает в себя и человеческую природу, отразившуюся в акте сотворения Адама, ставшего *хува хува*, «Его точным подобием». Эта теория заставила многих исследователей считать, что на Халладжа оказал влияние христианский догмат воплощения. В подтверждение своей точки зрения они ссылались на тот факт, что он использовал термины христианского происхождения — *лахут*, Божественная природа, и *насут*, человеческая природа. Однако его теории слишком сложны, чтобы их можно было свести к тому или иному влиянию. Они столь очевидно отражают уникальность мысли Халладжа, что бесполезно искать истоки каждой отдельной идеи.

Халладж желал принять страдание за себя и за других. Тайну его смерти можно выразить словами Эмиля Дерменгема об истинном мусульманском святом:

Святой — это тот, кто берет на себя грехи и боль мира; мученическая смерть для него — подвиг веры. Он — «великая помощь» и утешение для людей. Он являет собой живой укор миру: его существование оскорбляет тиранов, его смерть приводит в содрогание палачей, его канонизация — победа веры, любви и надежды⁴³.

Именно в таком состоянии духа Хусайн ибн Мансур ал-Халладж шел на казнь. Поскольку он был умерщвлен по требованию правителей или высших слоев общества, после смерти он пользовался даже большим влиянием, чем при жизни⁴⁴. Около 1000 г. сирийский поэт Ма'арри написал, что в его время люди все еще стояли на берегах Тигра, ожидая возвращения Халладжа.

Персидская поэтическая традиция восхваляла Халладжа; основатели мистических братств, так же как и теоретики суфизма, часто упоминали его: иногда с жалостью, иногда с восхищением, а иногда — отвергая его или объявляя всего лишь начинающим на мистическом Пути. Из-за того, что он открыто провозглашал тайну божественной любви, более трезвые мистики считали его человеком, не достигшим цели: он напоминал им чайник, шумящий, когда вода еще не вскипела, и умолкающий, когда вода закипает и появляется пар. Другие мистики обвиня-

ли его в том, что он верил в возможность соединения человеческой и божественной природы и положил начало еретической доктрине *хулул*, «воплощения». Даже Худжвири написал в середине XI в. книгу (к сожалению, не сохранившуюся), в которой, несмотря на все свое восхищение Халладжем, счел долгом объявить его «не вполне утвердившимся».

Тем не менее очень многие суфийские поэты восхваляли Халладжа, и в этом персидская традиция следует примеру Ибн Хафифа из Шираза, который посещал его в тюрьме и защищал, не побоялся даже назвать его *‘алим раббани*, «боговдохновенным учителем». Некоторые ученики Халладжа в трудные годы преследований нашли прибежище в Иране и там втайне распространяли идеи своего наставника. Сохранением наиболее важных текстов ал-Халладжа мы обязаны Рузбихану Бакли, мистика из Шираза, последователю традиции Ибн Хафифа. Сделанные Рузбиханом комментарии к *Китаб ат-тавасин* и к другим речениям учителя являются самым ценным источником, освещающим многие аспекты теологии Халладжа. Другим заметным продолжателем традиции Халладжа в Иране — хоть и в ином смысле — был поэт Фарид ад-Дин ‘Аттар (ум. 1220, в Нишапуре). Халладж явился ему в видении, и ‘Аттар считал его своим духовным руководителем. Имя Халладжа часто возникает в лирической и эпической поэзии ‘Аттара. Описание мученичества Халладжа в его агиографическом сочинении *Тазкират ал-аулия* оказало глубокое влияние почти на всех авторов более позднего времени, писавших о мученике-мистике в странах распространения персидского языка — Турции, Иране, Центральной Азии и Индии. Детали его рассказа о казни Халладжа повторяются почти во всех последующих книгах и получили поэтическую разработку на многих языках — персидском, турецком, урду, синдхи, панджаби и пушту, — но по сути всегда оставались неизменны.

Сочинения Джалал ад-Дина Руми, величайшего из мистических поэтов, писавших на персидском языке, содержат множество аллюзий на судьбу Мансура («Победителя») — так часто называли Халладжа по имени его отца. Некоторые изречения и стихотворения Халладжа получили в творчестве Руми новую, оригинальную трактовку. В турецкой суфийской традиции Мансур тоже весьма почитаем. Так, в братстве бекташийя его именем названо центральное место инициации — *дар-е Мансур*, «виселица Мансура». Поэты, входившие в братство начиная с XIV в., часто имитируют «крик единения» Халладжа, *ана-л-Хакк*, им повсюду слышится отзвук этих слов. Нельзя не упомянуть также поэта Несими, принадлежавшего к шиитской общине хуруфитов и казненного в 1417 г.: считая себя новым Мансуром, он сознательно воспроизвел в своей судьбе мученичество и смерть Халладжа.

Совсем недавно в турецкой литературе появилось свидетельство того, что образ Халладжа не перестает служить для нее источником вдохновения: речь идет о пьесе под названием *Мансур-е Халладж*, автор которой пытается представить своего героя наследником зороастрийских идей. Особенно знаменательна дата создания пьесы — 1940 г., время, когда в турецких школах было запрещено исламское религиозное обучение и когда лаицизм (секуляризация) достиг своего апогея. В Иране имя мистика-мученика превратилось в своего рода литературный штамп и упоминается в стихах почти всех поэтов: особенно часто встречаются аллюзии на виселицу и на печальную судьбу любящего, а иногда даже косы возлюбленной уподобляются веревке с виселицы Мансура. Цветок красной розы на стебле становится для иранских поэтов символом повешенного Халладжа; в каждом атоме и в каждой капле воды им видится манифестация его слов *ана-л-Хакк*. Даже среди *та'зийя*, пьес, написанных в память мученичества Хусайна ибн 'Али в Кербеле (10 мухаррама 680 г.), Энрико Черулли обнаружил одно сочинение, где рассказывается и о судьбе Халладжа, который странным образом противопоставляется основателю братства мевлевийя Руми и его наставнику и возлюбленному Шамс-и Табризи (сочетание имени Халладжа и Шамса встречается также в индомусульманской народной поэзии). Трагическая фигура Мансура появляется и в современной персидской драме. Индийские персоязычные поэты даже превзошли своих собратьев из Ирана и Афганистана в приверженности памяти Халладжа, о котором они пишут начиная с XI в. Образный строй их произведений и используемые ими средства выразительности почти идентичны тем, что встречаются в классической персидской поэзии. В еще большей мере любовь в Мансуру проявилась в мистических народных песнях на местных языках мусульманской Индии и примыкающих к ней районов. Мученика любви знали и пуштуны (он даже упоминается в их пословицах), и панджабцы. Его имя встречается в большинстве мистических песен на панджаби, в которых он выступает как олицетворение любви — в противоположность сухому аскетизму теологов и книжной учености мулл. Столь же часто Халладж упоминается в поэзии синдхов: едва ли можно найти хоть одну книгу мистических стихов на языке синдхи или на северном диалекте сирайки, в которой не было бы аллюзий на Халладжа и его судьбу. Он — великий любящий; он бьет в «барабан единства» (современный турецкий поэт Асаф Халет Челеби также написал прекрасную поэму о «барабане Мансура»); его кубок наполнится предвечным вином единства; он — один из тех, кому суждено страдание, потому что они безгранично преданы своей страсти и потому что Бог слишком сильно любит их.

Он — образец для каждого любящего, способного с радостью принять муку и умереть ради своей любви; но он постоянно подвергает себя опасности, ибо не дозволено открыто произносить слова любви:

Тайна, сокрытая в груди, — не проповедь;
ее нельзя огласить с кафедры, можно только с виселицы.

Такова — со времен Сана'и — одна из центральных идей персидской и индо-мусульманской поэзии, обретшая самое прекрасное выражение в только что процитированном стихе Галиба (ум. 1869). А может, поэт хотел сказать, что смерть — единственный допустимый способ выразить тайну любовного единения? Утверждает ли он, что последний предельный мистический опыт можно передать людям только на беззвучном языке мученичества, или в мученике (*шахид*) Бог обретает своего истинного свидетеля (*шахид*)?

Пожалуй, нигде любовь к Халладжу не выражена так трогательно, как в печальных народных песнях на синдхи, созданных в том самом отдаленном уголке долины реки Инд, по которому великий мистик бродил, призывая народ к Богу, тысячу лет тому назад:

Если хочешь узнать путь любви,
спроси тех, кто подобен Мансуру.

В наши дни интерес к фигуре Халладжа возродился во всем исламском мире — в значительной мере благодаря публикации замечательного исследования Массиньона. Мухаммад Икбал (ум. 1938), который в юности описывал великого мистика как пантеиста (именно таким Халладж предстает в сотнях стихов на персидском, урду и панджаби), позднее понял, что вера Мансура отличалась глубоко личным, индивидуальным характером, и распознал в нем одного из тех немногих, кто достиг уровня высокого мистического опыта, не сравнимого с опытом обычных людей, и призвал погружившихся в духовную спячку мусульман искать индивидуальные пути к истине — и потому вступил в конфликт с религиозными властями, страшившимися всякого ревностного «свидетеля» живого Бога. В *Джавиднаме*, описывающей духовное путешествие Икбала по небесным сферам, автор трактует Халладжа (в сцене на небе Юпитера) как своего средневекового предшественника, а его динамичную концепцию любви и веры — как идеал каждого свободного мусульманина.

В последнее время Халладж стал популярен даже в арабских странах, где он не был столь знаменит, как в странах персидской мистической традиции. Философ Абд ар-Рахман Бадави сравнил мистические переживания Мансура с опытом Кьеркегора и увидел в нем истинного экзистенциалиста. Такие поэты, как Адонис в Ливане и Абд ал-

Ваххаб ал-Байати в Ираке, прочувствованно говорили о его личности, а молодой писатель-социалист из Египта Салах Абу ас-Сабур написал пьесу *Трагедия Халладжа*. В ее форме ощущается влияние драматической техники Т.С. Элиота. Особенно интересна в этом произведении глубокая трактовка социального аспекта учения Халладжа.

Имя Халладжа достигло самых отдаленных уголков исламского мира. Его можно обнаружить в восточнобенгальском и малайском фольклоре; некоторые суфийские братства поминают его в своих праздничных ритуалах, а у одного тунисского братства есть даже специальная литания, прославляющая мистика-мученика. Гибель Мансура «от виселицы и веревки» стала символом для современных прогрессивных писателей Индии и Пакистана: многим из них пришлось оплатить свои идеалы тюремным заключением и пытками, подобно «Победителю» тех далеких времен.

В трагедии Салаха Абд ас-Сабура хор поет о словах Халладжа:

И мы пойдем, чтобы разбрасывать в борозды от крестьянских плугов
те его слова, что мы сберегли...

И мы сохраним их среди товаров купцов.

И мы отдадим их ветру, скитающемуся по волнам.

И мы укроем их в устах поющих погонщиков верблюдов,
пересекающих пустыню.

И мы запишем их на бумаге, чтобы прятать в складках одежды.

И мы превратим их в стихи и поэмы.

Все:

Скажи мне, что стало бы с его словами, если бы он не умер
как мученик?

ПЕРИОД КОНСОЛИДАЦИИ: ОТ ШИБЛИ ДО ГАЗАЛИ

В учении и судьбе Халладжа ранний суфизм достиг кульминации; однако мистический импульс ранней багдадской школы получил продолжение у некоторых суфиев следующего поколения, представивших различные направления в мистицизме. Самый верный друг Халладжа, Ибн 'Ата', с которым он обменивался прекрасными поэтическими посланиями, был убит одновременно с Халладжем и, таким образом, жизнью заплатил за дружбу с ним. Другой друг, Абу Бакр аш-Шибли, пережил Халладжа на двадцать три года.

До своего обращения к мистицизму Шибли был высокопоставленным правительственным чиновником. Он умер в 945 г. в возрасте восьмидесяти шести лет, оставив внушительное число изречений и парадоксов, над которыми часто размышляли последующие поколения суфиев. Из-за странностей в поведении он время от времени попадал в заведение для душевнобольных. Только это обстоятельство, как он сам считал, спасло его от судьбы Халладжа, поскольку он пытался выразить идеи Халладжа на более понятном языке. В одном стихотворении он сравнивает себя с лягушкой:

Хвала Господу, что я подобен лягушке,
Которую кормят водные глубины.
Она открывает рот — и он сразу наполняется,
Она живет в мире, но умирает в печали.

Современники Шибли и поздние суфии расходятся в своих чувствах по отношению к нему: Джунайд называл его «венцом этих людей» (Нафахат, 145), тогда как другие признавали силу его мистического «состояния», однако считали, что он не трактовал *таухид* должным образом (Нафахат, 145). Приписываемые ему изречения и короткие, изящные стихи⁴⁵ свидетельствуют о всепоглощающем чувстве единства Бога и о любви, которая устраняет из сердца все, кроме Возлюбленного, и готова уничтожить все, кроме Его воли (Рисала, 190). «Любить Его за Его милосердные деяния означает быть многобожником» (Хилйат, 10:369), ибо, согласно традиции Раби'и, Бог должен быть единственной целью для любящего, который не просто любит Его всем сердцем, но все члены его тела суть «сердца, указывающие на Тебя» (Лума', 91). Поэтому «наилучшее поминание — забыть о поминании в видении» (Лума', 220). Бог, вечно живущий и вечно пребывающий, должен стать единственным объектом любви: «Шибли увидел человека, рыдавшего, потому что умерла его возлюбленная, и пристыдил его: “О глупец, зачем ты любишь кого-то, кто может умереть?”» (Тазкират, 2:172). Божий лик, Его сущность, будет доказательством для любящего в тот день, «когда потребуются доказательства» (Лума', 209). Подобно Нури, Шибли иногда пользовался образами, которые позднее стали общим достоянием персидской поэзии. Вот, например, как он говорит о «гностиках», о тех, кто знает Бога интуитивным знанием и потому более всех других людей близок к совершенству:

Их можно сравнить с весной: гремит гром, тучи изливаются дождем, сверкает молния и дует ветер, раскрываются бутоны и поют птицы. Именно таково состояние гностика: его глаза рыдают, его губы улыбаются, его сердце горит, он теряет голову, он поминает имя Возлюбленного и ходит поблизости от Его двери (Тазкират, 2:177).

Такое описание могло бы появиться в сочинении любого из поздних персидских мистиков, которые часто сравнивали свое состояние с тучами и молнией. Они знали, что рыдание тучи необходимо для цветка, растущего из сердца, которое подобно почве.

Рассказывают, что Шибли, упомянув имя Мухаммада в призыве к молитве, добавил: «Если бы Ты этого не приказал, я бы не стал упоминать никакого другого имени, кроме Твоего» (Рисала, 17). Он считал многобожником и неверным всякого, кто мог хотя бы подумать об ангелах Михаиле и Гаврииле: ибо, согласно хадису Пророка, в момент наибольшей близости к Богу нет места даже для Гавриила, чистого духа; любящий и Возлюбленный одни, ничто их не разъединяет (Шатхийат, 413).

Рузбихан Бакли сохранил многие парадоксы Шибли, в которых уже намечены некоторые тенденции, отчетливо проявившиеся в позднейшем мистицизме. Когда Шибли велел своим ученикам уйти и помнить, что, где бы они ни находились, они всегда будут под его защитой и он всегда будет с ними, он указывал на силу *химмы*, той «высокой духовной устремленности», или «власти», которая хранит и спасает всех, кто верит в учителя. Поскольку он пребывает в состоянии совершенного *таухида*, единения с Богом, он может защитить своих учеников, где бы они ни странствовали (Шатхийат, 322), ибо сам трудится и странствует в Боге. Представление о том, что шейхи обладают столь действенной *химмой*, отразилось во множестве легенд о святых более позднего времени.

О Шибли рассказывают другую историю, типичную для так называемой *мунакара*, «распри» святых: Шибли бросил одного из своих мистических сподвижников в Тигр, сказав: «Если он искренен, он будет спасен подобно Моисею; если же нет, то утонет, как Фараон». Через несколько дней тот мистик в свою очередь бросил ему вызов, предложив вынуть горячие уголья из печи, не получив ожогов (Шатхийат, 494). По-видимому, такого рода состязания бытовали уже у ранних суфиев; но и впоследствии шейхи нередко разрешали споры о превосходстве подобным образом.

Бакли объясняет восклицание Шибли «огонь Ада не коснется меня, и я легко могу его потушить», интерпретируя подлинный мистический опыт с точки зрения благочестия: он говорит, что «в миру люди, особо приближенные к Богу, сгорают на огне предвечной любви — поэтому именно для них Бог повелел огню «обернуться прохладой и миром» (Коран 21:69), «как Он сделал ранее для Авраама» (Шатхийат, 460). В другом речении Шибли утверждает, что адский огонь не смог бы сжечь на его теле ни единого волоска. Бакли понимает

этот феномен как *илтибас* — «окутывание» человека светом предвечности, божественным несотворенным светом, который несоизмеримо сильнее сотворенного Богом адского пламени. Ибо, согласно излюбленному хадису суфиев, Ад встречает истинно верующего словами: «Твой свет затушил мое пламя» (Шатхийат, 452). Окруженный предвечным и непреходящим божественным светом мистик неподвластен обычному порядку смены мистических состояний, смерти, Раю и Аду. Такой человек может покинуть раннюю стоянку отречения и воздержания и сразу стать совершенным любящим: любовь делает его «подобным льву в лесу бедствий» (Шатхийат, 154).

Дополнением к дерзким парадоксам Шибли могут послужить не столь часто цитируемые, но чрезвычайно интересные изречения его современника Абу Бакра ал-Васити, который, приехав из Ферганы, ненадолго поселился в Багдаде, а затем вернулся в Хорасан. Он также принадлежал к группе Джунайда и Нури, но его высказывания несут на себе отпечаток очень независимой личности. «Ему бы не помешало иметь чуточку милосердия» (Нафахат, 74), — замечает Ансари, охарактеризовав Васити как «наставника в *таухиде*» и «учителя Востока в науке аллюзий» (Нафахат, 175). В изречениях Васити отразились его полная изолированность от мира и абсолютная сосредоточенность на Господе. По его мнению, произнести формулу *Аллаху Акбар*, «Аллах велик» [более чем всё], во время свершения ритуала молитвы — «все равно что сказать: “Ты слишком велик, чтобы соединиться с Тобой в молитве или чтобы отделиться от Тебя, пропустив молитву”»; ибо отделение и единение не зависят от личной воли, они следуют путем, предопределенным в вечности» (Калабази, 144).

Всеохватывающее величие Бога, который учит человека молиться и обращается к человеку, прежде чем человек осмелится обратиться к Нему, явствует из каждого слова Ниффари⁴⁶. Этот иракский мистик, умерший в 965 г., оставил два сочинения, *Мавакиф* и *Мухатабат*, которые, по-видимому, тщательно изучались поздними суфиями. Не исключено, что даже Ибн ‘Араби черпал вдохновение в его смелых идеях. Ниффари описал *вакфа* («остановленный») — состояние, когда мистик слышал обращенные к нему слова Бога, которые ему надлежало записать во время или после данного ему откровения. Таким образом, все труды Ниффари представляются неким повторением опыта Мухаммада, диалога, в котором человек выступает как «конфидент» Бога (Nwya, 358) (как это описано у отца Нвийа, открывшего перед исследователями мистического опыта Ниффари совершенно новые перспективы). Идея подобного диалога между Богом и мистиком не была чужда и позднейшим суфиям, которые нередко утверждали,

что с ними говорил Бог. Интересно было бы сравнить мистический опыт Ниффари, запечатленный в его книгах, с весьма сходными переживаниями индомусульманского мистика Мир Дарда, описанными в его трактате 'Илм ал-китаб.

Изречения Ниффари парадоксальны. Они демонстрируют совершенный «выход из себя» мистика, который прошел через все завесы, отделяющие человеческое от божественного; в то же время они ясно свидетельствуют о том, что мистический опыт невыразим. В центре опыта Ниффари — молитва; Бог вновь и вновь учит его поминать Его, но мистик сознает невыполнимость этой задачи: «Мысли заключены в буквы, а воображение — в мысли; искреннее поминание Меня за пределами букв и мыслей и Мое имя за пределами поминания»⁴⁷. Бог хочет, чтобы раб неустанно поминал Его, но в то же время повелевает: «Не говори, ибо тот, кто может достичь Меня, не говорит»⁴⁸. Как же тогда следует совершать поминание? И в чем его значение? «Поминание Меня — это наилучшее из явленного Мною, и поминание Меня — это завеса»⁴⁹. Ибо поминание неотделимо от букв, а Ниффари «разоблачал идолопоклонство букве» (Nwyaia, 370) как раз тогда, когда мусульманский традиционализм становился все более приверженным букве и интеллектуализованным. Именно Ниффари говорил о *хиджаб ал-ма'рифа*, «завесе гносиса» (Nwyaia, 380), которая, какой бы неосознанной и тонкой ни была, может оказаться величайшей преградой между человеком и Богом.

Ниффари четко сформулировал теорию — возможно, известную мистикам и до него — о том, что молитва есть Божий дар: «Даяние принадлежит Мне: если бы Я не отвечал на твою молитву, Я бы не побуждал тебя стремиться к ней»⁵⁰. Эта идея распространена и в христианской традиции; наиболее известная ее формулировка принадлежит Паскалю: «Ты не искал бы Меня, если бы не находил Меня». Однако задолго до этого она стала краеугольным камнем мусульманской теологии молитвы и наиболее поэтично выражена Джалал ад-Дином Руми (см. гл. 3). Ниффари также ощущает, что Бог в божественном обращении всюду сопровождает человека своей любовью; это можно сравнить (как и сделал один современный комментатор) с метаморфозой «Небесной гончей»^{*} — Фрэнсиса Томпсона⁵¹.

В каком-то смысле конец X в. был периодом организации и консолидации суфизма. В это время во всех частях мусульманской импе-

^{*} Английский поэт XIX в. Фрэнсис Томпсон уподобляет Бога, «ужасного и возлюбленного», небесной гончей (*Hound of Heaven*), которой в конце концов покоряется тот, за кем она гонится.

рии возрастало политическое влияние различных шиитских групп. Начиная с 945 г. — года смерти Шибли — Ирак и его столица Багдад находились под контролем иранской шиитской династии Бувайхидов. В северной Сирии правила династия Хамданидов, также шиитская; некоторое время Алеппо, где собирались поэты, философы и музыканты, даже соперничал с Багдадом. Центральную Аравию в 930 г. завоевали карматы — экстремистская шиитская группа, имевшая столицу в Бахрейне и распространившая свое влияние вплоть до долины Инда (именно там, в Мультане, с ними, согласно традиции, вступил в контакт Халладж). В Северной Африке укреплялась власть шиитской династии Фатимидов; в 969 г. они завоевали Египет и установили там блистательное правление, которое продлилось два столетия.

Хорошо известно, что многие суфии — и просто благочестивые сунниты — испытывали к семье Пророка особые сентиментальные чувства, хотя и не исповедовали шиитские доктрины. Среди мусульман получил широкое распространение культ Али, которого считали важным звеном в духовной цепи передачи знаний (от Пророка к современным учителям). Почитали также *саййидов*, потомков Мухаммада по линии 'Али и Фатимы. Даже в наши дни в мусульманской Индии и в Пакистане некоторые саййидские семьи ставят себя выше простых мусульман; считается, что они окружены ореолом святости и передают *барака* (духовную силу, благословение), — отсюда их особый статус. Почитание семьи Пророка, *ахл ал-байт*, на позднем этапе стало очень важным аспектом народного суфизма.

Взаимоотношения между шиитской мыслью (в том виде, в каком она выкристаллизовалась в IX–X вв.) и возникшими примерно в то же время суфийскими теориями еще не вполне выяснены⁵². Однако некоторые суфийские учения о предвечном свете Мухаммада и о святости, в силу присущего им иерархического принципа, по-видимому, весьма близки шиитским теориям об имамате, о постепенной инициации адептов во все более глубокие сферы религиозного опыта, о разных уровнях духовного понимания. Мы уже упоминали, какую роль в формировании некоторых суфийских идей сыграл составленный Джа'фаром ас-Садиком комментарий к Корану. На более позднем этапе связь между двумя формами мусульманской духовности — шиизмом и суфизмом — проявилась в истории суфийского братства, возникшего в Ардабиле (северо-западный Иран): это братство вскоре превратилось из обычного суфийского ордена в центр шиитской пропаганды в Иране. Его деятельность в конечном счете привела к победе шаха Исмаила Сефевиды в 1501 г., и с этого времени шиизм стал официальной религией Ирана. Представляется симптоматичным, что как арабские, так и ранние европейские

источники называют сефевидского правителя «суфием» или «Великим суфием». Однако впоследствии суфизм и шиитская вера сочетались редко, и сейчас существует только несколько шиитских братств. Несмотря на то что в период формирования этих двух движений между ними существовали достаточно близкие отношения, позже суфии, как правило, поддерживали суннитов, а при поздних аббасидских халифах нередко выступали в защиту официальной суннитской веры (Molé, 86).

В период правления Аббасидов возникла потребность сформировать некоторые основные принципы умеренного суфизма, представить его «модель». Судьба Халладжа заставила суфиев задуматься о возможности преследований; но даже не будь этой трагической смерти, все равно возникло бы понимание того, что Путь должен стать приемлем и для людей, не способных ни дойти в своем мистическом опыте до той бездны, которая открылась Халладжу, ни когда-либо сравниться по трезвости ума с Джунайдом, по горению любви — с Нури, по парадоксальности речений — с Шибли. Учить прохождению Пути, сделать его понятным — хотя бы отчасти — образованным людям и показывать пример более широким кругам правоверных выпало на долю мистиков, подобных Ибн Хафифу аш-Ширази (ум. 982, в возрасте ок. 100 лет)⁵³.

Однако было бы неверно говорить о «примирении» между суфизмом и традиционализмом. Ибо суфии в целом всегда были столь же правоверными мусульманами, как и другие члены общины Багдада, Нишапура или Египта. Они не отвергали религиозный закон, но, наоборот, вносили в него дополнения, ужесточали требования к собственной личной жизни. Основная мистическая практика, такая, как *зикр* (постоянное поминание Бога), занимала лишь часть их времени. Многие суфии занимались обычным ремеслом, чтобы заработать на жизнь. Прозвища некоторых из них указывают на эти профессии: *сакати*, «мелочный торговец»; *халладж*, «чесальщик хлопка»; *нассадж*, «ткач»; *варрак*, «продавец книг» или «переписчик»; *каварири*, «стекольник»; *хаддад*, «кузнец»; *банна*, «каменщик». Некоторые работали постоянно, используя ничтожную толику заработка для себя и раздавая основную его часть другим суфиям — так, об одном человеке рассказывают, что он «скрывал свою святость под скромным обликом лудильщика» (Нафахат, 572). Другие оставляли свою изначальную профессию, достигнув славы мистического наставника, и привлекали к себе нескольких учеников. Третьи получали образование теолога, собирателя хадисов или юриста в одной из четырех правовых школ. Как бы то ни было, суфии считали необходимым доказать миру, что их принципы ни в чем не противостоят традиции, поэтому в последней четверти X в. почти одновременно на эту тему было создано несколько книг.

Старейшим авторитетом был Абу Наср ас-Саррадж из Туса в восточном Иране (ум. 988), чье сочинение *Китаб ал-лума' фи-т-масаввув* («Самое блистательное в суфизме») представляет собой превосходное изложение доктрин суфиев с включением многочисленных цитат из источников. Затронутые в книге проблемы изложены читателю очень ярко⁵⁴. Саррадж, учившийся некоторое время у Ибн Хафифа, достаточно близко знал великих учителей Пути, чтобы понять и правильно объяснить их речения и образ жизни. Его определения различных состояний и стоянок, приводимые им длинные цитаты из суфийских молитв и посланий, замечания о поведении суфиев дома и во время странствий и объяснения трудных выражений представляют огромную ценность для каждого, кто изучает суфизм, — хотя, по видимому, его книга не была столь популярна, как другие руководства по суфизму. Сам Саррадж достиг высокого уровня овладения мистической практикой. Согласно одному рассказу, как-то в холодный зимний вечер, разговаривая с друзьями о мистических проблемах, «шейх впал в “состояние”, лег лицом вниз на очаг и простерся перед Богом среди огня, не получив никакого увечья» (Нафахат, 283). Ал-Калабази (ум. 990, в Бухаре), почти современник Сарраджа, создал свою *Китаб ат-та'арруф*, пытаясь найти некий средний путь между традиционализмом и суфизмом⁵⁵. Его книга в целом написана несколько сухим языком юриста-ханафита и по сравнению с сочинением Сарраджа менее приятна для чтения. Однако она содержит ценный материал для изучения раннего суфизма. Эта книга — так же как и комментарии к ней — пользовалась большой популярностью в средневековой мусульманской Индии. Калабази приписывают и другое сочинение — комментарии к 222 хадисам Пророка. Суфии придавали большое значение изучению изречений Мухаммада, поскольку стремились во всем подражать его примеру и делать это как можно точнее.

В тот же период появилась и третья книга — обобщающий труд *Кут ал-Кулуб*, «Пища сердец»⁵⁶, Абу Талиба ал-Макки (ум. 996, в Багдаде). Хотя Макки считался последователем школы Салимиййа, его книга оказала значительное влияние на позднейших суфийских авторов. Газали во многом опирался на эту книгу, а цитаты из нее в более поздних источниках — в *Маснави* Руми и в средневековых индийских сочинениях — свидетельствуют о том, как широко она читалась.

Вскоре после создания этих трех теоретических книг о принципах и доктринах суфизма были предприняты две попытки описать суфиев так, как арабские историки делали это применительно к ученым, героям, филологам и проч., — т. е. разделив их на «классы», относящиеся к соответствующим периодам. Сулами (ум. 1021) назвал свою работу просто:

Табака́т ас-суфиййа, «Классы суфиев». Абу Ну'айм ал-Исфахани (ум. 1037) выбрал для своего десяти томного сочинения более романтическое заглавие: *Хилья́т ал-аулиййа*, «Орнамент святых»⁵⁷. Абу Ну'айм собрал всю доступную ему информацию о благочестивых людях и их деяниях, начиная с Пророка и его сподвижников: его книга — кладезь сведений, которыми, однако, нужно пользоваться с осторожностью. Но даже в теперешнем, не свободном от ошибок издании, она представляет собой незаменимый источник для изучения биографий ранних суфиев.

Из *Табака́т* Сулами черпали сведения многие позднейшие агиографы⁵⁸. Через полвека после его смерти книгу дополнил и перевел на персидский язык Абдаллах Ансари, главный святой Герата. Его перевод, в свою очередь, переработал и дополнил новыми сведениями в конце XV в. Джами, тоже житель Герата, в своей книге *Нафаха́т ал-унс*.

Сулами писал не только о жизни мистиков, но также о различных направлениях в суфизме, какими они сложились к его времени. Так, он заинтересовался группой *Маламатиййа* и посвятил ей особый трактат⁵⁹. Он проводил различие между традиционными мусульманами, *ахл ал-ма'рифа*, «гностическими», т. е. истинными суфиями, и *маламатиййа*, «людьми порицания», «теми, кто навлекает на себя порицание (*малама*)».

Идеал движения *Маламатиййа* сложился на основе концепции *ихлас*, «совершенной искренности». У Ансари иногда встречаются похвалы тому или иному человеку за его «совершенную *малама* и искренность» (Нафахат, 340). Мухасибии учил, что даже малейшая тенденция открыто проявить свое благочестие или свою религиозность обретала нарочито показной характер. Поэтому «люди порицания» намеренно навлекали на себя презрение окружающих, совершая неприличные и даже запрещенные законами поступки, — таким образом они сохраняли совершенную чистоту сердца и учились любить Бога бескорыстной любовью. В этом смысле очень типична история, рассказанная Джами: «Когда один из них входил в город, его приветствовала большая толпа, и люди хотели сопровождать великого учителя, но вдруг он стал прилюдно мочиться на дороге, что запрещено законом; тогда все оставили его и больше не верили в его высокий духовный уровень» (Нафахат, 264). Благочестивые *маламати* полагались на коранические слова о том, что Аллах любит людей, которые «не боятся порицающих» (Коран 5:54. — Перев. И. Ю. Крачковского). Возможно, в названии их учения содержится также намек на *ан-нафс ал-лаввама*, «душу, [себя] упрекающую», т. е. совесть, которая должна руководить человеком на всем протяжении религиозной жизни (Коран 75:2). Собственно говоря, эта идея не содержала в себе ничего но-

вого: М. Моле (Molé, 72–74) показал, что, например, первые сирийские христиане тоже имели тенденцию скрывать свои добродетельные поступки; рассказы о некоторых их святых, предпочитавших вести жизнь лицедея или канатоходца, чтобы не выставлять напоказ веру, сразу приводят на ум рассказы о *Маламатийи*.

Ал-малама тарк ас-салама, «порицать себя значит — отказаться от благополучия», — говорит Хамдун ал-Кассар, один из первых хорасанских суфиев, принявших этот образ жизни (Кашф, 67). Сулами представлял себе «людей порицания» укрытыми от грубого мира завесой ревности Бога: Он даровал им духовную личность, но не позволяет обычным людям увидеть это; судя по их внешнему поведению, они живут в отдалении от Бога, однако внутренне они пребывают в сладости единения с Ним. В этом смысле они предвосхитили образ «любящего» в персидской поэзии: этот персонаж обычно описывает себя как отвратительное существо, тем самым навлекая на себя ненависть «других», и никогда не раскрывает тайну своей страстной любви.

Живший спустя полвека после Сулами Худжвири более критичен по отношению к поведению приверженцев *маламати*, ибо даже в действиях тех, кто стремится вызвать порицание, он видит нечто от утонченного лицемерия; «Человек показной веры намеренно поступает так, чтобы снискать одобрение, в то время как *маламати* намеренно поступают так, чтобы оттолкнуть от себя людей. И у тех и у других мысли сосредоточены на роде людском и не выходят за пределы этой сферы» (Кашф, 6). Это, может быть, звучит жестоко, но, с точки зрения совершенного мистика, всякий интерес к реакции людей — позитивной или негативной — есть признак себялюбия, а следовательно, и несовершенства.

По мнению Джамии, *маламати* — искренний, *мухлис*, в то время как подлинный суфий — *мухлас*, «тот, кого сделал искренним (Бог)» (Нафахат, 10), т. е. он стал искренним не в результате какого-то действия, которое можно приписать ему самому. Но Джамии, писавший в середине XV в., гораздо яснее, чем его предшественники, видел проблему, связанную с поведением *маламати*. Проблема возникала, когда люди становились *маламати* или претендовали на то, что стали таковыми, не возлагая на себя бремени соответствующей практики: «Сейчас некая группа поощряет распушенность, небрежение Божественным законом и ересь, неумение вести себя и непочтительность — но *маламати* не были такими, они не проявляли неуважения к закону, их просто не заботило мнение людей об их служении Богу». Так жаловался Ансари уже в XI в. вскоре после выхода в свет книги Сулами, рассказывая о жизни Хамдуна ал-Кассара (Нафахат, 61). Джамии воспринял точку зрения Ансари и пошел дальше, противопоставляя «людей пори-

цания», которые тщательно соблюдали свои религиозные обязанности и сверх того втайне совершали множество благочестивых деяний, *каландарам*, странствующим дервишам, выполнявшим только абсолютный минимум религиозных обязанностей. В его описании *каландар* предстает менее ригористичным мистиком, наслаждающимся свободным образом жизни. На Западе *каландаров*, как правило, считают своего рода вольнодумцами, даже шарлатанами, не отличающимися глубокой религиозностью; однако, судя по свидетельству Джамии, все это не имеет никакого отношения к истинным *каландарам* (Нафахат, 15).

Сулами оказал влияние на последующие поколения главным образом как наставник и биограф. Через его ученика Насрабади мистическая цепь передачи знаний доходит до Абу Са'ида ибн Аби-л-Хайра — человека, которому ошибочно приписывают первые мистические четверостишия на персидском языке и который известен тем, что разработал первый, еще очень простой устав для своего суфийского братства (см. гл. 5). Линия духовного наследования соединяет Сулами и с ал-Кушайри (ум. 1074) — через тестя последнего Абу 'Али ад-Дакака. Кушайри предпринял еще одну попытку создать обобщающий трактат по суфизму⁶⁰. Его *Рисала*, «Послание», описывает учения и практику суфиев с точки зрения вполне сложившегося теолога-аш'арита. Аш'аритская богословская школа*, к которой принадлежал и Ибн Хафиф, процветала в Иране и в других местах при Сельджукидах. Написанная в 1046 г. *Рисала* Кушайри, вероятно, наиболее широко читаемый обзор теорий раннего суфизма; на Западе эту книгу начали изучать раньше, чем большинство других мусульманских трактатов по мистицизму. В некоторых отношениях *Рисала* напоминает *Китаб ал-лума'* Сарраджа: она начинается с коротких биографий суфиев, за которыми следуют главы, содержащие подробный разбор суфийской терминологии и мистических изречений. Кушайри написал и другие, более короткие трактаты, которые позволяют составить представление о его собственном духовном опыте, особенно о молитвенной практике⁶¹.

Одним из сподвижников Кушайри был Худжвири из Газни, посещавший его собрания и побывавший почти у всех влиятельных суфиев своего времени. Впоследствии он приехал в Лахор, столицу газневидской Индии, и умер там в 1071 г. Его гробница, которую называют святилищем Дата Гандж Бахша, расположена в Лахоре и до сих пор остается популярным местом паломничества⁶². Новация Худжвири состояла в том, что он написал свой трактат о суфизме — *Кашиф ал-*

* Аш'ариты — последователи ал-Аш'ари (873–935), одного из основоположников теоретического богословия — калама.

махджуб, «Снятие завесы со скрытого», на персидском языке, открыв новый период развития мистической литературы. *Кашф* — памятник раннеперсидского языка, достойный внимания благодаря яркости стиля, «входит в число надежных и знаменитых книг» (Нафахат, 316) и содержит много интересных сведений, которые редко можно обнаружить в других источниках. Хотя склонность автора к систематизации иногда заводит его слишком далеко, это сочинение представляет собой исключительную ценность и по подходу к материалу, и по объективности рассмотрения предмета.

Восточные провинции Ирана всегда гордились тем, что были плодородной почвой для склонных к мистицизму душ. Современником Кушайри и Худжвири был Абдаллах ал-Ансари (Кашф 06–1089), который подобно Худжвири написал часть своих трудов на родном персидском языке⁶³. Тот факт, что два столь разных по своим взглядам учителя, как Кушайри и Ансари, жили почти рядом в одно и то же беспокойное время, бесспорно свидетельствует о широте суфийского духа. Если Кушайри был приверженцем аш‘аритской богословской школы, которой покровительствовала правящая династия Сельджукидов, то Ансари принадлежал к суровой школе ханбалитов. Сейчас, пожалуй, уже не осталось исследователей, придерживающихся традиционной точки зрения на то, что ханбалитский ригоризм и мистические чувства взаимно исключают друг друга, — поскольку убежденным сторонником ханбалитов был не только Ансари, но и Абд ал-Кадир Джилани, основатель самого влиятельного мистического братства. Возможно, именно строгое следование внешней букве богоданного закона и глубокое уважение к Божественному слову позволили Ансари и его сподвижникам-ханбалитам достигнуть более глубокого понимания тайн откровения.

Когда Ансари был еще маленьким мальчиком, его отец, тоже мистик, оставил семью, чтобы присоединиться к своим друзьям в Балхе. В юности Ансари продолжал свои штудии в Герате и Нишапуре. Несколько раз он пытался совершить паломничество в Мекку, но осуществлению этого намерения препятствовала сложная политическая обстановка в восточных провинциях, сложившаяся в результате безвременной смерти в 1030 г. завоевателя северо-западной Индии Махмуда Газневидского, поддерживавшего халифа и мусульманских традиционалистов.

Хотя юный Ансари не добрался до Мекки, жизнь его радикально изменилась под влиянием встречи с выдающимся мистиком Харакани, произошедшей в 1034 г., незадолго до смерти этого учителя в возрасте восьмидесяти лет. Речения Харакани, сохранившиеся в *Тазкират ал-аулийа* и в других книгах, обладают колоссальной силой воздей-

ствия, но лишены какой бы то ни было учености или теологической систематичности. Этот безграмотный крестьянин, не умевший даже правильно произносить арабские слова (Нафахат, 336, 353), был типичным *увайси*, т. е. мистиком, которого инициировал не живой учитель, но могучий дух давно умершего суфия — в данном случае Байазид Бистами. Существуют легенды о духовной связи между этими двумя людьми: рассказывают, например, что Байазид ощущал аромат Харакани задолго до рождения своего духовного ученика (Маснави, 4:1802–1850) и что Харакани каждый вечер молился в Харакане, а потом таинственным образом переносился в Бистам, на расстояние примерно 1500 километров (речь идет о часто упоминаемом в агиографической литературе чуде «свертывания пространства»), молился там и вновь возвращался в родной город, где и совершал утреннюю молитву (Тазкират, 2:201).

Молитвы Харакани дышат пламенной любовью и томлением; в одной из них он клянется, что не отдаст свою душу ангелу смерти, ибо получил ее от Бога и вернет только Ему (Тазкират, 2:212). Томление по единению с Богом расплавляло его собственное существо; но Господь явился ему в сновидении после длительного периода бессонницы и сказал, что он напрасно томился на протяжении шестидесяти лет, «ибо Мы любили тебя в предвечности вечностей» (Тазкират, 2:253). Харакани был уверен, что воскреснет вместе с мучениками, ибо был «пронзен мечом томления по Тебе» (Тазкират, 2:229).

Этот требовательный учитель-энтузиаст явился причиной душевной перемены, пережитой Абдаллахом ал-Ансари и побудившей его начать писать свои комментарии к Корану, к несчастью оставшиеся незаконченными. Приход сельджуков в восточный Иран в 1041 г. навлек бедствия и на Ансари; он подвергся преследованиям, долгие годы жил в жестоких лишениях и претерпел много страданий от властей, утверждавших аш'аритскую теологию. Великий вазир Низам ал-Мулк даже выслал его из Герата в 1066 г., но вскоре разрешил вернуться обратно. Некоторое время спустя сам халиф оказал почет знаменитому оратору и влиятельному проповеднику, чья слава распространилась по всему Герату. В старости Ансари потерял зрение и провел последние восемь лет жизни во тьме, под угрозой нового изгнания. Он умер в Герате 8 марта 1081 г.

Продуктивность Ансари поразительна — особенно в свете тех страданий, которые он претерпел на своем жизненном пути. Среди огромного количества книг, написанных им как на арабском, так и на персидском языке, выделяется трактат *Маназил ас-са'ирин*, «Стоянки на Пути», к которому было составлено несколько комментариев⁶⁴.

Мистик из Герата также перевел *Табакат* Судами на свой родной диалект персидского языка. Однако, несмотря на то что он написал много работ по теории суфизма, наибольшее восхищение всегда вызывала самая маленькая из его книг: *Мунаджат* («Моления»). Это молитвенник, в котором Ансари изливает свою любовь к Богу, свое томление и высказывает свои мысли, написан рифмованной персидской прозой, перемежающейся стихами, простым и мелодичным языком⁶⁵. Эта книга — подлинный *vade mecum* (путеводитель) для каждого, кто хочет обрести поддержку, когда в одиночестве предается медитации.

Изменение акцентов во взглядах суфиев и в стилистике их самовыражения ярче всего видно при сравнении *Мунаджата* Ансари с другой маленькой книжкой, в которой проза также перемежается со стихами и которая написана в том же городе Герате (но на 400 лет позднее) автором, переработавшим агиографическую книгу Ансари и в значительной мере опиравшимся на своего предшественника. Речь идет о *Лав'их* Мауланы Джами. Эта книга стала одним из самых широко читаемых руководств по учениям поздних суфиев — но как далек ее интеллектуально-рационалистический подход к божественной истине, ее помпезные, технизированные описания абсолютной экзистенции и относительного бытия от пылкой серьезности и простоты молитв Ансари!

В то самое время, когда Ансари подвергался гонениям со стороны сельджукских властей, другой мистик сотрудничал с их режимом и даже поддерживал его своими сочинениями. Это был Абу Хамид ал-Газали, аш'аритский теолог, позднее ставший мистиком, которого часто называли величайшим мусульманином после Мухаммада. Рассказанная Джами история дает представление о том, сколь высоко ценили Газали в наиболее умеренных суфийских кругах: «После того как суфийскому наставнику из Северной Африки, Абу-л-Хасану аш-Шазили (ум. 1258), было во сне видение: Пророк превозносил себя и Газали перед Моисеем и Иисусом... он повелел наказать тех немногих, кто не поверил ему, и следы кнута оставались на их телах до самой смерти» (Нафахат, 373).

Газали родился в Тусе, около нынешнего Мешхеда, в 1058 г., через три года после того, как Сельджукиды укоренились в Багдаде. Его жизнь была тесно связана с судьбой этой династии, власть которой в последующие годы распространилась на весь Иран и часть восточной Анатолии. Абу Хамид вместе со своим младшим братом Ахмадом прошел обычный курс теологического обучения; из всех учителей наибольшее влияние на него оказал ал-Джувайни, по прозвищу *имам ал-харамайн*, «Имам двух священных городов» (ум. 1083). Вазир Ни-

зам ал-Мулк назначил Газали преподавателем мадраса Низамийа в Багдаде. Будучи страстным приверженцем аш'аритской теологии, вазир основывал учебные заведения нового типа (*мадраса*) по всей территории Сельджукидской державы. Они были предназначены для обучения теологов и послужили образцом для позднейших учебных заведений мусульманского мира.

Мадраса в столице халифата Багдаде была, несомненно, важнейшей из открытых Низам ал-Мулком школ. Поэтому, когда успешно преподававший там Газали — после убийства вазира в 1095 г. — покинул свой пост, чтобы вступить на духовный путь, это произвело ошеломляющее впечатление на его коллег. После долгих путешествий, приведших его в Сирию, Иерусалим и, возможно, в Египет, Абу Хамид вернулся домой к своей семье и снова занялся преподаванием в родном городе Тусе. Там он и умер в декабре 1111 г.⁶⁶ Как и любой из его коллег, Газали оставил обширное литературное наследие; его книги охватывают самые разные области знания, но главной сферой его интересов была теология и ее соотношение с философией. К счастью, мы располагаем его духовной автобиографией, написанной после обращения — *Ал-мункиз мин ад-далал*, «Избавляющий от заблуждения» — и многократно переводившейся на западные языки⁶⁷. Ее даже сравнивают с «Исповедью» Августина, хотя она и не сообщает ничего о предшествовавшей обращению внешней жизни автора. В ней скорее описаны его попытки разобраться в различных интеллектуальных течениях, с которыми он столкнулся в период своего обучения и во время преподавания в мадрасе. Газали изучал труды философов, которые под влиянием греческой мысли разрабатывали логические приемы научных дискуссий, но творчество которых, по мнению правоверных, не укладывалось в рамки традиционного ислама. Сочинения Газали, в которых отвергались философские доктрины, были, в свою очередь, отвергнуты величайшим арабским комментатором Аристотеля Аверроэсом (ум. 1198). Некоторые работы Газали даже использовались христианами-теологами в их борьбе против школы Аверроэса.

Главный источник опасности для Сельджукидов Низам ал-Мулк и Газали видели в движении исмаилитов — ответвлении шиитской мысли, утвердившемся в различных областях Среднего Востока. Египтом все еще управляли фатимидские халифы. При жизни Газали, в 1094 г., когда в Египте шла борьба за престолонаследие, лидер исмаилитов перс Хасан Саббах принял сторону Низара, младшего сына фатимидского халифа. В результате Низар основал теократическое исмаилитское государство с центром в горном замке Аламут около Казвина (Иран), представлявшее угрозу для мусульман-традиционалистов, а впоследствии

и для крестоносцев. Низам ал-Мулк пал жертвой одного из учеников Хасана Саббаха, известных на Западе под именем ассасинов, «убийц». Газали написал несколько трактатов против *батинитов*, «людей, ищущих сокровенный смысл (Корана)» (так называли исмаилитов), и в автобиографии еще раз попытался объяснить, какая опасность заключается в исмаилитской системе, особенно в доктрине о непогрешимости духовного руководителя мусульман — имама, — которая представлялась ему весьма опасной для суннитской общины.

Недовольство Газали вызывали также и его коллеги, теологи и юристы-богословы, — т. е. та образованная элита, которая практически управляла жизнью мусульман, ибо интерпретировала божественный закон. Их озабоченность исключительно внешней стороной закона всегда была объектом критики со стороны благочестивых людей, особенно суфиев. Сугубо мирской образ жизни этой элиты и ее обширные связи с правителями восстанавливали против нее всех тех, кто реально ощущал опасность окостенения боговдохновенного слова под коркой легалистского формализма и искал пути интериоризации религии. Газали писал: «Столь сведущие в бракоразводных процессах, они ничего не могут сказать о более простых сторонах духовной жизни, таких как значение искренности по отношению к Богу или упования на Него»⁶⁸. Хорошо знакомый со всеми аспектами мусульманской интеллектуальной жизни и многократно доказавший свое мастерство в философской и логической аргументации в защиту традиционного ислама, Газали в конце жизни обратился к мистицизму. Возможно, это была реакция на столь долго владевший им скептицизм, а возможно, к мистическим исканиям его побудило внезапное обращение. Как бы то ни было, характерно, что изначально Газали подошел к мистицизму путем интеллектуальных исканий. Он рассказывает об этом так: «Познание было для меня легче, чем деятельность. Я начал с чтения их книг <...> и добился полного интеллектуального понимания их принципов. Потом я осознал, что главное в их учении может быть постигнуто только путем личного опыта, экстаза и изменения (собственного) характера»⁶⁹. Мы можем понять этот переход к «гносису от агностицизма» и согласиться с тонким замечанием Темпла Гарднера: «Бог был спасен для него от его же разрушительного агностицизма опытом мистического “прыжка”, его собственным *ми‘раджем*»⁷⁰. И не важно, что мы не знаем ни имени его мистического наставника, ни имени того суфия, к которому восходит его цепь инициации, Мы только знаем, что пережитый Газали опыт побудил его создать величайшее сочинение — *Ихйа’ ‘улум ад-дин*, «Воскрешение наук о вере» (обобщающий труд в сорок глав по числу дней терпения и испыта-

ния, которые начинающий мистик обязан провести в уединении). Число «сорок» также употреблялось как синоним понятия «множество» и вызывало в воображении мусульманина почти бесконечный ряд ассоциаций; поэтому обычай составлять сборники из сорока *хадисов* (*арба'ин*) или сорока благочестивых высказываний был широко распространен в странах ислама. Мне представляется типичным для образа мыслей Газали, что центральная часть книги, 20-я глава, посвящена центральной фигуре ислама — пророку Мухаммаду⁷¹.

Первая из четырех частей *Ихйа'* озаглавлена *'Ибадат*, «Проблемы богопочитания и богослужения»; она открывается главой о знании, но дальше трактует в основном вопросы ритуала — чистоты, молитв, благочестивых деяний и проч. Каждому предписанию предшествует стих из Корана и хадис Пророка, затем оно разъясняется примерами из практики первых правоверных и ранних суфиев. Вторая часть книги рассматривает «обычай» и в большей мере опирается на сведения, изложенные в *адабе* — книгах о том, как следует есть и пить, вести семейную жизнь и т. п. Современному западному читателю может показаться, что подобные вопросы не имеют отношения к вере, однако с исламской (как и с иудейской) точки зрения они в такой же мере подлежат религиозному регулированию, как и акты богопочитания. Ибо человек в каждый миг своей жизни должен чувствовать, что он находится в присутствии Бога, даже когда занят самыми «мирскими» делами; он должен быть готов предстать перед Господом и любой миг своей жизни.

После центральной главы о Пророке и его высоких свойствах следует третья часть книги («Вещи, ведущие к разрушению») и последняя, четвертая часть («Вещи, ведущие к спасению»). Эта последняя часть более всего соответствует тому, что следует ожидать от писателя-мистика: в ней рассматриваются различные стоянки и состояния путника, такие как нищета и отречение, терпение и благодарность, любовь и томление. Именно здесь мы находим самые прекрасные пассажи книги, которая написана ясным стилем с простой, логичной аргументацией. В главе «Любовь и томление» Газали отчасти описал свой собственный мистический опыт на нескончаемом и уводящем во все более глубокие бездны Пути к Богу.

Всю *Ихйа'* можно назвать подготовкой человека к смерти. Последняя глава посвящена смерти, устрашающей и прекрасной в одно и то же время; смерть страшит, потому что она переносит человека в присутствие сурового судии в день Страшного суда, который может стать началом вечно длящегося наказания; и в то же время она желанна, ибо переносит любящего в присутствие извечного Возлюбленно-

го и тем разрешает томление его души, которая наконец обретает вечный мир. Все, чему Газали учит в предыдущих тридцати девяти главах, должно помочь верующему прожить отпущенный ему земной срок в соответствии со священным законом, не придерживаясь исключительно его буквы, но понимая глубинное значение заповедей и придавая всей своей жизни сакральный смысл — чтобы быть готовым к встрече с Господом в любой момент.

Это учение — союз мистицизма и закона — сделало Газали самым влиятельным теологом средневекового ислама⁷². Чтобы вполне оценить значение наследия Газали, необходимо помнить, что за время его жизни появились первые ростки суфийской теософии; некоторые мистики стали больше интересоваться гностическим знанием, чем практическим образом жизни, которому учили ранние суфии. Поскольку Газали признавал опасность эзотерических и гностических течений в исламе (он доказал это, выступая против теорий исмаилитов) и в то же время презирал косность и педантизм ученых-богословов и юристов, он предложил в своей книге срединный путь — «жить истинами веры и поверять эти истины суфийским опытом»⁷³.

Газали придавал первостепенное значение жизни сердца, и его метод, приведший эту жизнь в строгое соответствие с законом и с теологически разумным подходом, заставил даже теологов-традиционалистов всерьез отнестись к суфийскому движению. В результате умеренные суфийские взгляды постепенно начали окрашивать жизнь большинства простых мусульман. С другой стороны, борьба Газали против эллинистических влияний и в той или иной мере неоплатонической философии, вероятно, способствовала тому, что на какое-то время эти течения были отвергнуты мусульманами. Однако одновременно они кристаллизовались и вновь вошли в обиход в суфийской теософии столетие спустя после смерти Газали.

Среди множества нерешенных проблем, касающихся наследия Газали, одна из наиболее озадачивающих связана с трактатом *Мишкат ал-анвар*, «Ниша света», занимающим особое место во всем комплексе его сочинений. Ее можно рассматривать как свод представлений, которые совершенный мистик «исповедует втайне между собой и Аллахом и о чем он никогда не упоминает — кроме как в кругу своих ближайших учеников»⁷⁴. В этой книге Газали достигает почти «гностических» высот мистических размышлений, трактуя коранический стих о свете (Коран 24:35) или хадис о семидесяти тысячах завес света и тьмы, отделяющих человека от Бога. В своей четырехчастной классификации он, не колеблясь, помещает большую часть благочестивых традиционалистов за «завесами тьмы, смешанной со светом», в то вре-

мя как даже некоторые философы пребывают, по его мнению, за «завесой чистого света». В *Мишкат ал-анвар* изложена высокоразвитая метафизическая теория света, согласно которой Бог есть Свет; многие поздние мистики предпочитали опираться на эту книгу Газали, а не на его трактат *Ихйа' улум ад-дин*.

Ни один из средневековых исламских мыслителей не привлекал к себе такого интереса западных ученых, как Газали. На западных языках существует множество переводов его трудов. Споры о характере мировоззрения Газали ведутся десятилетиями. Был ли он субъективистом или правоверным членом мусульманской общины, разделявшим общепринятые трактовки религиозных фактов? Как можно объяснить его противоречивые трактовки некоторых проблем философии и теологии? До какой степени он был искренен в своем обращении к мистицизму? В последние годы были исследованы многие аспекты его учения, но еще немало остается сделать.

Будет ли Газали и дальше внушать восхищение, отразившееся в видении Шазили? Многие западные ученые разделяют это восхищение, хотя и высказывают его в более мягкой форме. А может, нам придется согласиться с критикой отца Анавати: «Сколь бы блестящими ни были его достижения, они не смогли предотвратить тот процесс окостенения, который через два или три столетия заморозил мусульманскую религиозную мысль»⁷⁵. А может быть, величие Газали само по себе стало причиной «окостенения» умеренного ислама?

3. ПУТЬ

ОСНОВАНИЯ ПУТИ

Мистики всех религиозных традиций, описывая различные ступени приближения к Богу, охотно прибегали к образу Пути. Христианское трехчастное деление мистического опыта на *via purgativa*, *via contemplativa* и *via illuminativa** в какой-то мере совпадает с исламскими понятиями *шари'а*, *тарика* и *хакика*.

Тарика, «тропа, путь», по которому идет мистик, определялся как «тропа, ответвляющаяся от *шари'а*, ибо главная дорога называется *шар'*, а отходящая от нее тропа — *тарик*». Эта этимология показывает, что суфии считали путь мистического обучения ответвлением от большой дороги богоданного закона, шариата, по которой, как считается, должен идти каждый мусульманин. Ни одна тропа не может существовать без главной дороги, от которой она ответвляется, никакой мистический опыт не может быть обретен, если в первую очередь должным образом не выполняются обязательные предписания *шари'а*¹. Однако тропа мистика, *тарика*, гораздо уже главной дороги, по ней труднее идти, и она ведет адепта, именуемого *саликом*, «странником», в *сулук*, «странствие», через различные «стоянки», *макам*, — пока он раньше или позже не достигнет своей цели, совершенного *таухида*, экзистенциального признания единства Бога.

В подтверждение этой концепции трехчастного пути к Богу обычно ссылаются на хадис, приписываемый самому Мухаммаду:

* Путь очищения, путь созерцания, путь просветления (лат.).

«*Шари'а* — это мои слова [*аквали*], *тарика* — это мои действия [*а'мали*], а *хакика* — это мое внутреннее состояние [*ахвали*]». *Шари'а, тарика* и *хакика* взаимозависимы:

Закон без истины — одна видимость, а истина без закона — лицемерие. Их соотношение можно сравнить с отношениями тела и духа: когда дух покидает тело, живое тело превращается в труп, и дух исчезает подобно ветру. Мусульманское исповедание веры включает и то и другое; слова «Нет Бога, кроме Аллаха» — это истина, а слова «Мухаммад — пророк Аллаха» — закон, Всякий, кто отрицает истину, — неверный, а всякий, кто отвергает закон, — еретик (Кашф, 383).

«Поцеловать порог *шари'а*»² было первой обязанностью всякого, кто хотел вступить на мистический путь. Поэты в своих стихах и мистики в афористичных речениях часто обращались к различным аспектам этих трех уровней (иногда ставя на место *хакика*, «истины», *ма'рифа*, «гносис»). Турки, например, говорят:

Шари'а: твое есть твое, а мое — мое.

Тарика: твое есть твое, а мое — тоже твое.

Ма'рифа — нет ни моего, ни твоего.

Это означает, что, следуя по Пути (*тарика*), мистик должен практиковать *шар'*, т. е. предпочитать других себе, но на стадии единения различие между «твоим» и «моим» исчезает в божественном единстве.

Определив эти три главные сферы религиозной жизни, мистики начали анализировать различные стадии и стоянки, через которые должен пройти странник на своем пути. Они проводили различие между *макам*, «стоянкой», и *хал*, «состоянием». «Состояние есть нечто, что Бог ниспосылает в сердце человека, и он не в силах ни оттолкнуть это, когда оно приходит, ни привлечь вновь, когда оно уходит» (Кашф, 181). Руми облек ту же мысль в более поэтичную форму:

Хал подобен снятию чадры с прекрасной невесты,

а *макам* — это как первая брачная ночь [шаха] (Маснави, 1:1435).

Макам — это длительная стадия; человек достигает ее в какой-то мере своими собственными усилиями. Она относится к категории деяний, в то время как *состояние* есть дар благодати. *Макамат*, «стоянки», суть различные стадии, через которые путник проходит в своей аскетической и морально-психологической дисциплине. Предполагается, что он должен полностью выполнить все обязанности, соответствующие той или иной стоянке. Например, на стоянке почтения он уже не будет вести себя так, как если бы все еще находился на стоянке покаяния; он также не должен покидать стоянку, на которой пребывает,

пока не выполнит все соответствующие требования. Состояния, которые на него нисходят, проявляются по-разному, в зависимости от того, на какой стоянке он в данный момент «живет»: так, *кабд* («сжатие») на стоянке бедности отличается от *кабд* на стоянке упования.

У теоретиков мистицизма нет единого мнения относительно того, может ли состояние быть воспринято и сохраняться в течение какого-то времени или же это — преходящее переживание. Они также расходятся в классификации стоянок и дают разное описание некоторых видов мистического опыта (относимых то к стоянкам, то к состояниям). Не всегда есть ясность относительно последовательности прохождения стоянок, ибо эта последовательность варьируется в зависимости от способностей адепта; Божественная воля может изменить стоянки или даровать путнику какое-то состояние без видимой причины.

В трех ранних классификациях указана разная очередность стоянок.

Зу-н-Нун говорит о вере, страхе, почитании, покорности, надежде, любви, страдании и близости; последние три стоянки он характеризует как смятение, бедность и единение (Хилйат, 9:374).

Классификация его младшего современника персидского мистика Йахьи ибн Му‘аза более близка к общепризнанной: покаяние, аскетизм, упокоение в Божьей воле, страх, томление, любовь и гносис (Хилйат, 10:64).

А еще более молодой современник Йахьи, мистик из Ирака Сахл ат-Тустари, так определяет порядок стоянок: ответ на зов Бога, обращение к Нему, покаяние, прощение грехов, уединение, стойкость, медитация, гносис, общение, избрание и дружба (Ихйа, 4:43).

Руководства по суфизму перечисляют и другие стоянки, но главными всегда остаются покаяние, упование на Бога и нищета; они ведут путника к удовлетворению, к разным степеням любви или к гносису — в зависимости от его душевных склонностей. Чтобы ступить на духовную тропу, адепт, называемый *муридом*, «решившимся (вступить на Путь)», нуждается в руководителе, который вел бы его через различные стоянки и указывал бы путь к цели. *Ад-дин насиха*, «религия [состоит в давании хороших] советов», — таков был хадис Пророка, особенно ценимый мистиками, которые видели в постоянном наблюдении наставника за учеником *conditio sine qua non** истинного продвижения по пути; хотя идеал *шайх ат-тарбийя*, духовного руководителя, следящего буквально за каждым вздохом *мурида*, сложился далеко не сразу. Один поздний мистик даже сравнил мистического наставни-

* Необходимое условие (лат.).

ка (по-арабски он назывался *шайх*, по-персидски — *пир*) с Пророком (ибо в хадисе говорится, что «шейх среди своих учеников подобен Пророку среди своего народа»: «Все пророки приходили открыть людям глаза, дабы они увидели свои пороки и совершенство Бога, свою слабость и могущество Бога, свою несправедливость и справедливость Бога... И цель шейха тоже состоит в том, чтобы открыть глаза своим ученикам» (Нафахат, 441). Прежде чем приступать к обучению мистическим методам и практике, наставнику надлежало испытать ученика и выяснить, действительно ли тот хочет и способен претерпеть ожидающие его на Пути трудности. Новичку иногда приходилось целыми днями стоять у дверей шейха, и бывало, что поначалу с ним обращались очень грубо. Обычно требовалось три года для того, чтобы адепт мог быть формально принят в число учеников того или иного шейха: один год он служил людям, один год — Богу и один год испытывал свое сердце.

Существовало множество способов обуздания гордыни будущих суфиев. Если их заставляли просить милостыню (что навлекало на них многочисленные попреки людей), то делалось это не с намерением получить материальную выгоду от их попрошайничества, но исключительно ради дисциплины. У Шибли, который когда-то был высокопоставленным правительственным чиновником, в конце концов вырвались слова: «Я почитаю себя самым низким из Божьих творений» (Кашф, 359), — и только услышав эту фразу, Джунайд сделал его своим учеником.

Хорошим примером подобного отношения может послужить история, которую рассказывают о Маджд ад-Дине Багдади, жившем в XII в.:

Когда он поступил в услужение к шейху, его заставили работать «в месте омовения», т. е. убирать отхожие места. Его состоятельная мать, врачевательница, попросила учителя избавить нежного мальчика от этой работы и послала ему двенадцать рабов-турок, чтобы они производили уборку. Но шейх ответил: «Вы сами врачуете, подумайте, если бы у вашего сына было воспаление желчного пузыря, разве я должен был бы давать лекарство рабу-турку, вместо того чтобы дать его вашему сыну?» (Нафахат, 424).

Возможно, ученик не прошел бы через все испытания, если бы у него не было абсолютного доверия к учителю. Существовало и по сей день существует правило, что ученика и учителя должно связывать некое душевное родство. Многие суфии годами странствовали по исламскому миру в поисках *пира*, которому могли бы всецело подчиниться; да и некоторые шейхи не принимали нового ученика, если не видели его имени записанным на скрижали судеб среди имен

их последователей (Нафахат, 538). Разве Пророк не сказал, что джинны подобны воинам — те, кто хорошо знает друг друга, становятся друзьями?

После того как адепт проведет три года в служении, его могут счесть достойным получения *хирки*, рубища, «отличительного знака взыскующего в суфизме» (Кашф, 45). Установление связи между учеником и учителем формально выражалось в трех вещах: в дарении ученику *хирки*, в сообщении ему формулы *зикра* (поминания) и в *сукбат* — совместном богослужении и обучении (Нафахат, 560). В суфийском обычае дарения *муриду* рубища сохранились древние представления о символическом значении одеяния. Облачаясь в одежду, которую носил или к которой хотя бы прикоснулся учитель, ученик получал что-то от *барака*, мистико-магической силы шейха. Поздний суфизм знает два типа *хирки*: *хирка-и ирада*, получаемое от учителя, которому ученик поклялся в верности, и *хирка-и табаррук*, «рубище благословения», получаемое *муридом* от других наставников (у которых он временно жил или которых посещал во время своих странствий), если те сочтут его достойным какой-то части своей *барака*. *Хирка-и ирада* дается ищущему только его истинным духовным наставником, который несет ответственность за продвижение своего ученика по Пути.

Хирка обычно бывала темно-синего цвета. Синяя одежда практична в странствиях, поскольку на ней почти не заметна грязь, и в то же время ее цвет, цвет траура и скорби, символизирует отказ суфия от мира и всего мирского. В персидской поэзии фиалку часто сравнивали с суфием, который сидит, склонив голову на колени и предаваясь медитации, скромно укутанный в свое темно-синее одеяние среди сияющих всеми красками садовых цветов. В более поздние времена некоторые мистики выбирали для своей одежды цвета, соответствовавшие достигнутой ими мистической стоянке (Corbin, 166); эпитет *сабзпуш*, «носящий зеленое», всегда прилагался к тем, кто живет на самом высоком духовном уровне — будь то ангелы, Пророк или величайший из мистических наставников Хидр (ср. 28, 52).

Самому рубищу, конечно, часто приписывали мистическое значение; нередко суфии специально предостерегали, чтобы они не придавали чрезмерной важности своему шерстяному облачению; «Чистота (*сафа*) — это дар Божий, тогда как шерсть (*суф*) — одеяние животных» (Кашф, 48). Некоторые суфии изобретали сложные правила зашивания и штопанья *хирки*, спорили, следует ли пользоваться тонкой или грубой ниткой, а для некоторых из них эти вещи обретали такую важность, что другие мистики обвиняли их в идолопоклонстве *хирке*.

Мистическую трактовку дервишеского одеяния мы находим, например, в одном изысканном изречении Худжвири:

Его ворот — прекращение общения [с людьми], его два рукава — соблюдение [религиозного закона] и воздержание, его два вставных клина — нищета и чистота, его пояс — усердие и созерцание, его подрубочный шов — спокойствие в [божественном] присутствии, и его кайма — пребывание в жилище единения (Кашф, 56).

Послушник, вошедший в число учеников шейха, становится для него «подобным сыну»; даже больше того, он считается частью учителя, ибо, как сказано в хадисе, «сын есть часть отца». Часто повторяют, что шейх помогает ученику родить истинное «сердце» и вскармливает его духовным молоком, подобно матери.

Суфии всегда сознавали опасности духовного пути и потому предоставляли шейху почти безграничную власть. «Когда у человека нет шейха, его шейхом становится Сатана», — сказано в хадисе. Ведь сатанинские происки многообразны: *мурид* даже может испытать чувство подъема и успокоения в результате некоего переживания, которое на самом деле было ему внушено его низшим «я» или вводящей в заблуждение посторонней силой. Поэтому обязанность шейха — следить за учеником и в случае необходимости возвращать его на правильный путь:

Тому, кто странствует без руководителя,
потребуется двести лет на двухдневное путешествие (Маснави, 3:588).

Можно читать все руководства на протяжении тысячи лет, но без руководителя ничего не будет достигнуто (Диван Эмре, 514).

Учитель непрерывно следит за духовным развитием своего ученика, особенно во время сорокадневной медитации послушника (*ар-ба'ин*, *чилла*), которая очень рано стала обязательным этапом на суфийском пути (прообразом этого обычая, по словам Худжвири, послужил сорокадневный пост Моисея, когда тот надеялся получить видение от Бога, как рассказывается в Коране 7:142). Шейх истолковывает сны и видения ученика, читает его мысли и таким образом следит за каждым шагом в его сознательной и подсознательной жизни. Уже в первые века суфийского движения высказывалась идея о том, что в руках учителя *мурид* должен быть пассивен, как труп в руках обмывателя трупов. Газали, самый влиятельный теоретик умеренного суфизма, живший в конце XI в., также считал, что необходимо полное и абсолютное послушание ученика — даже если шейх не прав: «Пусть он (ученик) знает, что польза, которую он извлечет из ошибки своего шейха, если тот ошибается, превысит пользу, которую он извлечет

из собственной правоты, если окажется прав»³. Позднее такой подход привел к опасным последствиям и послужил одной из причин разочарования мусульман-модернистов в суфизме. Но изначально породившие этот подход намерения были искренними: считалось, что учитель должен действовать подобно врачу, ставя диагноз и исцеляя болезни и изъяны человеческой души. Образ учителя (часто отождествляемого с истинным мистическим Возлюбленным), который, как врач, исцеляет сердце любящего, встречается в персидской поэзии на протяжении столетий.

Посещения учителя — религиозный долг ученика (Нафахат, 115), ибо у учителя он может найти то, чего не найдет ни в каком другом месте. Служить же учителю — это величайшая честь, которой может похвастаться ученик, даже если речь идет всего лишь о том, что он «чистил отхожее место Джунайда в течение тридцати лет» (Нафахат, 222). Уже одна только встреча с великим шейхом сразу же переводила человека в более высокий духовный ранг (Нафахат, 115).

Обретя учителя, которому он вполне доверял, *мурид* мог надеяться на продвижение по стоянкам Пути. Шейх учил его, как вести себя в каждом состоянии сознания, и предписывал периоды затворничества, если считал это необходимым, Суфии хорошо знали, что методы воспитания не могут быть одинаковыми для всех, и от настоящего мистического наставника требовалась большая психологическая проницательность, чтобы распознавать наклонности и характеры *муридов* и соответственно строить их обучение⁴. Шейх даже мог на время вывести ученика из его сорокадневного затворничества — например, потому что тот был еще духовно слишком слаб или потому что мистический экстаз мог произвести на него чересчур сильное впечатление. Сорокадневное затворничество мурида требовало глубокого изменения в сознании, и некоторые суфии-теоретики понимали, как и всякий истинный шейх, что для людей слабых такое длительное уединение могло стать скорее источником опасности, нежели средством духовного развития. Если *мурид* больше склонен сосредоточиваться на себе, чем на Боге, или если он подвержен страстям и легко впадает в нервозность или гнев, то, может быть, его лучше поместить в общество других людей⁵, полагаясь на взаимное влияние и благие примеры (Лума, 207).

Считается, что ученик должен воспринимать темную комнату, в которой он проводит дни затворничества, как гробницу, а свое одеяние как саван (Нафахат, 418). Мистики часто удалялись от мира, чтобы предаваться медитации, и стяжали похвалу, если ко времени своей смерти успевали совершить тридцать или сорок *чилла*. Иногда они

строили специальную *чиллахану*, место затворничества, которое могло даже находиться под землей (Нафахат, 325), — недалеко от центра братства или в благословенном месте поблизости от него.

Мистический путь иногда описывали как ведущую в небеса лестницу, по которой *салик* медленно и терпеливо взбирается ко все более высоким уровням мистического опыта. Но мистики знали, что существует и другой способ достижения этих высших уровней — *джазба* («экстаз»), одно-единственное духовное переживание, которое может возвысить человека до состояния экстаза и единения с Богом. Однако, как правило, прозвище *маджзуб*, «одержимый», давалось людям психически неуравновешенным, в каком-то смысле выбитым из нормального образа жизни потрясшим их шоком «снятия завесы». Источники часто описывают таких «одержимых» людей: они кажутся совершенно потерянными и погруженными в божественное единение; их глаза подобны «двум чашам, наполненным кровью» (Нафахат, 479); они вызывают страх, а иногда и шокируют окружающих своим поведением.

Не следует забывать еще об одной категории суфиев, претендовавших на то, что они следуют по Пути без формальной инициации. Их называли *увайси*, в память о современнике Пророка Увайсе ал-Карани, жившем в Йемене. Правда, некоторые склонные к легализму мистики придерживались мнения, что даже Увайс был «духовно» иницирован Пророком, несмотря на разделявшее их расстояние, ибо в суфийских кругах получение инициации от невидимого учителя или давно умершего святого считалось делом вполне возможным. Так, Харакани был направлен на Путь духом Байазида Бистами, а 'Атгара вдохновил дух Халладжа. Суфии верили, что дух святого продолжает жить и активно участвовать в делах мира, являясь в снах или наставляя ищущего на его Пути, — ибо «друзья Бога не умирают». Поздние суфии — в частности, члены братства накшбандиййа — практиковали сосредоточение на «духовной реальности» великих учителей, чтобы набраться сил для собственных мистических поисков.

Считалось, что существует также возможность получения инициации не от наставника-человека, но из высшего источника — от Хидра, которого отождествляли с таинственным сподвижником Моисея, упомянутым в Коране (18: 60–82). Хидр — святой покровитель путешественников — обладал бессмертием, так как выпил воду жизни. Мистики иногда встречали его в своих странствиях; он их воодушевлял, отвечал на вопросы, спасал от опасности, а в особых случаях дарил *хирку*, и такая *хирка* признавалась как знак прохождения инициации. Люди, получившие *хирку* от Хидра, считались непосред-

ственно связанными с высшим источником мистической инспирации. Одним из тех, кто претендовал на подобную честь, был теософ Ибн 'Араби (ум. 1240).

Мистический путь *мурида* долг и труден и требует постоянно-го послушания и борьбы. Решающее значение для успеха странствия имеет правильная изначальная ориентация адепта: кто начал в Боге, кончит в Нем (Лума', 241). Находясь под впечатлением некоторых поэтических высказываний более поздних персидских поэтов или насмотревшись на дервишей, которые были чем угодно, но только не ревнителями мусульманского закона, западные люди часто считали суфизм неким движением, освобождавшим от предписаний шариата и равнодушным к вопросам веры и неверия. Для многих европейцев понятие «суфий» стало почти эквивалентным понятию «свободомыслящий».

Однако это неверно. Не следует забывать, что *шари'а*, закон, провозглашенный в Коране и воплощенный в личности Пророка (Лума', 27), вместе с твердой верой в день Страшного суда был и той почвой, на которой возросло благочестие суфиев. Они не упразднили ритуалы, но, скорее, интериоризировали их, ибо, как сказал Джами, «лучше всего знают Бога те, кто вкладывает больше всего сил в исполнение Его повелений и ближе всего следует хадисам Его Пророка» (Нафахат, 117). Свершение ритуальной молитвы, соблюдение поста и паломничество в Мекку составляли для большинства ранних суфиев минимум религиозных обязанностей, без выполнения которого любое мистическое воспитание считалось бесполезным и бессмысленным. Многие из них совершали паломничество в Мекку очень часто — вплоть до семидесяти раз, если верить агиографам. Однако суфии знали, что истинное местопребывание божественного духа — не в Каабе, сделанной из камня, но в Каабе сердца правоверного (Му-сибатнаме, 43) и что именно в сердце Бог открывает Себя тем, кто завершил Путь.

Когда ты ищешь Бога, ищи его в своем сердце —
Его нет ни в Иерусалиме, ни в Мекке, ни в *хаджже*, —

говорит Юнус Эмре (Диван Эмре, 520), высказывая убеждение многих своих современников и последователей. Тем не менее паломничество оставалось центральным событием в жизни суфия, и Мекка была не просто местом встреч и дискуссий мистиков, многие из них получали там божественное откровение или переживали озарения.

Другой важной обязанностью мистика было чтение Корана: «Ученик, который не знает Коран наизусть, подобен лимону без запа-

ха» (Нафахат, 131). Божественное слово — надежный источник духовного подъема; оно внушает радость и трепет и подводит к тайным беседам с Богом, поскольку «Бог открывается своим рабам в Коране», как неоднократно говорил ‘Али (Шатхийат, 584).

Хотя приверженцы мистической любви не заботились о Рае или Аде, они твердо знали, что их земные деяния принесут плоды. Так, умеренные мистики постоянно повторяли одно любимое ими изречение из числа приписываемых Пророку: «Этот мир — грядка с рассадой для другого мира». Каждое действие приносит плоды, помогая либо препятствуя адепту в его продвижении к цели, и, «если ты посадишь горькую тыкву, из нее не вырастет сахарный тростник» (Шамс, 1337).

Интересный вариант только что процитированного хадиса имеется в персидской мистической традиции. Следуя примеру Сана’и, Руми считал, что каждая запечатленная в сердце мысль в день Страшного суда обретет форму и станет зримой для всякого — так же, как мысль архитектора обнаруживает себя в плане постройки или как растение произрастает из скрытого в земле зерна (Маснави, 5:1791–1803). Смерть встретит человека подобно зеркалу, отражающему либо прекрасное, либо безобразное лицо — в зависимости от того, хорошие или дурные поступки он совершал в жизни. Подобные идеи явно возникли из зороастрийского представления о «свидетеле», встречающем умершую душу на небесах. Сана’и пошел еще дальше — он думал, что дурные мысли способны полностью изменить человека в конце времен, что некоторые грешники могут даже обрести в ином мире животный облик, ибо в своей земной жизни они следовали звериным инстинктам и предавались животной похоти (Сана’и Диван, 618).

Приходится работать день и ночь,

Чтобы вспахать и очистить (от сорняков) поле души

(Мусибатнаме, 264).

И что посеяно зимой, во тьме этого материального мира, станет явным, когда наступит весна вечности (Маснави, 5:1801).

В этом постоянном наблюдении за собственными действиями и мыслями заключается величайшая опасность для адепта: он может на какой-то момент пренебречь своими духовными обязанностями, т. е. впасть в «сон небрежения» (*гафлат*), как поздние поэты любили называть это состояние. История Сассуи, любящей жены, у которой, пока она спала, похитили мужа, часто используется (в поздней поэзии на синдхи) как аллегория сна небрежения и невнимания,

лишающего душу общения с ее Господом и Возлюбленным. И если простые люди раскаиваются в грехах, то избранные — в небрежении (Лума', 44).

Адепт должен обратиться к Богу всем своим существом: *ихлас*, «совершенная искренность», и отказ от эгоистических помыслов в служении Господу суть основные обязанности каждого мистика. Молитва без *ихлас* напрасна; религиозная мысль, не рожденная из этой искренности, пуста и даже опасна. Хвала или хула толпы ничего не значат для того, кто полностью и без каких бы то ни было оговорок обратился к Богу; и хотя его поступки всегда будут добродетельными, он забудет о своих хороших и благочестивых делах, стремясь действовать единственно для Него. Он неизбежно забудет о воздаянии за свои труды в этом мире и в мире ином.

Рассказывают, что видели, как Варрак, один из ранних суфиев, носил длинные одежды, на которых он начертал с одной стороны букву *X* — чтобы всегда помнить об *ихлас*, «искренности», а с другой стороны — *M*, чтобы помнить о *мурувва*, «добродетели» (Нафахат, 125).

Акт предельной искренности, совершенный ради Господа, может привести к духовному прогрессу, даже если внешне он кажется глупым.

В этом смысле весьма показателен рассказ о не очень смышленном *муриде*, которого какие-то злонамеренные люди дразнили, говоря, что он обретет духовное просветление, если подвесит себя за ноги с крыши и будет повторять бессмысленные слова, которым они его научили. Он в простоте душевной последовал их совету и на следующее утро обрел просветление (Нафахат, 320).

Преувеличенное внимание к идеалу *ихласа* породило движение *маламатиййа*, «людей порицания», которые скрывали свои добродетельные поступки и старались исполнять религиозные обязанности, не выставляя этого напоказ (см. гл. 2). Ибо *рийа*, «лицемерие», или «выставление (своих деяний) напоказ», является величайшим грехом. Мухасиб, лучший знаток психологии в раннем суфизме, подробно рассматривает эту опасность в своих сочинениях. Суфийские тексты содержат много историй о людях, которые были разоблачены в лицемерии и тем навлекли на себя позор. Один из знаменитых примеров таков:

Некий человек молился целую ночь в мечети, куда он вошел в сумерках, и услышал звук, который, как ему показалось, свидетельствовал о присутствии там человека. Но когда раздался призыв к утренней молитве, он обнаружил, что его ночным сотоварищем была собака; таким образом, все его молитвы оказались недействительными, а сам он — нечистым.

СТОЯНКИ И СТАДИИ

Первая стоянка на Пути, или, вернее, самое начало этого Пути — *тауба*, «покаяние»; слово «*тауба*» означает «отвернуться от грехов, отречься от всех мирских забот»⁶. Как сказал поэт:

Покаяние — это странная лошадь,
она допрыгивает до небес одним махом [даже] с самого низкого места
(Маснави, 6:464).

Тауба может пробудиться в душе вследствие любого внешнего события, будь то обычное мирское слово, вдруг понятое в религиозном смысле, клочок бумаги, на котором написана какая-то впечатляющая фраза, чтение Корана, сновидение или встреча со святым человеком. Особой известностью пользуется одна из историй об обращении Ибрахима ибн Адхама:

Однажды ночью он улышал странный звук, доносившийся с крыши его дворца в Балхе. Слуги нашли там человека, который заявил в присутствии Ибрахима, что ищет на крыше своего пропавшего верблюда. Когда царевич пристыдил его за то, что он занимается таким нелепым делом, человек ответил, что его, Ибрахима, попытки обрести небесное спокойствие и вести истинно религиозную жизнь посреди роскоши столь же нелепы, как и поиски верблюда на крыше. Ибрахим раскаялся и отказался от всего, чем владел (ср. Маснави, 6:829 и далее).

«Мир» считался опасной ловушкой на пути к Богу. Особенно суровые, жесткие слова произносили, характеризуя это ничтожное место, первые аскеты: они сравнивали его с нужником, куда ходят только в случае необходимости⁷, с гниющим трупом, с кучей отбросов: «Мир — куча отбросов и место сборища псов; и хуже пса тот, кто не держится от него в стороне. Ибо пес берет из него, что ему нужно, и уходит прочь; но тот, кто любит мир, никак не отделен от него» (Нафахат, 65). Большинство суфиев, однако, предпочитали говорить о бренности мира, нежели о его абсолютном зле; мир есть творение Божье, но он не вечен, ибо не вечно ничто, кроме Бога. К чему аскету вообще беспокоиться о мире, если в сравнении со славой Божьей он не более чем крылышко мошки (Хилйат, 10:84)?

Когда ученик отворачивается от этого мира в акте покаяния, возникает вопрос, должен ли он и дальше помнить о своих прошлых грехах. Сахл ат-Тустари утверждает, что даже после раскаяния никогда нельзя забывать о совершенных грехах (Лума', 43), ибо память предохраняет от духовной гордыни. Однако его современник Джунайд определял истинное покаяние как «забвение своих грехов» (Лума', 43),

а другой автор того же круга, Рувайм, определил *тауба* как «раскаяние — в покаянии», т. е. полное забвение самой мысли о грехе и раскаянии. Идею Джунайда развил далее Худжвири: «Раскаявшийся — это любящий Бога; а любящий Бога пребывает в созерцании Бога, при созерцании же не подобает помнить о грехе, ибо память о грехе есть завеса между Богом и созерцающим» (Кашф, 296).

Склонный к систематизации Худжвири говорит, что *тауба* — это возвращение от великих грехов к покорности; *инаба* — возвращение от малых грехов к любви; а *ауба* — возвращение от себя к Богу (Кашф, 295). Подобной трехчастной классификации мы нигде больше не найдем.

Суфии знали, сколь часто «покаяние разбивалось» — это выражение в поздней персидской поэзии связано с образом отбивания горлышка винной бутылки, — в результате чего люди вновь начинали грешить и им требовалось новое покаяние. Однако мистические учителя были уверены, что дверь покаяния всегда остается открытой; она —

дверь с Запада вплоть до того дня,
когда солнце взойдет на Западе (Маснави, 4:2504),

т. е. до дня Страшного суда. Так говорит Руми, на чьем мавзолее в Конье начертаны знаменитые слова:

Вернись, вернись, даже если ты разбил
свое покаянье тысячу раз.

На первых стадиях Пути адепт должен усилить «воздержание» (*вара*), вызываемое страхом перед Господом, и «отречение» (*зухд*). В традиционной трехчастной схеме *зухд* подразумевает отказ от всего, что разрешено ритуалом и религией, отказ от этого мира и, наконец, отказ от всего, что отвлекает сердце от Бога, воздержание даже от самой мысли о воздержании. *Зухд*, конечно, предусматривает и отказ от надежды на небесную награду — как и от страха перед Адом.

Аскетам было легко отречься от вещей, объявленных мусульманским законом сомнительными; однако в своем стремлении отречься и от того, что в общине правоверных считалось дозволенным, они порой доходили до абсурда. Благочестивые женщины не пряли при свете соседской свечи; мистик, чья единственная овца по ошибке забрела на чужой луг, больше не пил ее молока, утверждая, что после такого нарушения оно для него запрещено. Продукты или другие вещи, принадлежавшие кому-либо из правящего сословия, вызывали подозрения в ритуальной нечистоте. Хорошо известно, что в старину самые набожные богословы (*улемы*) отказывались занимать высокие долж-

ности. Даже в более поздние времена отношения между суфиями и правителями часто бывали весьма прохладными, если не натянутыми, поскольку мистики опасались контактов, которые могли осквернить их чистые намерения. Вот почему и в прозе, и в поэзии, и часто в поэмах 'Аттара в уста дервиша вкладывается социальная критика: он бережит раны общества и указывает на его испорченность.

Внимание, которое ранние суфии уделяли воздержанию и «питанию дозволенным», по-видимому, весьма точно отражено в истории, рассказанной Худжвири; он приводит ее в связи с проблемой целибата (который он проповедует), но на самом деле этот эпизод скорее свидетельствует о преувеличенных требованиях *зухд* и вере в наказание, следующее за малейшим небрежением:

Однажды, когда Ахмад ибн Харб сидел с влиятельными и знатными людьми Нишапура, которые навестили его, чтобы засвидетельствовать свое почтение, пьяный сын хозяина появился в дверях и, не обращая на гостей никакого внимания, нагло прошел через всю комнату, бряцая на гитаре и что-то напевая. Заметив, что его посетители смущены, Ахмад спросил: «Что-нибудь случилось?» Они ответили: «Нам стыдно, что этот парень не постеснялся предстать перед тобой в таком виде». Ахмад сказал: «Его можно извинить. Однажды ночью моя жена и я отведали пищи, которую нам принесли из соседнего дома. В ту же ночь был зачат этот сын, и мы уснули, забыв о молитвах. На следующее утро мы спросили соседа, откуда взялась присланная нам пища, и выяснилось, что ее принесли со свадебного стола, из дома высокопоставленного чиновника» (Кашф, 365).

В поздних суфийских текстах акцентируется не столько *зухд*, сколько его негативный двойник — *хирс*, «жадность», качество, противоположное одновременно как отречению от мирского, так и нищете. Персидские поэты неустанно призывали своих читателей остерегаться жадности, ибо она — «дракон, а не какой-нибудь пустяк» (Маснави, 5:120). Как о том свидетельствует история, это качество было присуще не только мирским владыкам, но и многим из тех, кто претендовал на достижение высшего духовного уровня, а на самом деле исполнял *зухд* лишь внешне, чтобы замаскировать скрытую жадность. В персидской поэзии часто высмеивается *захид-и захирпараст*, аскет, который все еще поклоняется мирскому, ибо не достиг искреннего самоотречения и любящей покорности.

Продвижение по Пути, начатое покаянием и отречением от мирского, происходит в постоянной борьбе с *нафс*, «душой» — низшим «я», низменными инстинктами, т. е. всем тем, что в библейском смысле мы могли бы назвать «плотью». Коран (Коран 79:40) увещевает верующих быть среди тех, «кто страшился предстать перед Господом своим,

кто удерживал себя от [пагубной] страсти». *Нафс* — причина постыдных поступков, грехов и низменных качеств, и борьбу с ней суфии называли «величайшей священной войной», ибо, как сказано в хадисе, «твой злейший враг — [*нафс*] меж твоих ребер» (Лума', 12). Кораническое изречение *ан-нафс ал-аммара би'с-су'*, «душа побуждает ко злу» (Коран 12:53. — Перев. И. Ю. Крачковского), стало отправным пунктом суфийского пути к очищению. Священная книга содержит также понятие *ан-нафс ал-лаввама*, «душа, себя упрекающая» (Коран 75:2), которое приблизительно соответствует нашему понятию совести, наблюдающей за поступками человека и контролирующей их. Когда в конце концов человек достигает очищения, его *душа* — *нафс* может стать *мутма'инна* (Коран 89:27), «обретшей покой», — именно в таком состоянии, согласно Корану, она призывается домой к своему Господу⁸.

Главная обязанность адепта — поступать точно наперекор вожелениям и желаниям *нафс*. Ибн Хафиф говорит, что для ученика нет ничего более опасного, чем снисходительно обращаться со своей *нафс*, давая ей поблажки и принимая послабляющие трактовки предписаний⁹. Всякому следующему по Пути надлежит очищать *нафс* от ее дурных атрибутов, для того чтобы потом заменить их противоположными, похвальными свойствами. В суфийской агиографической литературе есть множество историй о том, какими способами учителя прошлого смиряли свои желания, а если им это не удавалось — каким наказаниям они подвергались.

Нафс — нечто вполне реальное; существует множество рассказов о том, как ее видели вне тела. Иногда она принимала обличье черной собаки, которая хотела есть, но которую нужно было выдрессировать и прогнать; другие мистики видели свою *нафс*, когда она вылезала из горла в образе лисенка или мышки (Кашф, 206). *Нафс* можно также сравнить с непутевой женщиной, пытающейся соблазнить и обмануть бедного странника (существительное *нафс* в арабском языке — женского рода). Встречаются также сравнения с норовистой лошадкой или упрямым мулом — подобное животное следует держать голодным, постоянно укрощать и дрессировать, чтобы в конечном счете оно послужило по назначению и доставило путника к его цели (Кашф, 202–294)¹⁰. Иногда *нафс* уподобляют непокорному верблюду — так, Руми сравнивает борьбу разума и *нафс* с попытками Маджнуна повернуть своего верблюда в нужном направлении, к шатру его возлюбленной (Маснави, 4:1532). Вполне естественно, что это сравнение особенно любят поэты, живущие в областях пустыни (например, Шах Абдул Латиф в Синде). Нередки даже сравнения *нафс* со свиньей, они встречаются главным образом в поэзии 'Аттара. Подобно Сана'и до него,

‘Аттар был убежден, что люди, подчиняющиеся своей свиноподобной натуре, сами превратятся в свиней (Мантик, 236–237; Ritter, 102–103).

Иногда *нафс* сравнивают с Фараоном, самодовольным правителем (Мусибатнаме, 16; 14, 4:3621), который не прислушался к призыву Моисея, побуждавшего его обратиться к Богу, но объявил себя богом и в результате утонул в Красном море, или с Абраха, который попытался вторгнуться в священный город Мекку и чье воинство было побито камнями (Сана’и Диван, 313; ср. Коран, сура 105).

Древние народные верования воскресают в рассказах о том, что *нафс* принимает образ змеи, но эту змею можно превратить в полезный жезл — точно так же, как обращал змею в жезл Моисей. Однако чаще считают, что змею может ослепить духовная сила мистического наставника; согласно народным поверьям, змею ослепляет блеск изумруда (между духовной силой *пира* и зеленым цветом изумруда усматривалась определенная связь). Точно так же влияние учителя обезвреживает змею — *нафс* (Маснави, 3:2548).

Метафора дрессировки лошади или собаки наиболее точно передает суть устремлений суфия: низшие свойства человека нужно не убивать, но лишь «дрессировать», так чтобы даже они могли послужить продвижению по пути к Богу. Эту веру в возможность дрессировки низменной души хорошо выражает одна история о Пророке Мухаммаде, в которой «низменные свойства, инстинкты» обозначаются словом *шайтан*, «Сатана»: «Когда Пророка спросили, как ведет себя его *шайтан*, он ответил: ‘Аслама *шайтани* (мой *шайтан* стал мусульманином и делает все, что я приказываю ему)», т. е. все свои низменные свойства и инстинкты он сумел превратить в полезные инструменты служения Господу. Когда человек во всем повинуется Богу, его низменная душа подчиняется своему хозяину, как все в мире подчиняется тому, чья воля полностью послушна воле Бога.

Борьба с *нафс* всегда была излюбленной темой суфиев, они не уставали предостерегать своих учеников против ее уловок, которые могли принимать не только грубые формы чувственных вожделений, но и с трудом распознаваемые обличья лицемерия или ложного благочестия, за которыми следовало постоянно наблюдать и от которых необходимо освобождаться.

Нафс в правой руке держит четки и Коран,
а в рукаве прячет саблю и кинжал (Маснави, 3:2554), —

говорит Руми, повторяя предостережение, сформулированное Зу-Нуном за четыре столетия до него. Даже вовлеченность в богослужение и молитвы может стать источником удовольствия для *нафс*, по-

этому мистик должен ломать всякую свою привычку — иначе *нафс* незаметным образом одолеет его (Нафахат, 98). Следует избегать «удовольствий от трудов праведных» (Нафахат, 83), ибо это — роковой яд.

Одна из величайших опасностей для путника — лень или праздность; пока он еще не достиг цели, ему лучше постоянно занимать себя по видимости бесполезной работой, вроде выкапывания одной ямы за другой (Нафахат, 156:90), чем хотя бы на мгновение оставаться в праздности, ибо «праздность (*фараг*) — бедствие» (Нафахат, 90).

Главными способами укрощения и дрессировки *нафс* были — и сейчас остаются — пост и бодрствование. Первых аскетов часто называли *ка'им ал-лайл ва са'им ад-дахр*, «проводящими ночи стоя, в молитве, и соблюдающими постоянный пост днем». Старая поговорка о трех элементах поведения суфия — *киллат ат-та'ам*, *киллат ал-манам ва киллат ал-калам*, «мало еды, мало сна, мало разговоров» (к чему часто добавляли «уединение, отдаление от людей») — и сегодня столь же соответствует реальности, как тысячу лет назад.

Воздержание от сна считалось одним из наиболее эффективных способов продвижения по мистическому Пути — «глаз плачет, вместо того чтобы спать»¹¹. Рассказывают, что даже халиф Умар (Birge, 634–644), который, конечно, суфием не был, однажды сказал: «Что мне за дело до сна? Если бы я спал днем, я бы потерял мусульман, если бы я спал ночью, я бы потерял свою душу» (Ихйа, 1:318). Аскет проводил ночи в предписанных Кораном молитвах, это давало время насладиться благословенной беседой с Господом. Многие мистики старались не вытягивать ноги и не ложиться, когда их охватывала сонливость, ибо все они, надеясь получить откровение, бодрствовали годами, если верить источникам. Самая прекрасная история о подобном поведении передается из поколения в поколение на протяжении столетий: Шах Кирмани не спал сорок лет, но в конце концов сон одолел его, и он увидел Бога. Тогда он воскликнул: «О Господь, я искал Тебя в ночных бдениях, но обрел во сне». Бог ответил: «О Шах, ты обрел Меня этими ночными бдениями: если бы ты не искал Меня там, то не обрел бы Меня здесь» (Кашф, 138). Аскеты и суфии надеялись — а поздние поэты замечательно выразили эту надежду в стихах — узреть в видении солнце, которое пребывает не на Востоке и не на Западе, но восходит в полночь, и насладиться духовным просветлением, не сравнимым ни с каким земным светом (ср. Мусибатнаме, 160).

Для практических целей, однако, *киллат ат-та'ам*, «мало есть», считалось даже более важным, чем избегать сна. Суфии постились очень часто, если не постоянно. Многие из них продлевали срок поста, соблюдаемого всеми мусульманами в месяц рамадан; однако

для того, чтобы еще утяжелить это испытание, они придумали так называемый *саум да'уди* — один день есть, а другой поститься, — в результате тело не успевает привыкнуть ни к одному из этих двух состояний. «Пост — это воистину воздержание, а в нем — весь метод суфизма» (Кашф, 321).

Насколько нам известно, первым мистиком, заговорившим об «алхимии голода», был Шакик ал-Балхи, из хорасанской школы аскезы. Он утверждал, будто сорок дней непрерывного голода могут преобразить тьму сердца в свет (Nwya, 216). Многие изречения ранних суфиев восхваляют подобный голод, который «хранится у Него (Аллаха) в сокровищницах, и Он не дает его никому, кроме тех, кого Он особенно любит» (Лума', 202). «Голод — Божья пища, Он живет ею тела праведных» (Маснави, 4:1756), — говорит Руми, согласный с тем, что так же, как хозяин выносит лучшее кушанье, когда гость ест мало, Бог предлагает лучшую, т. е. духовную, пищу тем, кто постится. Однако «голод — пища аскетов, а поминание — пища гностиков» (Нафахат, 157).

Рассказы о длительных периодах голодания, через которые проходили мусульманские мистики, поразительны, и у нас, как правило, нет оснований подвергать сомнению подлинность этих историй. Желание умереть во время поста могло даже побудить мистика выбросить влажный комок хлопковой ваты, которую друзья вложили ему в рот, желая облегчить муки в момент агонии (Нафахат, 245). Интересно было бы исследовать, в какой степени это доведенное до крайности ограничение в пище способствовало долголетию суфиев. Поразительно, как много мистиков дожили до глубокой старости.

Подобно раннехристианским монахам, питавшимся исключительно облатками для причастия, мусульманские святые считали голод наилучшим способом обретения духовности. Быть свободным от мирской пищи считалось необходимым условием просветления. «Разве сумела бы тростниковая трубочка петь, если бы ее нутро было заполнено?» — постоянно спрашивает Руми. Человек может удостоиться божественного вдохновения, только если постоянно содержит себя в голоде и желудок его пуст.

Рузбихан Бакли рассказывает о святом, который совсем не принимал пищи на протяжении семидесяти дней, пока он пребывал в созерцании «вечности», *самадиййат*: «когда он находится в этом состоянии, пища приходит к нему из слов: Я пребываю с моим Господом, “который дает мне пищу и утоляет жажду” (Коран 26:79)». «Это уже не стоянка борьбы, но стоянка созерцания» (Шатхийат, 364). В подобных случаях голодание из способа подавления *нафс* превращает-

ся в божественную благодать: для духовного человека пищей служит поклонение божеству (Кашф, 303), и суфии питаются божественным светом (Маснави, 4:1640–1644). Некоторые суфийские мистики, например Ибн Хафиф, признавались, что они постоянно постятся для того, чтобы уподобиться ангелам, которые живут постоянным поклонением божеству (Сират, 107).

Гавриил получал свою пищу не с кухни,
Но благодаря видению Творца Сущего.
Подобным образом пища Божьих людей —
От Бога, а не из тарелки с едой (Маснави, 3:67).

И к чему заботиться о теле, которое, как любили повторять суфии, есть всего лишь «кусочек для гробницы», а поэтому должно быть костлявым и тощим (Шамс, 777)?

Некоторые аскеты до такой степени преувеличивали значение постов и голодания на ранних стадиях Пути, что их можно с большим основанием упрекнуть в «идолопоклонстве пустому желудку» (Nwya, 216). Известны случаи, когда суфии доводили себя до голодной смерти (Лума, 417). Другие не только постились и ограничивали свою диету абсолютным минимумом, но в добавление к этому каждый третий день принимали слабительное¹².

Однако великие учителя всегда признавали, что голодание — только средство для достижения духовного прогресса, а вовсе не самоцель. Так, Абу Са'ид ибн Аби-л-Хайр, годами подвергавший себя невероятным тяготам аскезы, в конце концов с удовольствием вкусил пищу — и очень хорошую! Многие поздние мистики были готовы последовать его примеру и согласиться, что «собака-душа ведет себя лучше, если заткнуть ей пасть, бросив в нее кусок»¹³.

Как ни странно, уже в X в. источники упоминают о пристрастии суфиев к халве и другим сладостям, а начиная с XI в. поэты часто с презрением говорят о суфии с молочно-белыми волосами, который сделал поминание (*зикр*) сахара, риса и молока своей особой литанией (Сана'и Диван, 149). Это уничижительное отношение находит отклик в стихах Бедиля (ум. 1721 г.), критиковавшего суфиев, чьим единственным *зикром* было постоянное поминание еды. И Мухаммад Икбал (ум. в 1938 г.) вложил в уста своего персонажа, псевдомурида, высказывание о том, что, хотя Бог и более близок, чем яремная вена (Коран 50:16), Он все же не ближе человеку, чем его желудок.

Многие поздние суфийские братства учили, что надежнее всего для продвижения ищущего — средний путь между чрезмерным голоданием и чрезмерным потреблением нищи (Нафахат, 395). Позд-

няя накшбандийя и другие умеренные братства считали, что по-настоящему постящиеся люди — это те, кто сохраняет свое сознание свободным от сатанинских соблазнов и потому не допускает ни единой нечистой мысли в свое сердце: «Сон таких людей — богопочитание. Их шаги, их движение, их отдых — все прославляет Бога, и само их дыхание есть хвала Господу».

Одна из главных стоянок на Пути — *таваккул*, полное упование на Бога и предание себя Божественной воле. Швейцарский ученый Бенедикт Райнерт посвятил этой концепции целую книгу, ставшую образцом для будущих исследований раннего суфизма¹⁴. Определение сути *таваккула* имеет основополагающее значение для понимания классической суфийской мысли. Дарани, духовный наследник Хасана ал-Басри, определил *таваккул* как наивысшее выражение *зухда*, «отречения от мира». Вскоре после этого среди суфиев началась дискуссия о том, является ли *таваккул* атрибутом правоверного или следствием совершенной веры. Традиционалист Мухасибби придерживался мнения, что степень *таваккула* варьируется и зависит от характера веры того или иного человека. На протяжении всего IX в. — возможно, начиная с Шакика ал-Балхи — благочестивые мусульмане обсуждали различные аспекты состояния *таваккула*, которое Зу-н-Нун определил как «совершенную уверенность». В соответствии с таким определением, *таваккул* необходим для истинного *таухида*: Бог в своей абсолютности — единственный субъект действия, поэтому человек должен полностью полагаться на Него. Иначе говоря: поскольку божественная власть вездесуща, человек должен полностью довериться ей.

К такому же выводу мы придем, если рассмотрим эту проблему в свете концепции предопределения. *Ризк*, «хлеб насущный», был обеспечен роду людскому в предвечности. К чему тогда тревожиться? Разве одно из имен Бога не *ар-Раззак*, «дарующий пропитание»? И разве Он не являет Свою доброту каждому живому существу с момента его рождения, даже с момента зачатия — сначала выкармливая его кровью, а потом молоком? Поскольку все сотворено Богом и принадлежит Ему, человек абсолютно ничем не владеет; а значит, тщетно было бы тратить усилия, пытаясь что-то приобрести или от чего-то отказаться. Мусульманская вера утверждает: «то, что было предопределено человеку, его не минует» — будь то еда, счастье или смерть.

Всеохватное чувство всеобъемлющей мудрости, власти и милосердия Бога отражено в творениях мусульманских мистиков столь же полно, как в некоторых псалмах христианской традиции. Приписываемые Пророку слова: «Если бы ты уповал на Бога так, как должно,

Он послал бы тебе пропитание, как посылает пропитание птицам», — звучат почти по-евангельски. Глубокая вера в то, что Бог вырастит человека и даст ему пропитание, вытекает из коранического учения и пронизывает всю жизнь мусульманского мира.

Около 1120 г. Сана'и сказал:

Даже если твой хлеб насущный в Китае,
Конь обретения уже оседлан
И либо торопится доставить тебя к нему,
Либо доставляет его к тебе, пока ты спишь (Хадикат, 106).

Даже сегодня мусульманские интеллектуалы говорят: «Где бы ни находился твой *ризк*, ты найдешь его там, либо он найдет тебя».

Мусульманские мистики часто пользуются выражением *хусн аз-зани*, «хорошо думать о Боге», которое современному уху может показаться несколько странным, но по сути означает то же, что *таваккул*: абсолютное исполнение надежды, упование на Божью милость. Бог точно знает, в чем состоит благо человека, и посылает хлеб или смерть, наказание или прощение от Своей извечной мудрости. Это представление служило источником силы для миллионов мусульман, но его не следует путать со стоическим принятием слепой судьбы, как это часто делают, трактуя идею предопределения. Вера в *ризк*, пропитание, которое само «находит» человека, была доведена до абсурда одним ранним мистиком, запретившим своему ученику протянуть руку, чтобы взять высохшую дынную корку.

Таваккул в интериоризированном смысле означает осуществление *таухида*, ибо полагаться на какое-либо тварное существо или страшиться его было бы *ширк хафи*, «скрытым многобожием». Этот аспект *таваккула* — одна из основополагающих истин суфийской психологии. Считается, что тому, чьи помыслы и чувства обращены к Богу в совершенной искренности, без каких-либо иных побуждений, уже не могут причинить вреда ни человек, ни зверь. Поэтому достижение стоянки *таваккул* дает совершенный внутренний покой. Романтическим отражением этого представления стали многочисленные истории о суфиях, которые странствовали в состоянии *таваккула* по пустыне, не страшась ни львов, ни грабителей и не запасаясь никакой пищей. По иронии судьбы одного из ведущих учителей *таваккула*, Абу Тураба ан-Нахшаби, растерзал в пустыне лев (Рисала, 17).

Но излишнее усердие в *таваккуле* могло сделать человека абсолютно пассивным. С этим связано появление странных персонажей, вроде дервиша, который упал в Тигр и на вопрос о том, хочет ли он, чтобы его спасли, ответил «нет», а на вопрос, предпочитает ли он уме-

реть, опять сказал «нет» — «ибо какое я имею отношение к желанию?». Он полагал, что его спасение или смерть были предопределены Богом еще при сотворении мира. Другая история, в которой идет речь о превеличении *таваккула*, повествует об Ибрахиме ибн ал-Хавассе. Этот иракский суфий имел обыкновение скитаться по пустыне, не имея при себе никакой пищи (*'ала'ат-таваккул*). Но другой суфий счел, что даже этого недостаточно, ибо «его суфийское одеяние просило милостыню за него», и сначала заставил Ибрахима надеть роскошное платье, а потом отправил его в пустыню практиковать истинное упование на Бога (Сират, 103). Тот же мистик отказался странствовать с покровителем благочестивых путешественников Хидром, ибо ему казалось, что благодатное присутствие Хидра противоречит совершенному упованию на Бога — разве Авраам не отказался от помощи Гавриила, когда Нимрод бросил его в пылающий костер? И он был вознагражден за этот акт *таваккула*, поскольку Бог превратил пламя в прохладный розовый сад. Как может аскет-суфий даже помыслить об опасности, если все пребывает в руках Божиих? И почему он должен заниматься каким-то ремеслом, зарабатывать себе на жизнь, если Бог в любом случае пошлет пропитание, от века ему предназначенное?

Аскет признавал все мирское скверной, ничто не было для него достаточно ритуально чистым. Он предпочитал проводить дни и ночи в богопочитании, а не осквернять себя «практической» работой. И даже если он все-таки выполнял какую-либо работу, ему незачем зарабатывать больше чем на один день. Накапливать деньги или еду считалось большим грехом, поскольку благочестивый человек никогда не знает, будет ли он еще жив через час, доживет ли до следующего утра. «Продление надежды», *тул ал-амал*, в суфизме всегда осуждалось; это нашло отражение в *Ихйа' 'улум ад-дин* Газали в главе «Страх и надежда», где дается яркая картина аскетических воззрений ранних суфиев. Даже мистики, которых нельзя считать приверженными строгому *таваккулу*, часто раздавали все свои деньги и другое имущество по вечерам или в пятницу. Они также отказывались от какой бы то ни было медицинской помощи.

О значении проблемы *таваккула* для ранней суфийской мысли говорит уже тот факт, что в самом раннем руководстве по мистицизму, *Кут ал-кулуб* Абу Талиба ал-Макки, шестьдесят страниц (крупного формата с очень мелким шрифтом) посвящены этой теме, ей отводится больше места, чем любому другому аспекту суфизма. Идеи Макки получили широкое распространение в средневековом исламе благодаря Газали, в значительной мере опиравшемуся на труд Макки. Однако ни строгие ханбалитские традиционалисты, ни умеренные

суфии не принимали концепцию *таваккула* в ее крайних формах: преувеличения, подобные вышеописанным, подвергались критике со стороны многих влиятельных теологов. Они считали, что крайние проявления *таваккула* противоречат традиции Пророка — разве сам Мухаммад не советовал бедуину: «Сначала перевяжи колено своему верблюду, а уже потом уповай на Бога»? Сахл ат-Тустари прекрасно совмещал жизнь в «миру» с совершенным *таваккулом*, а его современник Джунайд объяснил своим ученикам, как следует относиться к необходимости зарабатывать себе на жизнь: «Надлежащий способ заработка <...> браться за такие работы, которые приближают к Богу, и заниматься ими в таком же состоянии духа, как предписанными человеку благочестивыми деяниями, — а не с мыслью, что они являются средством поддержания жизни или обретения выгоды» (Калабази, 73).

Со временем *таваккул* стали рассматривать скорее как духовный настрой, нежели как внешнюю практику. Если бы все жили в соответствии с идеалами, выдвинутыми некоторыми из ранних аскетов, рухнула бы вся экономическая и социальная структура мусульманской империи. Однако как одна из главных стоянок на мистическом Пути и как духовная сила, рождающаяся из непоколебимой веры в Божественную мудрость и могущество, *таваккул* до сих пор остается важным элементом мусульманского благочестия.

Центральный принцип суфийской жизни — факр, «нищета». В Коране (Коран 35, 15) человек, всегда нуждающийся в Боге, противопоставляется Богу, извечно владеющему всем, самодостаточному; в этом представлении — один из источников суфийской концепции нищеты. Не случайно на Западе суфиев называли главным образом словами факир, «бедняк», и дервиш, «бедняк, нищий», зачастую неправильно понимая смысл этих терминов. Нищета считалась атрибутом Пророка, который, согласно хадису, сказал: *факри — фахри*, «нищета — моя гордость». Существует множество легенд о нищенском состоянии его дома и членов его семьи.

Суфии считали внешнюю нищету необходимой стоянкой в начале Пути и старались сохранять это состояние как можно дольше, часто на протяжении всей жизни. Нет оснований сомневаться в достоверности историй, в драматических тонах описывающих крайнюю нужду некоторых великих мистиков. Тростниковая подстилка, на которой спал мистик и которая часто составляла его единственное мирское имущество, в позднеперсидской поэзии стала символом духовного богатства, ибо она могла обеспечить своему владельцу более высокий сан, чем Соломону — его летающий трон:

Всякий, кто должен написать книгу о правилах поведения в нищете,
Накладывает на страницы своего тела линейку из полос
тростниковой подстилки¹⁵.

Нищета, понятая в духовном смысле, означает отсутствие желания обрести богатство и подразумевает также отсутствие стремления обрести благословение для мира иного. Один из аспектов истинного факра состоит в том, что мистик не должен ничего ни у кого просить. Так, Ансари, живший в крайней нищете, ни разу не попросил у своих богатых друзей даже одеяла, хотя и знал, что они охотно исполнили бы его просьбу: «Раз они не увидели моей нужды, к чему их просить?» (Нафахат, 347). Ибо просить — значит полагаться на тварное существо, получать — значит обременять свою душу благодарностью, а подобное бремя считалось тяжким и создающим неловкость. Не только в поэзии, но и в повседневной жизни слово «*миннат*», «благодарность», имеет для правоверных негативный смысл.

Если человек ничего не желает для себя ни в этом мире, ни в мире ином, его можно назвать истинным факиром (Нафахат, 111). Владеть чем-то — значит подпасть под власть чего-то, мир порабощает тех, кто завладел чем-то из его благ, в то время как «истинный факир не должен владеть ничем, и тогда ничто не овладеет им» (Лума', 108). Факиру нужен Бог — и ничто другое.

Позднее суфии зашли в своей трактовке нищеты так далеко, что даже Иисус, идеал нищеты для ранних аскетов, казался им несовершенным, поскольку он носил с собой иголку, а значит, не порвал полностью с миром и поэтому был допущен только на четвертое небо, а не в присутствие Господа. Такова одна из любимых историй персидских поэтов, восхвалявших нищету (см., например, 25, 85),

Худжвири говорил о форме и сути нищеты: «Её форма — нужда и лишения, но ее суть — богатство и свобода выбора» (Кашф, 19). Дервишу, суфию, дозволяется быть богатым, если он правильно к этому относится, т. е. если внешнее благосостояние и власть его не интересуют и он готов отказаться от них в любой момент. Конечным итогом духовного развития — после отречения от этого мира и отречения от мира иного — должно быть «отречение от отречения» (*тарк ат-тарк*), т. е. полное смирение, предание себя воле Божьей и забвение о нищете, смирении и отречении от мира. Около 900 г. в Багдаде и в других местах суфии спорили о том, что предпочтительнее — бедность или богатство. Большинство суфиев соглашались с тем, что нищета, *факр*, выше и предпочтительнее богатства — но только в том случае, если она сочетается с довольством (Нафахат, 417). Такое мнение господствовало в позд-

нем суфизме и отражено, например, в *Адаб ал-муридин* Абу Наджиба ас-Сухраварди.

Многие ранние источники изобилуют похвалами истинному факиру, а иногда приравнивают его к подлинному суфию. Однако Джами, следуя проведенному Абу Хафсом Умаром ас-Сухраварди в *‘Авариф ал-ма‘ариф* различию между «аскетом», «бедняком» и «суфием», ставил факира по уровню владения психотехникой ниже настоящего суфия, ибо для последнего *факр* — лишь одна из стоянок на Пути. Если факир превращает нищету в самоцель, то само его «желание быть бедным» становится завесой между ним и Богом (Нафхат, 11). По существу, здесь развивается высказанная Ибн Хафифом мысль: «Суфий — это тот, кого Бог избрал (*истафа*) для Себя из любви, а факир — тот, кто очищает себя нищетой в надежде приблизиться [к Богу]» (Нафхат, 12).

Другие суфии восхваляли *факр* как главное качество мистика. Руми, например, дает такое определение нищеты:

Она подобна высшему *шейху*, а все сердца — *муриды*,
Сердца любящих вращаются вокруг нее (Шамс, 890).

Красноречивое описание такого рода нищеты мы находим у Худжвири:

Дервишество во всех его значениях — это метафорическая нищета, и во всем, что к ней относится, присутствует трансцендентное начало. Божественные тайны приходят к дервишу и захватывают его, так что его дела совершаются им самим, его поступки относятся к нему самому и его представления свойственны ему самому. Но когда он в своих делах перестает быть рабом приобретения, его поступки перестают быть его поступками, тогда он — Путь, а не путник, иначе говоря, дервиш — это место, по которому проходит нечто, а не путник, следующий по собственной воле (Кашф, 29).

Нищета, *факр*, здесь почти тождественна *фана*, «уничтожению в Боге», составляющему цель мистика, как сказал в *Маснави* Руми (Маснави, 5:672). ‘Аттар считал нищету и уничтожение себя седьмой, последней долиной на Пути к Богу; странник попадает туда уже после того, как пересек долины искания, любви, гносиса, независимости, *таухида* и изумления (Мантик).

Такая трактовка *факра* выражена в изречении, вошедшем в стандартный набор позднего суфизма: *ал-факр иза тамма хува Аллах*, «когда *факр* достигнет совершенства (полноты), это и есть Бог». Сердце, уничтоженное абсолютной нищетой, живет в вечном богатстве Бога, или, вернее, абсолютная нищета становится абсолютным богатством. Возможно, именно так чувствовал создатель этой сентенции. Ее про-

исхождение неизвестно. Иногда ее считают хадисом. Ее приписывали Увайсу ал-Карани, но для этого нет никаких оснований. Джами (Нафахат, 267) считал это изречением одного из учеников Харакани, что кажется исторически возможным. Как бы то ни было, после XI в. мистики часто пользовались этой сентенцией. Ее любили Руми (Шамс, 1948) и Джами, а благодаря суфийским орденам кадириййа и накшбандиййа она стала известна повсюду, вплоть до Малайзии¹⁶.

Приравнивание *факра* к уничтожению и акцент на негативных, несуществующих аспектах вещей нашли выражение в исламском искусстве: достаточно вспомнить просторные пустые помещения мечетей, внушающие посетителям ощущение божественного величия. Другой пример — использование пустоты («негативного пространства») в арабесках и каллиграфии. Только посредством абсолютного *факра* тварный мир может стать сосудом для манифестаций извечно богатого Божества.

Однако существует хадис Пророка, в котором Мухаммад утверждает, что «нищета — “чернота лица” [т. е. позор] в обоих мирах»¹⁷. Как следует трактовать подобное заявление после столь многочисленных похвал *факру*? Бакли видел здесь осуждение самозваных *факиров* (Шатхийат, 605), но Сана'и почти за сто лет до него предложил более оригинальную интерпретацию этого хадиса: подобно тому как негр счастлив и улыбчив, невзирая на черноту его лица (негр в арабской классической литературе всегда выступает как олицетворение веселья), так же и истинный бедняк исполнен духовного счастья и вечной радости в своем состоянии нищеты (Хадикат, 88). Такое объяснение звучит как большая натяжка, но являет собой типичный пример суфийской интерпретации текстов. В то же время оно показывает, что идея счастья в нищете занимала центральное место в учении суфиев, которые *nihil habentes omnia possedentes**. Предлагалась и другая интерпретация «черноты лица»: совершенная нищета есть состояние достижения чистой божественной сущности, того Черного Света, который позволяет видеть, но сам остается невидимым (Corbin, 168, 176). Эта трактовка тоже подчеркивает тесную связь между *факр* и *фана*.

Еще одна стоянка на Пути, которая часто описывалась в руководствах по суфизму, — *сабр*, «терпение». Этому учит Коран на примере Иова и Иакова: «Воистину, терпеливым воздастся полностью безо всякого счета» (Коран 39:10). «*Сабр* означает оставаться недвижимым под стрелами Божественных повелений», — говорит Мухасиб (Nwuyia, 283). Другие повторяли эту фразу, заменяя слова «Божественные повеления» словом «бедствия», но смысл оставался тем же: совер-

* Ничего не имея, владели всем (лат.).

шенное терпение состоит в том, чтобы принимать все идущее от Бога, даже самые тяжелые удары судьбы. Склонные классифицировать разновидности стадий и стоянок мистического Пути суфии делили терпеливых людей на три категории: *мутасаббир* — «старающиеся терпеть», *сабир* — «терпеливые в бедствии», и *сабур* — «сохраняющие совершенное терпение в любых условиях». «Быть терпеливым к Божественным повелениям — прекраснее, чем поститься и голодать» (Нафахат, 164).

Мистики и поэты тысячекратно повторяли старую арабскую поговорку «терпение — ключ к счастью» и не уставали создавать притчи, указывающие на необходимость терпения: только терпение делает плод сладким, только терпение позволяет брошенному в землю семени пережить долгую зиму и стать зерном, которое, в свою очередь, дает силу людям, терпеливо ожидающим, когда его перемелют в муку и выпекут хлеб. Терпение требуется и для того, чтобы пересечь беспредельные пустыни, простирающиеся перед странником на Пути, и чтобы перейти каменносердые горы, стоящие между ним и его божественным Возлюбленным.

Терпение, о отец, — железный щит,
На котором Бог начертал: «Пришла победа» (Маснави, 5:2479).

Однако терпение хоть и необходимо, но оно лишь «посланник от божественного Возлюбленного»:

Терпение всегда говорит: «Я приношу добрые вести,
исходящие от единения с Ним».
Благодарность всегда говорит: «Я владею всем,
исходящим от Него» (Шамс, 2142).

Терпение — важная веха на Пути; но тот, кто достиг стоянки благодарности (*шукр*), уже отмечен божественной благодатью. Нет сомнения в том, что благодарность выше терпения; суфии старой школы спорили лишь о том, кто ближе к Богу — терпеливый бедняк или благодарный богач. Некоторые считали, что терпение более достойно похвал, чем благодарность, ибо терпение выступает против требований плоти, в то время как благодарность с ней сообразуется; другие — что дихотомия этих двух состояний разрешается в состоянии *рида*, «удовлетворенности», в котором ищущий обретает целостность.

Существуют разные степени благодарности: благодарность за дар, благодарность за то, что не было дано, и благодарность за способность быть благодарным. Ибо хотя средний человек заслуживает похвалы, если умеет быть благодарным за полученный дар, суфий должен воздавать благодарность, даже когда его желание оказывается невыполненным, а надежда — неосуществленной.

Замечательная история о терпении и благодарности, которая приводится почти в каждой книге о ранних суфиях, в *Хадики* Сана'и рассказана так:

Однажды иракский суфий посетил суфия из Хорасана и спросил, как обучают практическому суфизму в его стране. Тот ответил, что, когда Бог посылает им пищу, они съедают ее с благодарностью, а если не посылает — проявляют терпение и удаляют из сердца желание. Услышав это, иракский суфий сказал: «Такой суфизм у нас в Ираке практикуют собаки: когда они находят кость, они съедают ее, в противном случае проявляют терпение, вот и все». Тогда собеседник спросил иракского суфия, как он определил бы суфизм, и тот ответил: «Когда у нас есть что-нибудь, мы предпочитаем себе других [т. е. раздаем это], а когда у нас нет ничего, мы посвящаем свое время благодарности и молитвам о прощении» (Хадикат, 495).

Этот приписываемый разным людям рассказ ясно свидетельствует о высоком духовном уровне тех, кто умел воздавать благодарность, даже будучи лишенным всего. Он напоминает молитву Иова — великий образец терпения в христианской и в исламской традиции; «Господь дал, Бог и взял, да будет имя Господне благословенно!» (Иов 1:21).

Достижшие самого высокого духовного уровня суфии понимали, что даже способность благодарить есть Божественный дар, а не человеческий акт (ср. Рисала, 80 и далее) а поэтому «надлежит благодарить за чувство благодарности» (Шатхийат, 515). Суфии, поступающие подобным образом, следуют примеру Пророка, «который, испытывая высочайшее блаженство погружения в океан беспредельной благодарности, хотел выразить свое благодарение языком без языков, и не смог этого сделать, и сказал (только): *ла ухси сана'ан 'алайка*, “несчетны хвалы, надлежащие Тебе”» (Шатхийат, 514). Это изречение — один из краеугольных камней концепции мистической благодарности. Благодарность, в своем глубочайшем смысле, есть прозрение в мудрые деяния Господа. Эту мысль выразил 'Аттар в поэтическом описании мистических состояний:

Что есть благодарность? — Представить себе розу по шипу
И представить себе невидимую часть целым (Мусибатнаме, 41).

Быть благодарным Богу — значит увидеть глазами сердца благословение под завесой бедствия. Однако «благодарность — это дикая птица, которую трудно поймать и заточить в клетку¹⁸. А терпение — это конь, который никогда не спотыкается на трудной дороге. *Шукр*, благодарность, сочетается с *рида*, удовлетворенностью; это не означает умения терпеливо сносить все превратности жизни, но означает умение быть счастливым в нищете и бедствиях. «*Рида* — это радость

сердца в горечи божественных повелений» (Лума', 53), — говорит Зун-Нун. Вероятно, Худжвири прав, утверждая, что *рида* возникает в результате любви, потому что любящий доволен всем, что делает его возлюбленный (Кашф, 180). Удовлетворенность рождается в любящем сердце, но суфии расходятся во мнениях относительно того, следует ли считать ее стоянкой или состоянием. В одном двустии Сана'и дается такое определение *муфаррих* (лекарства, веселящего сердце и снимающего нервное напряжение, своего рода транквилизатора):

Муфаррих, который изготовляют святые,
готовится в больнице удовлетворенности (Хадикат, 341).

Сущность удовлетворения раскрывается в истории о Хусри, мистике, жившем в начале X в.: «Однажды Хусри во время молитвы произнес такие слова: “О Боже, удовлетворен ли ты мною, который удовлетворен Тобой?” И пришел ответ: “О лжец, если бы ты был удовлетворен Мною, ты бы не спрашивал, удовлетворен ли Я тобой”» (Тазкират, 2:290). Находясь в состоянии совершенного *рида*, мистик не должен думать о том, принял ли Бог его покорность и удовлетворенность; ему следует принимать любое волеизъявление Господа, будь то гнев или милость, со спокойствием и радостью. Эта внутренняя радость, это совершенное согласие с Божьей волей превращает нищего в царя и открывает перед ним путь к соучастию в Божественной воле, к любви и «наивысшему пониманию предопределения».

Мистики расходятся во мнениях относительно того, являются ли «страх» и «надежда» (*хауф* и *раджа'*) стоянками или состояниями (Саррадж, например, воспринимает их как состояния). С психологической точки зрения было бы предпочтительнее отнести «страх» и «надежду» к стоянкам, ибо эти термины характеризуют существенные, имеющие давнюю традицию аспекты жизни мистика на ранних стадиях *Пути*, а иногда и на стадиях более поздних. Чувство страха — неперемнная часть мироощущения каждого благочестивого мусульманина. Разве в Коране не говорится так много и о страхе Божьем, и о страхе Страшного суда и разве он не содержит достаточно предостережений, чтобы заставить трепетать даже сердца самых благочестивых? Но надежда столь же важна, как страх, ибо без нее жизнь была бы невозможна: «страх и надежда — два крыла действия, без которых невозможен полет» (Лума', 62). Или, как это представлялось Сахлу: страх — мужской элемент, надежда — женский, и вместе они порождают глубочайшие реальности веры (Калабази, 89).

Ранние аскеты придавали большее значение страху, чем надежде. Они даже утверждали, будто живущий в страхе человек внушает дове-

рие своим ближним, ибо они не опасаются никакого коварства с его стороны и не подозревают его в низости (Nwyia, 223). Даже Рузбихан Бакли, приверженец мистицизма чистой любви, восхваляет «страх Божий» как «кнут божественного могущества [*джабарути*], который хлещет побуждающую ко злу душу розгами пристойного поведения [*адаб*]» (Абхар, 223). В главе «Страх и надежда» книги Газали *Ихйа' улум ад-дин* прекрасно описано отношение разных групп правоверных к этим состояниям и показано, насколько распространено в мусульманском мире мнение, что для нормальной религиозной жизни необходимо равновесие этих двух сил (Ихйа, 4:288)¹⁹.

С течением времени «надежда» стала восприниматься как более значимое состояние, нежели страх, хотя продвинутые мистики знали ощущение страха и даже радовались ему. Но их заставлял держаться настороже не страх Божьего суда и не боязнь Ада, но страх перед «хитростями» Бога (*макр*). В моменты совершенного счастья мистик никогда не бывает уверен, что Бог не воспользуется его экзальтированным состоянием как ловушкой, чтобы вновь соблазнить его мирскими помыслами — гордыней, лицемерием — и отвлечь от высшей цели. Например, чудеса можно трактовать как божественные хитрости, ибо они связаны с миром; даже в маленьких радостях повседневной жизни иногда таятся Божьи хитрости, которых следует опасаться. И кто может быть уверен, что будет спасен или принят Богом? Позволительно надеяться на это, но к надежде всегда примешивается страх.

Тем не менее в мистической жизни более сильной оказалась концепция «хороших мыслей» о Боге, об уповании на Его обещание простить грешника. Разве хадис не утверждает, что Божья милость превосходит Его гнев? Из веры в это убеждение выросла вся молитвенная практика суфиев. Твердая уверенность в бесконечной милости Божьей и надежда на Его милосердие наполняют собой молитвы раннего мистика Йахйи ибн Му'азы — и точно так же более поздние мистики всегда полагались на принцип надежды, сформулированный, например, в прекрасном двустишии Руми:

[Существует ли кто-то,] посеявший зерно надежды на своей земле,
Кому весна Его милости не даровала стократный [урожай]?
(Шамс, 1253)

Однако когда путник достигает цели, ему больше не нужны ни страх, ни надежда:

Моряк всегда [держится] за обломок доски надежды и страха,
когда уже нет ни этой доски, ни человека, остается только погружение
(Шамс, 395).

Стоянкам надежды и страха соответствуют состояния *баст* и *кабд*. Слово *баст* («расширение [сердца], радость») означает всеохватывающий восторг, совершенную радость и легкость — чувство, которое в некоторых случаях может развиться в истинное «космическое сознание», ощущение соучастия в жизни всего сотворенного мира, в тот экстаз, который так часто воспевали «опьяненные» поэты Ирана и Турции. Именно это состояние вдохновляло их на сочинение длинных рядов анафор, заставляло вновь и вновь возвращаться к теме красоты божественного Возлюбленного, пытаться описать в стихах Его невыразимую сияющую славу или передать другим людям то состояние счастья, в котором весь мир видится в измененном свете, кажется прозрачным и наполненным опаловыми красками изумительной красоты.

Что такое *баст*? — покинуть оба мира в едином порыве восторга, чтобы отдаться сотне новых миров! (Мусибатнаме, 42)

Но если *баст* — это переживание расширения и, возможно, интенсификации своего «я», то *кабд*, «стеснение, сжатие», означает сжатие души, состояние, когда «домом становится игольное ушко» (Мусибатнаме, 42), ощущение тьмы, давящего одиночества пустыни, преследующее мистика на протяжении дней, а иногда и месяцев его жизни. Тем не менее некоторые великие наставники считали *кабд* более высоким состоянием, чем *баст*, ибо, как говорит Джунайд, «когда Он давит на меня страхом, Он заставляет меня исчезнуть для меня, когда же Он расширяет меня надеждой, Он возвращает меня мне» (Ихйа, 33). В состоянии *кабд* «я» исчезает — и это предпочтительнее, чем расширение самосознания в состоянии *баст*. Находясь в *кабд*, «темной ночи души», человек полностью предоставлен Богу, у него не остается ни собственной личности, ни даже сил хотеть чего-то; и именно из этой тьмы может неожиданно воссиять свет единения с Богом или видения, подобный «полуночному солнцу».

Анализ этих двух понятий показывает, что мистики любили объединять противоположные состояния в пары. В руководствах по суфизму приводятся длинные списки подобных контрастных пар мистических состояний, подлинный смысл которых человеку непосвященному понять очень трудно. Упоминаются, например, *худур ва гайба*, «присутствие и отсутствие», что иногда истолковывают как «присутствие вблизи Бога и отсутствие в себе», а иногда — наоборот; *джам'*, «собрание» и «совершенное единение», объединяется с *таффрика*, «разделением после единства». *Сукр*, «опьянение», сочетается с *сахв*, «трезвостью». В конце Пути мистик достигает взаимодополняющих стадий *фана*, «уничтожение», и *бака*, «длительность, пребывание в Боге».

Пара *сукр* и *сахв* особенно важна для мистической терминологии — мы уже упоминали о ней, когда говорили о критике взглядов Байазиды Джунайдом. Истинную трезвость Худжвири определил как «достижение цели» (Кашф, 230); он же приводит слова одного из своих мистических учителей: «Опьянение — площадка для детских игр, но трезвость — поле, на котором умирают мужчины» (Кашф, 186).

Прежде чем приступить к рассмотрению последних стоянок и состояний на мистическом Пути и его цели, следует пояснить один термин, без знания которого трудно понять некоторые суфийские высказывания. Речь идет о слове *вакт* — букв. «время», — означающем «это мгновение», т. е. мгновение, когда суфию даруется некое мистическое состояние. «Время — разящий меч»: оно отсекает прошлое и будущее и оставляет человека совершенно нагим в присутствии Бога. Поэтому суфия, который полностью ему отдается и принимает посланное Богом, не думая о настоящем, прошлом или будущем (ср.: 18, 285), называли *ибн ал-вакт*, «сыном этого мгновения». Но достигнув наивысшего уровня мистического опыта, суфий превращается в *сафи*, «чистого», о нем говорят так:

Суфии — сын мгновения...

Сафи погружен в Свет Великого,

Он не сын чего-то, он свободен от «времен» и «состояний»

(Маснави, 3:1426, 1433–1434).

ЛЮБОВЬ И УНИЧТОЖЕНИЕ

Последние стоянки на мистическом Пути — любовь и гносис, *махабба* и *ма'риффа*. Иногда их считали взаимодополняющими понятиями, иногда любовь ставилась выше гносиса, а в других случаях отдавалось предпочтение гносису.

Газали утверждает: «Любовь без гносиса невозможна — любить можно только то, что знаешь» (Ихйа, 4:254). Суфии пытались определить различные аспекты *ма'риффа* — знания, которое не достигается усилиями дискурсивного разума, но возникает вследствие прозрения божественной тайны. В более поздние времена термин *'ариф*, «гностик», часто употребляется как обозначение продвинутого мистика — ибо «правоверный зрит в Божественном свете, гностик зрит в Боге» (Маснави, 41). Большинство мистиков согласились бы с мистической интерпретацией коранического изречения (Коран 27:34): «...цари, разоряют страну, когда вторгаются в неё», в котором под «царями»

следует понимать *ма'риффа*, ибо гносис, это боговдохновенное знание, полностью опустошает сердце, не оставляя в нем ничего, кроме Бога (Nwya, 170). Ученые и теоретики суфизма, такие как Худжвири (Кашф, 267), предложили множество определений *ма'риффа*, но самая впечатляющая формулировка принадлежит Джунайду: «Гносис <... > это парение сердца между утверждением, что Бог слишком велик, чтобы Его понять, и утверждением, что Он слишком могуществен, чтобы Его постигнуть. Он состоит в знании, что Бог есть противоположность всему, что может вообразить сердце мистика» (Калабази, 133).

Мы остановимся на тех мистических течениях, в которых любовь превозносится как высочайшее из возможных состояний — ибо, как сказал св. Августин, *res tantum cognoscitur, quantum diligitur*, «всякая вещь может быть познана, лишь когда она любима»²⁰. Хорошей отправной точкой здесь может послужить приписываемая Пророку молитва: «О Боже, даруй мне любовь к Тебе и любовь к тем, кто любит Тебя, и любовь к тому, что приближает меня к Твоей любви, и сделай так, чтобы Твоя любовь стала для меня дороже прохладной воды» (Ихйа, 4:253). В раннем суфизме проблема любви составляла главный предмет идейных расхождений. Традиционалисты воспринимали *махабба*, «любовь», только как покорность, некоторые умеренные суфии даже говорили, что «любить Бога — значит любить покорность Богу» (Тазкират, 1:287) или что «истинная любовь — это повиновение Возлюбленному» (Нафахат, 55). Абу Талиб ал-Макки так суммирует идеи умеренного суфизма: «Пророк Бога сделал любовь к Богу условием веры, сказав, что Бог и Его посланник должны быть любимы правоверными более всего другого»²¹. И суфии были уверены, что «для Бога нет ничего более дорогого, чем любовь к Нему человека» (Тазкират, 1:321).

Когда Зу-н-Нун говорил, что «страх адского пламени по сравнению со страхом разлуки с Возлюбленным подобен капле воды, вылитой в могущественный океан»²², он очень точно определил содержание раннего мистицизма любви. Его младший современник Сари ас-Сакати из Багдада, впервые сформулировавший идею взаимной любви человека и Бога, выразил то же чувство в молитве, которую сохранил Худжвири:

Таков обычай Бога — позволять сердцам тех, кто любит Его, всегда видеть Его, чтобы восторг от этого давал им силы выдерживать всякое бедствие; и они говорят в своих молитвах: «Мы почитаем любую муку более желанной, чем быть отделенными от Тебя завесой. Когда Твоя красота открывается нашим сердцам, мы больше не помышляем о горестях» (Кашф, 111; ср. 1, 10:120).

По-видимому, Джунайд, племянник Сари, первым открыл истину: «Любовь между двумя не станет настоящей, пока один не обратится к другому: “О Ты, который есть Я”» (Тазкират, 2:29).

Оттенки чувств, входящие в понятие «любовь», настолько неисчерпаемы, что мистики размышляли о разных стадиях любви и обозначали их разными терминами; однако их определения таких понятий как *хубб*, *махабба*, *вудд* и *мавадда* далеко не ясны. Общепринятая классификация стадий любви восходит к ранним временам. Байазид говорил о четырехчастной природе любви: «У нее четыре ветви: одна от Него — это Его милость; одна от тебя — это покорность Ему; одна для Него — это твое поминание Его; одна между вами обоими — и это любовь» (Хилйат, 10:242). Абу Талиб ал-Макки знал девять аспектов любви, а Худжвири говорит о двух категориях любящих — эту классификацию в несколько измененном виде позже воспринял и Газали: «Те, кто видит милости и благодеяния Господа по отношению к ним и кого это видение побуждает любить Благодетеля, и те, кто охвачен таким восторгом любви, что почитает все милости завесой и кого только видение Благодетеля побуждает [осознавать] Его милости» (Кашф, 308). К любви, как и к большинству других мистических состояний, некоторые суфии приходят более или менее рационалистическим путем, восходя от сотворенного к Творцу, в то время как другие, наоборот, совершенно теряют себя в лицезнении Творца и обращаются к созерцанию тварного мира только потому, что мир этот свидетельствует о Его величии.

Среди стадий любви суфии упоминали *унс*, «душевное общение», *курб*, «близость», *шаук*, «томление, страстное желание», и другие. Последовательность стадий обозначали по-разному в зависимости от личного опыта мистиков. Ступени любви прелестно описаны в изречении: «Сердца гностиков — это гнезда любви, сердца любящих — это гнезда томления, а сердца томящихся — это гнезда душевного общения» (Хилйат, 10:362). Иллюстрацией полного погружения в душевное общение с Богом может послужить история о суфии, которого его учитель оставил одного в уединенной части дома. Потом хозяин забыл о нем и не вспоминал целую неделю, но когда наконец пришел и попросил у своего гостя прощения, суфий ответил: «Не беспокойся, Бог снял страх одиночества со Своего друга» (Нафахат, 94). Душевное общение с Богом не оставляет места для *вахшат*, «страха одиночества». Термин *вахшат* обычно понимается как дополняющий *унс*: он обозначает чувство одиночества, испытываемое в пустыне, вдали от душевного общения и спокойствия домашнего очага, — но также и отчуждение от тварного мира, которое суфий ощущает в душев-

ном общении с Богом (Ихйа, 4:291). С другой стороны, состояние *унс* связано с *джамал*, манифестацией любящей и утешающей природы Бога; поэтому *унс* противопоставляется также *хайба*, «почитание, трепет», — чувство, которое пробуждают в сердце суфия манифестации Божьего величия и могущества (ср. Хилья, 9:377).

Что касается *курб*, «близости», то суфии всегда старались найти какое-то иное, не пространственное определение этого понятия. *Курб* — нравственная близость, достигнутая благодаря исполнению Божьих повелений; она противоположна отдалению от Бога, которое возникает вследствие человеческой непокорности (Кашф, 148). Поздние мистики разработали сложную систему различных уровней *курб*, таких, как «близость атрибутов» и «близость имен», указывающих на степень наделенности мистика высшими божественными атрибутами. Другой термин, *курб ан-навафил*, «близость, возникающая в результате превосходящих предписания благочестивых деяний», восходит к *хадису кудси*, который, вероятно, был известен с очень раннего времени. Бог сказал:

Мой раб не перестает продвигаться все ближе и ближе ко Мне, совершая деяния благочестия, пока Я не возлюблю его. Когда же Я возлюблю его, Я стану оком, которым он видит, ухом, которым он внемлет. И когда он приблизится на пядь, Я приближусь на локоть; и когда он пойдет шагом, Я побегу [навстречу ему] (Лума', 59).

Школа накшбандиййа в Индии предпочитает, однако, *курб ал-фара'ид* (близость, возникающую в результате точного выполнения предписанных ритуальных обязанностей и потому именуемую «состоянием пророков») *курб ан-навафил*, состоянию, которое они называют «стоянкой святых». Следует добавить, что некоторые мистики совсем не принимали термин *курб*, поскольку он предполагает разделение между любящим и Возлюбленным, в то время как истинный суфизм — это достижение единства (Нафахат, 222).

Это же чувство заставляло некоторых мистиков отрицать стоянку «томления», ибо томятся по тому, кто отсутствует, а Бог присутствует [в мире] неизменно (Нафахат, 222). В противоположность тем, кто считал томление ненужным, если не противозаконным, ибо истинно любящий постоянно пребывает с Богом, который ближе к нему, «чем яремная вена» (Коран 50:16), другие хвастались своим томлением, как Байазид: «Если бы в моей хижине открылось восемь раев и правление обоими мирами было передано в мои руки, я бы не отдал за них тот единый вздох, что поднимается по утрам из глубины моей души в воспоминание о моем томлении по Нему...» (Сана'и Диван, 1:159).

А другие утверждали, что подлинное томление бесконечно, поскольку бесконечен сам Возлюбленный. Чем больше мистик приближается к божественному Возлюбленному, тем больше постигает он бездонную глубину Его свойств, бездну Его сущности; поэтому никогда не иссякает его томление, стремление познать глубочайшие, удивительнейшие тайны. Газали прекрасно описал подобное состояние в одной из глав *Ихйа* 'улум ад-дин (Ихйа, 4:277). Именно эта динамичная сила любви и томления вдохновляла столь многих персидских поэтов.

С каждым мгновением эта любовь становится все бесконечнее,
С каждым разом она все более изумляет (Мусибатнаме, 9),

говорит 'Аттар, а Хафиз продолжает его мысль:

То, что происходит между мной и моим Возлюбленным, не имеет конца —
Ибо не имеющее начала не может иметь конца.

Как же описать боговдохновенную любовь?

Она более величественна, чем сотня воскресений, ибо воскресение —
ограниченно, а любовь безгранична.

У любви пять сотен крыльев, и каждое из них простирается
от Божественного трона до земных низин
(Маснави, 5:2189–2190).

Так Руми пытался передать величие любви, а Урфи, живший и конце XVI в., увещевал любящего не быть беспечным, «ибо на этой священной стоянке любви сотня мест, (лишь) первое из которых — Воскресение»²³. Единственный способ приближения к божественному Возлюбленному — постоянное очищение и замена того, от чего очистился любящий, Божественными атрибутами. Джунайд так определил происходящую под влиянием любви перемену: «Любовь — это уничтожение любящего, [исчезающего] в Его атрибутах, и утверждение Возлюбленного в Его сущности» (Кашф, 40). При этом «свойства Возлюбленного приходят на смену свойствам любящего» (Лума', 59). Много столетий спустя Шах Валиуллах из Дели (ум. в 1762 г.) нашел подходящий символ для такого духовного очищения, обыграв традиционный образ любовного пламени: человек, подобно куску льда, помещенному в чайник над пламенем, растает, согреется, закипит и в конце концов, превратившись в пар, предельно приблизится по своим свойствам к жару, присущему Божественной любви²⁴.

Газали сравнил очищающую любовь с «прекрасным деревом, корни которого прочны, а ветви [тянутся] к небесам», как это описано в Коране (Коран 14:24); подобно дереву, мистик взрастит плоды в сер-

дце, на языке и на членах тела (Ихйа, 4:282). Эти плоды — покорность повелениям Господа и постоянное поминание Возлюбленного, которое переполняет сердце и не сходит с языка (мистики часто подчеркивали значение поминания для развития любви, Такая любовь — пламя, сжигающее все, кроме Возлюбленного (Маснави, 5:588), точно так же как «томление — Божье пламя, которое Он разжигает в сердцах Своих друзей, пока не спалит все, что их заполняло» (Лума', 64).

Покорность в понимании суфиев есть полный отказ от себя и принятие воли Возлюбленного, в чем бы она ни проявилась — в милости или в гневе. Любовь не уменьшается от жестокости любимого и не возрастает от его доброты (Кашф, 404); любящий должен оставаться у дверей Возлюбленного, даже если его гонят прочь, — он должен «превратить свою душу в метлу у Его дверей» (Тазкират, 2, 193). Однако последующим поколениям суфиев даже подобное самоотречение казалось недостаточным, поскольку в нем еще присутствовала тень сознательной воли.

Я хочу единения с Ним, а Он хочет разделения;
Поэтому я отказываюсь от того, чего хочу, чтобы осуществилось
Его желание (Ихйа, 4:117), —

вот как, по их мнению, должен поступать истинно любящий. Если таково повеление Возлюбленного, то желанны и боль, и смерть:

Если Ты скажешь: «Уми!» — я умру в совершенной покорности
и скажу: «Мир тому, кто призывает меня к смерти»
(Нафахат, 96; Хилият, 10:301).

Ибо смерть означает уничтожение личных свойств, уничтожение завесы, отделяющей предвечного Возлюбленного от сотворенного во времени любящего.

«Нет ничего хорошего в любви без смерти» (Ихйа, 4:300): смерть можно понять как умирание для своих свойств, а иногда — как телесную смерть, поскольку она ведет любящего к Возлюбленному (Хилият, 10:9). Хадис «умри до того как ты умрешь» служил суфиям отправной точкой для размышления об убиении низших свойств любящего и его последующем духовном воскресении в этой жизни (ср. Мусибатнаме, 10). Однако некоторые суфии, как показывает пример Халладжа, искали смерти в буквальном смысле этого слова, стремясь устранить свое беспокойное «я», стоявшее между любящим и Возлюбленным. Газали пересказывает трогательную историю об Аврааме, который был призван ангелом смерти и отказался последовать за ним, поскольку не мог поверить, что Бог убьет того, кто так сильно Его любил. Но Бог обратился к нему, говоря: «Видел ли ты когда-нибудь любящего, который

отказывается пойти к своему Возлюбленному?». Услыхав это, Авраам с радостью предал свою душу ангелу (Ихйа, 4:253). Любящему, который научился воспринимать смерть как мост, ведущий к Возлюбленному, подобает «отдать свою душу с улыбкой, подобно розе» (Маснави, 5:1255) — вот почему Халладж танцевал в кандалах, когда его вели на казнь. Представление о том, что на небесах мученику будет оказано предпочтение, как утверждает Коран, вероятно, способствовало формированию идеи о «мученике любви», которого Господь приблизит к Себе, ибо он был убит мечом томления или погиб на ведущем к Возлюбленному тернистом пути, где сердца и печень его предшественников подобно алым цветам тысячами украшают покрытые шипами кусты, — таким виделся Газали путь любви. Мистики исходили из коранического изречения: «Не считай же покойниками тех, которые были убиты [в сражении] во имя Аллаха. Нет, живы они...» (Коран 3, 169; см. также Шатхийат, 281). Меч *ла* («нет») в начале формулы мусульманского исповедания веры — вот что убивает любящего (Маснави, 3:4098), и тогда не остается ничего, «кроме Бога» (Маснави, 5:589). Воздаяние тем, кто любит любовью, драгоценнее всякого другого. Суфии знают удивительный *хадис кудси*, открывшийся Шибли, когда тот спросил Бога, что означает мученичество Халладжа: «Кого убивает любовь ко Мне — для того Я сам буду выкупом за кровь». Мученик любви будет вознагражден самим Богом, ничто больше не отдаст его от Того, ради кого он пролил свою кровь.

Подобные идеи побуждали мистиков с радостью принимать любое бедствие и даже видеть в нем знак особой Божьей милости. «Неискренен в любви тот, кто не радуется ударам от Друга» (Лума', 50). Но даже это казалось недостаточным — искренен лишь тот, кто забывает об ударах, глядя на наносящего их Друга²⁵. Из такого представления о страдании в поздней суфийской поэзии возник мотив о враче, который ранит больного и сам же исцеляет его, рана может быть исцелена только тем, кто нанес её (Хилият, 10:273). Несчастья и бедствия — знак того, что Бог близко, ибо, если снова привести смелое суждение Халладжа, «Страдание — это Он Сам». Чем больше он любит кого-то, тем больше испытывает его, лишая даже самого малого земного утешения, чтобы любящий мог полагаться только на Него (Хилият, 9:345). Не удивительно, что суфии часто повторяли хадис о страданиях: «Больше всего бедствий выпадает на долю пророков, потом — на долю святых и так далее». Поскольку пророки ближе других людей к Богу, они должны страдать больше всех, об этом свидетельствует множество коранических рассказов, со временем обросших всевозможными деталями, а список страдающих влюбленных становится все длиннее от столетия к сто-

летию. Суфии обыгрывали созвучие между словом *бала'*, «бедствие», и словом *бала*, «да», которое произнесли души в день Завета, приняв наперед всякое бедствие, какое может обрушиться на них до дня Страшного суда (Сана'и Диван, 41; Сана'и, 133). Подобно тому как виноградный сок очищается «страданием» вызывающих брожение элементов, прежде чем превращается в чистое вино, и подобно тому как пшеницу мелют, а потом замешивают и мучают тесто, прежде чем оно превращается в хлеб, так же и душа человека может достичь зрелости, только пройдя через страдания и пережив мучения. И если аскет ищет Божье милосердия и прощения (*рахма*), то любящий ищет боли (*захма*) — значащая игра слов в языке персидских поэтов.

Кульм кротости в страдании, ощущение, что бедствие — самый быстрый скакун, несущий человека к совершенству (как говорил Майстер Экхарт в то самое время, когда великие суфии высказывали такие же мысли), способствовали возникновению в поздней суфийской поэзии специфической образности, которую незнакомому с мусульманским мистицизмом западному читателю трудно оценить и которую не всегда правильно понимают даже современные исламские мыслители. В этой образной системе любящий, например, уподобляется мячу для игры в поло, который катится без головы и без ног туда, куда его гонит клюшка друга.

Однако до X в. дискуссии о мистической любви и томлении велись в основном на теоретическом уровне. Главным предметом разногласий были семантические проблемы. Слово *махабба* вызывало возражения традиционалистов, но, когда некоторые мистики впервые попытались описать отношения между человеком и Богом словом *'ишк*, «страстная любовь», против этого восстало даже большинство суфиев, поскольку оно означает переполняющее душу страстное томление, и невозможно допустить, чтобы таким качеством мог обладать Бог в Его самодостаточности или чтобы человек обращал к Богу подобные чувства. Нури, который, вероятно, первым ввел в употребление термин *'ишк*, защищался, утверждая, что «любящий — *'ашик* — это тот, кого Бог еще не допустил к Себе, в то время как любящий-*мухибб* наслаждается своей любовью» (Шатхийат, 289).

Открыто выразить термином *'ишк* внутреннюю динамику Божественной любви (*le désir essentiel** по определению Л. Массиньона) выпало на долю Халладжа, и этой идее предстояло оказать решающее влияние на всю позднейшую суфийскую мысль; Фахр ад-Дин 'Ираки даже поэтически обыграл слова мусульманского исповедания веры, за-

* Сущностное желание (*фр.*).

менив их на *ла илаха илла-л-‘ишк*, «Нет Бога, кроме Любви», и я сама слышала такую формулировку от современных турецких суфиев.

Около 900 г. в дискуссиях багдадских суфиев о мистической любви появилось понятие *хубб ‘узри*, «платоническая любовь», и тем самым проблема приобрела более сложный характер. Известный поэт из племени Узра Джамил в конце VII в. воспел свою целомудренную любовь к Бусайне в утонченных стихах, которые во многих отношениях предвосхитили любовную лирику французских и испанских трубадуров; вскоре после этого появился приписываемый Пророку хадис: «Всякий, кто любит, остается целомудренным и умирает, умирает как мученик».

Мухаммад ибн Да’уд, сын основателя захиритской школы права, еще при жизни Халладжа написал книгу об идеальной любви, где в ста поэтических главах трактовал *хубб ‘узри* и обосновывал необходимость «мученичества целомудрия». Он и его последователи отрицали возможность взаимной любви между человеком и Богом и пытались очистить мистическую любовь от всего человеческого. Однако двумя столетиями позже эти два течения слились в творениях величайших персидских поэтов.

Суфийские теории любви подвергались критике также потому, что в них находили манихейские идеи. Почитание Бога посредством любви считалось грехом манихеев, еретиков *par excellence*, воображавших, что их души — частицы вечного божественного света, заточенные в теле, и что магнетическое притяжение, исходящее от источника этой любви, снова приведет к их воссоединению с ним. Такая интерпретация ранних стадий суфийской любви ошибочна, но указывает на заложенную в суфийских теориях тенденцию: для многих поздних мистиков любовь станет «взрачивающей силой», дающей возможность раскрыть совершенство всего сущего²⁶. «Сущностное желание» Бога у Халладжа часто интерпретируется как своего рода магнетическая сила, вызывающая эманацию и притягивающая все назад к истоку²⁷.

Однако ранние суфии понимали любовь в сугубо личном и экзистенциальном плане. Халладж, не колеблясь, ставил любовь даже выше веры (*иман*): «[Любовь —] это предвечная Божественная милость, без которой вы бы не узнали ни что такое Книга, ни что такое вера» (Massignon, 610). Мистики чувствовали, что любовь, которую они испытывают к Богу, возникла не по их воле, но есть результат Божественной активности. Разве не сказано в Коране, что верующие — люди, «которых Он любит и которые любят Его» (Коран 5:54. — Перев. И. Ю. Крачковского), т. е. что любовь Бога к человеку предшествует любви человека к своему Творцу? Только когда Бог полюбит Своего раба, тот сможет полюбить Его, а с другой стороны,

он не может отказаться любить Бога, поскольку инициатива исходит от Него (Хил'ят, 10:7). Любви нельзя научиться, она — от милости Божьей: «Если бы мир захотел обрести любовь, он не смог бы этого сделать, и если бы он попытался отвергнуть ее, то не смог бы и этого, ибо любовь есть дар, а не приобретение. Она — от Бога» (Кашф, 398). Суфии, которые лучше других мусульман знали, что Божественное величие ни с чем не сравнимо, всегда считали человека слишком слабым, чтобы искать и обрести Бога.

Ни один любящий не стал бы искать единения,
если бы Сам Возлюбленный не искал его (Маснави, 3:4394), —

сказал Руми через три столетия после того, как эти идеи были впервые сформулированы. Из ощущения, что Бог жаждет любить и быть любимым, позднее возникло представление о Боге как о «скрытом сокровище, которое томится по тому, чтобы быть познанным». Бог, как выразился наш современник Мухаммад Икбал, «подобно нам, пленник желания»²⁸.

Суфии часто пытались описать состояние истинно любящего в поэтических образах. Байазид уподобил природу любви весне: «Я бродил по степи, прошел дождь любви, и почва была влажной; подобно тому, как ноги человека ступают по розовому саду, так мои ноги ступали по любви» (Тазкират, 1:155). И Шибли воспринял образы весны, которым предстояло занять центральное место в персидской поэзии: «“Время” гностика подобно весеннему дню. Грохочет гром, туча рыдает, молния сверкает, ветер дует, почки раскрываются, птицы поют — таково его состояние: глаза его плачут, губы улыбаются, сердце горит, голова идет кругом, он произносит имя друга и бродит около его двери» (Тазкират, 2:177). Подобные описания превращали технические руководства по суфизму в чистую поэзию. Многие метафоры строятся по модели хадиса «воистину у Меня есть рабы, которые...» или *хадиса кудси*, наподобие того, что цитируется Газали:

Воистину у меня есть рабы среди моих рабов, которые любят Меня, и Я люблю их; и они томятся по Мне, и Я томлюсь по ним; и они смотрят на Меня, и Я смотрю на них <...> И их признаком служит то, что они хранят тень в дневное время столь же бережно, как пастух хранит своих овец, и томятся по заходу солнца, как птица в сумерках томится по гнезду; а когда наступает ночь, и тени смешиваются, и ложа уже расставлены, и всякий любящий остается наедине со своей любимой, тогда они поднимаются на ноги и принимают лицом к земле, и призывают Меня Моим словом, и льстят Мне, вспоминая Мои милости; половина из них плачет, а половина рыдает, половина потрясена и половина жалуется, иногда стоя, иногда сидя, иногда преклоняя колена, иногда простираясь ниц; и Я от любви моей вижу, что они терпят ради Меня, и Я слышу их жалобы (Ихйа, 4:278).

Таким любящим в Судный день будет дарован особый удел, отличный от удела различных пророков; и те, кто любит друг друга в Боге, будут стоять на столпе из красного граната и смотреть сверху вниз на обитателей Рая²⁹. Но вообще описать мистическую любовь невозможно, никто не сумел выразить эту истину лучше, чем Сумнун, по прозвищу Влюбленный: «Объяснить что-то можно только при помощи чего-то более утонченного, чем то, что объясняется. Нет ничего более утонченного, чем любовь, — что же может помочь объяснить ее?» (Кашф, 173).

Наука бессильна на мистическом Пути — только свет гносиса, свет уверенности, обретенной посредством интуитивного познания, мог бы помочь приблизиться к тайне любви. Как говорил мистик XVII в. из Синда, пользуясь современной метафорой, но по сути оставаясь в русле традиционных взглядов, «Науки подобны очкам, которые сами по себе не видят, но стоят между глазом и предметом». Он использовал образ очков для объяснения хадиса, в котором *‘илм*, «знание», названо «величайшей завесой», отделяющей человека от Бога. На пути любви разум подобен «ослу, навьюченному книгами» (Коран 62:5); этот осел хромает, в то время как любовь подобна крылатому *бураку*, вознесшему Мухаммада в присутствии Господа: (Шамс, 1997).

Контраст между любовью и дискурсивным разумом стал неисчерпаемой темой поздних поэтов, которые хотели

повесить интеллект, как вешают вора,
когда любовь станет правителем страны (Шамс, 420).

Образ Маджнуна, безумного влюбленного, потерявшего себя в созерцании Лайлы, стал символом мистического любящего. Любовь считалась самым подлинным свойством человеческой расы. Бог создал Адама, движимый любовью. Адам несет в себе божественный образ, и никакое другое тварное существо не может соперничать с ним на пути любви.

Когда ангел влюблен,
Он — Совершенный Человек (Мусибатнаме, 96).

Мистики, не колеблясь, давали не знающим любви людям такие прозвища, как «корова», «осел», «бесчувственный камень» или «животное», основываясь на кораническом изречении: «Они подобны скотам и даже еще более заблудшие» (Коран 7:179). О нелюбившем могли сказать, что он «хуже собаки» (Маснави, 5:2008) — ибо даже животным знаком по крайней мере один аспект любви.

Самая прелестная история на эту тему — вероятно, впервые рассказанная ‘Аттаром (Мусибатнаме, 129), а потом повторенная ‘Ира-

ки — повествует о проповеднике из Шираза, который так проникновенно говорил о любви, что все слушатели изошли слезами. Некий человек спросил у этого проповедника, не знает ли тот случайно, куда ушел его пропавший осел. После проповеди проповедник спросил собравшихся, есть ли среди них кто-либо, кому никогда не довелось испытать любви.

Некий недоумок, уродливый как осел,
по чистой глупости вскочил на ноги.
«Ты — человек, — спросил старейший, — чье сердце
Никогда не было охвачено любовью?» —
«Да», — ответил он. Тогда мудрец позвал: «Эй, хозяин осла,
Я нашел твою скотину. Поторапливайся!»³⁰

Истинно любящий — самый почитаемый человек в обоих мирах, ибо Пророк сказал: «Человек пребывает с тем, кого он любит». Так и любящий постоянно пребывает с Богом, которого любит так, что ничего другого для него не существует (Тазкират, 2:85).

Суфии считали любовь единственным и допустимым способом обуздания низменных сторон человеческой природы. Правила аскетизма сами по себе носят чисто негативный характер; при всей их обязательности они должны соблюдаться из любви. Только так можно преобразить *шайтана*, — низменную душу, — чтобы он стал подобен Гавриилу и его демонические свойства исчезли (Маснави, 6:3648). Достигнув этой стадии, которую можно назвать «любовью к *таухиду*», мистик начинает видеть глазами интуитивного знания и понимать пути Бога. Благодаря любовному приятию воли Бога антиномия свободной воли и предопределения разрешается в высшем единстве.

Независимо от того, считает ли ищущий конечной стоянкой любовь или гносис, достигнув ее, он должен продолжать практиковать *зикр* и сосредоточение, что в конечном счете приведет его к цели — *фана* и *бака*³¹. Он должен сконцентрироваться на совершенной собранности в созерцании (*муракаба*) и тогда может получить видение (*мушахада*). Но это видение можно описать лишь приблизительно как присутствие или близость в сочетании с '*илм ал-йакин*, «несомненным знанием» (Лума', 69). Стоянка искреннего '*илм ал-йакин* ведет дальше к '*айн ал-йакин*, «несомненному видению», или «сущности несомненности», — стоянке гностиков, — пока не поглощается в *хакк ал-йакин*, «реальной несомненности», которая есть место Божьих друзей³². Все три термина встречаются в Коране (Коран 102:7 и 56:95), по там они не имеют мистического значения. *Хакк ал-йакин* достигается в состоянии *фана*. В *Китаб ат-тавасин* Халладжа значение трех

видов «уверенности» раскрывается через символ мотылька: увидев издали свет свечи, он переживает *'илм ал-йакин*, а когда подлетает ближе к свече и ощущает ее жар, переживает *'айн ал-йакин* и, наконец, *хакк ал-йакин* — когда пламя свечи сжигает и поглощает его.

Вопрос об истинном значении термина *фана* всегда оставался одним из самых спорных в истории суфизма. Немецкое слово *Entwerden** (в том смысле, в каком его употребляли средневековые мистики) ближе к значению этого термина, чем английские слова *annihilation* («уничтожение»), *being naughted* («превращение в ничто») или *passing away* («умирание, прекращение бытия»), ибо обозначает нечто противоположное «становлению», *Werden*.

Некоторые ученые пытались доказать тождественность концепции *фана* индуистской или буддийской концепции *нирваны*, но это неверно. *Фана* не есть освобождение от мучительного круга существования, поскольку в исламе отсутствует идея кармы и признается реальность индивидуальной души. Первая стадия *фана* имеет этический смысл: человек исчезает для себя и, восприняв атрибуты Бога (ибо, как учит приписываемый Пророку хадис *тахаллаху би-ахлак Аллаха*, «меряй себя качествами Аллаха», т. е. путем постоянной духовной борьбы), заменяет свои низменные качества достохвальными атрибутами Бога, описанными в кораническом откровении. Следующая стадия — самоуничтожение в видении, когда душа видит себя окруженной предвечным светом Бога. Третья и последняя стадия — «уничтожение видения уничтожения», т. е. полное погружение *в вуджуд*. Этот термин обычно переводят как «существование» (букв.: «быть найденным»), на этой стадии мистик переживает именно то, что он «найден» Богом. Есть известное изречение, указывающее на то, что «существование» есть нечто сотворенное во времени:

Когда я спросил: «В чем я согрешил?» — она ответила:

«Само твое существование — грех, с которым не сравнится никакой другой» (Лума', 59).

Человек должен вернуться в то состояние, в котором находился в день Предвечного Завета, когда Бог экзистенциализировал его, т. е. когда он обрел индивидуальное существование, а значит, был отделен от Бога завесой сотворенности (ср.: Molé, 65). Эту завесу нельзя полностью удалить, пока человек жив. Мистик не может полностью, субстанционально [само]уничтожиться в Боге, но может на какое-то время потерять себя в бездонном океане изумления, как это описал Калабази: «*фана* <... > иногда состоит в отсутствии собственных ат-

* Совлечение становления (нем.).

рибутов, так что он (мистик) кажется безумцем, утратившим рассудок. <...> Ибо существует он только для того, чтобы выполнять свои обязанности по отношению к Богу. <...> С другой стороны, он может быть наставником, за которым следуют и который руководит теми, кто ему привержен» (Калабази, 131). Вопрос в том, может ли мистик вновь обрести свои качества, после того как он пережил состояние *фана*: «Великие суфии <...> не утверждают, что мистик возвращается к своим атрибутам после “исчезновения” (*фана*). Они считают, что “исчезновение, умирание” — это Божественный дар, которым может быть пожалован мистик; особый знак благоволения, а не обретенное состояние: нечто такое, чем Бог наделяет тех, кого Он избрал и отметил для Себя» (Калабази, 127).

Лучшую интерпретацию понятий *фана* и *бака* (следующая стадия мистического опыта) предложил японский ученый Тошихико Изуцу³³: он объясняет *фана* как «полное исчезновение осознания собственного “я”, когда остается только абсолютное Единство Реальности в ее чистоте — как абсолютное сознание до его раздвоения на субъект и объект». Суфии определили бы такое состояние термином *джам'*, «единство, собранность». Суфий переживает возвращение к тому моменту, когда был Бог и не было ничего другого. *Фана* — «несомненно, человеческий опыт <...>, но человек — не субъект этого опыта. Субъект здесь скорее сама метафизическая Реальность». Эта мысль напоминает попытку Руми пояснить характер состояния *фана* грамматическим примером: *мата Зайд*, «Зайд умер», «Зайд», будучи субъектом (подлежащим), не является субъектом действия (Маснави, 3:3683).

Затем человек может достичь состояния *бака*, «пребывания» или «существования» в Боге, и испытать «вторичное отделение» или «собираение собирания», *джам' ал-джам'*: «Человек возвращается к жизни из небытия совершенно преображенным в абсолютное “Я”. Множественность снова становится видимой — но по-иному, как предопределенная Единой Реальностью». В этом состоянии мистик действует полностью через посредство Бога.

Если ты ищешь *бака*, спроси о нем у дервишей —

дервиши — уток и основа того покрова (*каба*), что окутывает *бака* —
(Сана'и Диван, 186),

говорит Сана'и, изящно играя словами; однако большинство мистиков связывают *бака* прежде всего с пророческой деятельностью. Бог, обещавший любящей душе, что Он станет «оком, которым она зрит», в деяниях пророков явил пример подобной религиозной жизни, обращенной к миру. После сражения при Бадре (624) Мухаммаду было ска-

зано: *Ма рамайта из рамайта*, «Не ты [о Мухаммад!] бросил [горсть песку], когда бросал, это Аллах бросил» (Коран 8: 17). И хотя многие суфии утверждали, что достигли *бака*, различия между аспектами «святости» и «профетизма» в *фана* и *бака* обрели новое значение в позднесуфийских теориях, особенно у накшбандийи.

Нельзя путать понятие *фана* с понятием *иттихад*, «соединение, слияние». Этот термин подразумевает наличие двух независимых существ и потому считался еретическим — так же, как *хулул*, «пребывание в чем-то», обозначающий воплощение Бога в человека, инкарнацию. Мусульмане-традиционалисты обвиняли в приверженности концепции *хулул* не только христиан, но и Халладжа и других суфиев, исповедовавших «мистицизм любви». Однако *фана* в отличие от этих двух терминов обозначает исчезновение личности мистика в божественном присутствии.

Поздние мистики пытались объяснить состояние *фана* и *бака* посредством причудливых образов. Метафоры исламского мистицизма и исламской философии — это не просто поэтические украшения речи, но проявления особого строя мышления. Например, суфии рассказывали об опыте переживания феномена Черного Света, ввергающего человека в состояние изумления, растерянности: когда божественный свет полностью заполняет сознание мистика, все другое исчезает, перестает быть видимым (средневековые и ренессансные немецкие мистики называли подобное состояние *überhelle Nacht**). Таково переживание *фана*: в глазах мистика меркнет все, он видит только тьму, пока не осознает, что это «в действительности есть свет Абсолюта как такового», ибо существование в своей чистоте невидимо и кажется ничем, пустотой. Открыть ясность Черного Света — значит найти зеленую воду жизни, которая, согласно легенде, скрыта в глубочайшей тьме, — *бака*, «пребывание в Боге», таится в самой сердцевины *фана*.

Халладж попытался описать состояние исчезновения, прибегнув к аллегории мотылька и свечи. Руми, чтобы объяснить формулу единства Халладжа (*ана-л-Хакк*), сравнивает мистика в состоянии *фана* с бруском железа, брошенным в печь и раскаленным до такой степени, что он считает себя огнем (Маснави, 2:1445), хотя сущностное единство не может быть достигнуто. Подобные образы известны также и из христианского мистицизма, их можно найти и в речениях членов суфийского братства нурбахшийя** в Иране (Molé, 129).

* Светозарная ночь (нем.).

** Суфийское братство шиитского толка, возникшее в начале XV в.

Тот же Руми трактует изречение Харагани («нет в мире ни одного дервиша, а если бы и был дервиш, он бы не существовал») в двусмысленности, которое, возможно, ближе всего подходит для описания тайны *фана*:

Подобно пламени свечи в присутствии солнца,
он (реально) не существует, (хотя) считается существующим
(Маснави, 3:3669–3673).

Один из наиболее странных символов, передающих опыт *фана* и *бака*, использовался многими мистиками начиная с 'Аттара и кончая индийским суфием XVIII в. Миром Дардом. Божественная сущность уподоблялась соляной шахте, в которую падает собака или осел; теряя таким образом свои низменные свойства, животное преобразуется в соль и сохраняется в ней. Сравнение тем более подходящее, что прилагательное *ба-намак*, «солончатый», имеет также значение «привлекательный, очаровательный», вот почему это слово может быть употреблено и для описания очаровательного возлюбленного, который полностью завладевает всем существом любящего³⁴.

Именно в таком состоянии поглощенности мистики иногда произносили изречения, которые не только не укладывались в рамки традиционных взглядов, но были чужды даже умеренному суфизму. Самым знаменитым примером этих так называемых *шатхийат* (мн. ч. от *шатх*), «теопатических речений», или парадоксов, которым Рузбихан Бакли посвятил целую книгу, являются изречения Халладжа (*анал-Хакк*, «Я — Бог!») и Байазиды Бистами («Слава мне! Как Я велик!»). *Шатхийат* — одна из наиболее интересных, но и наиболее трудных тем в истории суфизма; эти дерзкие высказывания, в которых звучит то торжество, то изумление, собранные и проинтерпретированные в плане экзистенциальной достоверности Рузбиханом Бакли, позволяют заглянуть в глубины мистического опыта, который, однако, не может быть адекватно выражен на человеческом языке.

Мистики, постоянно изыскивавшие новые символы для описания состояний *фана* и *бака*, пытались раскрыть смысл понятия *таухид* («провозглашение единства Бога»), составляющего главное содержание религиозной жизни мусульман вообще и суфиев в частности. Худжвири говорит о трех типах *таухида*: «Единство Бога с Богом, т. е. Его знание о Его единстве; единство Бога с Его созданиями, т. е. Его повеление, чтобы человек провозгласил единство Бога и создал единство в своем сердце; единство человека с Богом, т. е. знание человека о единстве Бога» (Кашф, 278). Для мистиков-традиционалистов *таухид* означал прежде всего признание того, что нет иной действующей

силы, кроме Бога, и что все и вся зависят от Него. Такое представление легко могло привести к признанию того, что только Бог имеет реальное существование и потому вправе сказать о себе «Я», иными словами, что Бог есть единственный истинный субъект.

В главе о любви в книге *Ихйа' 'улум ад-дин* Газали очень ясно описывает традиционный способ достижения *таухида*:

О том, кто смотрит на мир, потому что это Божье творение, и знает его, потому что это Божье творение, и любит его, потому что это Божье творение; о том, кто не смотрит ни на что, кроме Бога, не знает ничего, кроме Бога, и не любит ничего, кроме Бога; о том, кто является истинным приверженцем единства (*муваххид*), кто не видит ничего, кроме Бога, более того, даже на себя не смотрит ради себя самого, но лишь потому, что он есть раб Божий, — о таком человеке говорят, что он исчез в единении и что он исчез для самого себя (*Ихйа*, 4:246).

Определение Газали представляет собой развернутый вариант более ранней формулы, которую цитирует Худжвири: «Единение означает, что ничто не занимает твой ум, кроме Бога» (Кашф, 158). Джунайд связал концепцию *таухида* с представлением о дне Предвечного Завета:

Единение означает, что всякому надлежит быть таким человеком в руках Бога, над которым совершаются Его повеления, как определено Им в Его всемогуществе; и что человек должен утонуть в море Его единства, самоуничтожиться и умереть — как для призыва всего человечества, так и для своего ответа на него; будучи ввергнут в истинную близость, он должен быть поглощен реальностью Божественного единства и потерян для чувств и действий, потому что Бог претворяет в нем то, чего Он от него желает — а именно, чтобы его последнее состояние стало его первым состоянием и чтобы он стал таким, каким был до своего существования (Кашф, 282–283).

Таким образом, истинный *таухид* подразумевает и забвение *таухида* (Шатхийат, 383). Это состояние, в котором зоркий слепнет, а разумный приходит в смятение (Лума', 33). Как сказано у Абу-л-Атахийи:

И во всем содержится свидетельство о Нем,
указующее на то, что Он Един.

Чтобы выразить переживание всепроникающего присутствия Бога, о котором свидетельствует *муваххид*, суфии часто повторяли изречение: «Я не видел ничего, не увидав Бога до того, после того, вместе с тем и в том». Отчасти эта фраза восходит к идеям раннего суфизма: некоторые поздние авторы считали, что в ней выражены четыре

разных подхода к исповеданию *таухида*, свойственные первым четырем исламским халифам³⁵. Однако Худжвири предложил более достоверное объяснение происхождения этого изречения. Он отметил, что Мухаммад ибн Васи' первым сказал: «Я никогда не видел ни одной вещи, не видя в ней Бога», т. е. он достиг высокой стадии созерцания, когда мистик видит только субъект действия. Такого прозрения можно достичь только совершенной верой; оно определяется в суфийских источниках термином *истидлали*, «обретенное посредством умозаключений». В отличие от Васи' Шибли восклицает: «Я никогда не видел ничего, кроме Бога», т. е., находясь в состоянии экстатического восторга (*джазби*), он не видит ничего, кроме Бога (Кашф, 91, 330).

К изречению Шибли весьма близки чувства, выраженные во многих персидских и турецких стихах: «В мечетях и караван-сараях, в язычнике и в мусульманине я видел только Бога!» Любой мистик подтвердил бы кораническое утверждение: «И куда бы вы ни повернулись, обратитесь к Аллаху» (Коран 2:115). Это изречение — один из краеугольных камней поздних мистических теорий, ибо служит для суфиев доказательством того, что просветленный мистик в любой видимой форме и под любым обличьем видит только Бога — единственного субъекта действия, единственного воистину существующего. Как сказано в знаменитом двустишии Сана'и:

Слово о вере, которое ты произносишь, может быть еврейским
или сирийским,

Место, которое ты ищешь во имя Бога, может быть Джаблакой
или Джабласой*

(Сана'и Диван, 52).

Отсюда остается один шаг до ощущения вездесущности Бога, которое персидские поэты со времен 'Аттара (Мусибатнаме, 223) выражали лаконичной фразой *хама уст* — «Все есть Он». Однако данная трактовка *таухида* всегда подвергалась нападкам со стороны более традиционных суфиев, потому что она явно противоречит идее трансцендентности Бога. Такие восторженные описания переживания единства Бога в более или менее развернутой форме присутствуют в текстах большинства персидских мистиков; именно эти изречения создали у западных исследователей впечатление, что суфизм есть не что иное, как радикальный пантеизм. Весьма близкий по своим взглядам к ранней суфийской мысли Саррадж был, несомненно, прав, утверждая, что многочисленные определения *таухида*, по сути дела, ничего не объясняют и представляют собой лишь слабую тень реаль-

* Исторические города на Ближнем Востоке.

ности — «и когда пытаются объяснить и выразить что-то, все великолепие объясняемого скрывается и исчезает» (Лума', 31).

ФОРМЫ БОГОПОЧИТАНИЯ³⁶

РИТУАЛЬНАЯ МОЛИТВА

Одним из пяти столпов ислама является ритуальная молитва (по-арабски — *саяят*; по-персидски и по-турецки — *намаз*), которую надлежит совершать пять раз в день в предписанные часы (первый раз — перед восходом солнца и последний — с наступлением темноты). Коран рекомендует верующим совершать и ночную молитву, но не считает ее обязательной. Ранние мусульманские аскеты и мистики исходя из речений Пророка рассматривали ритуальную молитву как своего рода вознесение на небеса, *ми'радж*, переносящий их в непосредственное присутствие Бога. «Ритуальная молитва — ключ от рая», — говорится в одном хадисе; но мистики приписывали ей даже большее значение. Некоторые из них возводили этимологию слова *саяят* к корню *васала*, «прибывать, воссоединяться», время молитвы понималось ими как момент общения с Богом, близости к Нему (Лума', 150). Разве в Коране не утверждается многократно, что все творение было создано ради почитания Бога? Поэтому те, кто желал достичь особой близости к Богу и доказать Ему свою покорность и любовь, несомненно придавали наибольшее значение ритуальной молитве. Рассказывают, что некоторым удавалось даже заставить самого ангела смерти подождать, пока они закончат молитву (Тазкират, 2:113).

Одно из требований к молящемуся — предварительное ритуальное очищение (*тахара*), которое должно совершаться в соответствии со строгими правилами, установленными в хадисах Пророка. Мистики считали очень важным тщательное соблюдение правил омовения, оно стало для них символом очищения души (Кашф, 293). Умевший хорошо выражать чувства своих сподвижников-мистиков Шибли однажды сказал: «Всякий раз, когда я пренебрегал каким-нибудь правилом очищения, в моем сердце поднималось пустое тщеславие» (Кашф, 293). В агиографической литературе мы встречаем множество историй о суфиях, которые придавали такое значение ритуальному очищению, что совершали большое омовение (*гусл*) перед каждой молитвой и перед каждым посещением своего духовного наставника (Нафахат, 292): для них это было религиозной обязанностью, сравнимой с молитвой.

Некоторые совершали очищение в реке — даже в середине центрально-азиатской зимы; другие, когда на их руки лилась вода омовения, впадали в состояние экстаза³⁷. Третьи гордились тем, что могли совершать утреннюю молитву, оставаясь ритуально чистыми со времени вечерней молитвы, т. е. всю ночь не ложились спать и не оскверняли себя телесными отправлениями. Были среди них и такие, кому удавалось сохранять состояние ритуальной чистоты на протяжении нескольких дней.

Во всех деталях ритуальной молитвы ранние суфии точно следовали предписаниям закона. Они старались подражать Пророку даже в мельчайших подробностях. Поскольку в одном хадисе утверждается, что Мухаммад однажды совершил *саяят*, стоя на цыпочках, некоторые суфии пытались сделать то же самое, но одному из них открылось во сне, что подобное было предназначено совершить только Пророку и что обычным верующим не следует подражать ему в этом (Сират, 24). Если больной суфий не мог встать с постели, он повторял каждый поклон и каждое движение дважды — ибо, согласно традиции, «молитва сидящего стоит вдвое меньше, чем молитва стоящего» (Сират, 39; ср.: Хадикат, 144). Рассказывают, что мистики, которые не могли ходить или вообще двигаться, услышав призыв на молитву, мгновенно выздоравливали; но, исполнив свой религиозный долг, сразу же возвращались в состояние немощи.

Произнося *нийя* («[формулу] намерения»), т. е. заявляя о своем намерении совершить молитву с предписанным числом *рак'атов* (циклов молитвенных поз и движений), мистик выражает свою готовность отвернуться от всего тварного. Во время молитвы он чувствует себя так, будто стоит перед Богом в Судный день. Это чувство трепета, овладевающее всем его существом, хорошо описал Мухасиб:

В сердце мистика, когда он молится, преобладают ощущение Того, в Чьем присутствии он стоит, и сознание могущества Того, кого он ищет, и любовь к Тому, кто оказал ему милость, допустив к близкому общению с Собой. Все это он переживает, пока не кончит молиться, а когда уходит, друзья не узнают его, потому что лицо его преобразилось от трепета перед величием Господа. Так бывает, когда человек попадает в присутствие халифа или кого-то другого, к кому он стремится и кого страшится: человек стоит перед ним не в том состоянии, в каком был, прежде чем вошел, и выходит оттуда с изменившимся лицом. И как же может быть иначе с Господом миров, который никогда не переставал и не перестанет существовать, с Ним, кому нет равных?³⁸

Младший современник Мухасиб Харраз «в книге, в которой он описывает правила ритуальной молитвы» (Лума', 152 и далее) позво-

ляет нам еще глубже почувствовать, какой душевный настрой требуется от мистика, совершающего *саят*:

Приступая к молитве, ты должен явиться в Божественное присутствие так, как сделаешь это в день Воскресения, когда предстанешь перед Ним без посредника, — ведь Он приветствует твой приход и ты вступаешь с Ним в беседу, и ты знаешь, в чьем присутствии ты находишься, ибо Он — Царь царей. Когда ты поднял руки и сказал: «Аллах велик!» — не позволяй оставаться в твоём сердце ничему, кроме прославления, и не позволяй ничему оставаться в твоём сознании во время прославления — кроме славы Бога Высочайшего, — потому что ты, прославляя Его, должен забыть и этот мир, и мир иной.

Когда человек во время молитвы совершает поклон, ему после этого надлежит подняться, затем снова поклониться, чтобы попросить о заступничестве, и продолжать так до тех пор, пока каждый сустав в его теле не обратится к трону Божьему, а это означает, что он прославляет Бога Высочайшего до тех пор, пока в его сердце не останется ничего более великого, чем Бог Славнейший, и пока он не почувствует себя ничтожнее пылинки³⁹.

Самое трогательное описание трепета молящегося, того состояния, когда все части тела постепенно включаются в акт богочитания и так продолжается до тех пор, пока тело и сознание согласно не обратятся к Господу, — это рассказ Руми о Дакуки и его молитве в общине (Маснави, 3:2140–2144; 2147–2148):

Дакуки выступил вперед, чтобы совершить молитву: молившиеся
с ним были шелковой одеждой, а он был вышитой каймой.

Эти [духовные] цари следовали его руководству,
[стоя] в ряду позади этого прославленного человека.

Когда они произносили *такбир*,
они уходили из этого мира, подобно жертве.

О имам, [истинное] значение *такбир* таково:
«Мы, о Господь, стали жертвой перед Тобой».

В момент убиения вы говорите *Аллах акбар*:
Поступайте так же, убивая плотскую душу, которая должна
быть умерщвлена <... >

Совершая молитву, [они сплотили] свои ряды пред Богом, как в день
Воскресения,
и были заняты проверкой себя и молитвами —

Стоя в присутствии Бога и проливая слезы, подобно тем,
кто восстанет в тот [день] Воскресения из мертвых.

Несмотря на стремление суфиев совершать *саят* по всем правилам, некоторые из них достигали такой абсолютной сосредоточенности или такого экстаза, что ритуальная молитва, как им ка-

залось, нарушала их мистическое состояние. Худжвири различает два типа мистиков по их отношению к *саят*: одни придерживаются мнения, что молитва есть способ достижения Божественного присутствия; другие, наоборот, рассматривают молитву как способ отрешения от всего мирского (Кашф, 301). Некоторые совершали сотни *рак'атов* в день, желая пребывать в постоянном общении с Богом. Другие просили кого-нибудь считать их *рак'ат* во время совершения молитвы; сами они не могли этого делать, поскольку, пребывая в состоянии экзальтации, воспринимали один час как тысячи лет (Нафахат, 455), так что теряли счет времени. Некоторые мистики рассматривали *саят* как аскетическую дисциплину, которую совершенно необходимо сохранить и которой ученики должны старательно следовать; другие видели в молитве акт Божественной милости и переживали ее как таковой. Суфий, который достигал мистического единения посредством молитвы, обычно удлинял свои *саят*, добавляя долгие литании и дополнительные *рак'аты* к обязательным для всех верующих, тогда как другие мистики, чей экстаз или созерцание были в той или иной мере прерваны ритуалом, ограничивались выполнением предписанного минимума. Когда суфий полностью погружался в экстаз на несколько дней или даже недель, он считался свободным от обязательной молитвы. Были мистики, которые впадали в экстатическое состояние при слове «Аллах», в начале призыва на молитву, еще до того, как прозвучало следующее слово *акбар*, «велик» (Нафахат, 281). А мистические поэты начиная с Халладжа говорили о состоянии, когда, опьяненные совершенной любовью, они забывали об утрах и вечерах и о времени молитвы⁴⁰.

Суфии по-разному трактовали значение *саят*. Большинство из них, вероятно, согласились бы с определением Наджм ад-Дина Кубра, который говорил, что, согласно *шари'а*, молитва — это служение, согласно *тарики* — близость, а согласно *хакика* — единение с Богом⁴¹.

Интерпретаторы эзотерического толка иногда усматривали в различных движениях молящегося мусульманина отражение всех форм богопочитания, совершающегося в тварном мире: простирание ниц напоминает растительное состояние, *рук'*, «поясной поклон», — животное состояние, а прямая позиция — прерогатива человека. Все поклоняются Богу по-своему. Ангелы почитают Господа, оставаясь на протяжении многих вечностей в одной-единственной позе, соответствующей их уровню, и только человек может представить в своих различных молитвенных движениях всю полноту форм

поклонения, в котором состоит назначение всего сотворенного⁴². Эта идея лежит в основе бекташийского стихотворения, в котором разные формы молитвы связываются с буквами имени Адама, прообраза человечества:

Когда ты встаешь, образуется *алиф*,
 Склоняешься — и смотри — получается *дал*.
 Когда ты простираешься ниц, *мим* обретает форму:
 И в этом, я говорю тебе, прозревается человек — *Адам* (Birge, 207).

Другие интерпретаторы видели в арабских буквах имени Мухаммада фигуру человека, простершегося перед Богом. А Бедиль в конце XVII в. сравнил этапы человеческой жизни с движениями ритуальной молитвы:

Юность стоит прямо, старость — это поясной поклон,
 а уничтожение — простираение ниц.
 В бытии и небытии ничего не остается, кроме
 совершения ритуальной молитвы (Диван 1:386).

«Когда тело простирается ниц, душа достигает близости» (Маснави, 4:11), ибо Сам Бог открыл в Коране: «пади ниц и ищи приближения [к Аллаху]» (*усджуд ва'ктариб*; Коран 96:19).

Используемые во время ритуальной молитвы формулы также интерпретировались в соответствии с их эзотерическим значением — особенно *фатиха*, первая сура Корана, которую мусульмане произносят так же часто, а может быть, и чаще, чем христиане — «Отче наш»:

Во имя Аллаха, милостивого, милосердного!
 Хвала Аллаху — Господу миров,
 Милостивому, Милосердному,
 властителю Судного Дня!
 Тебе мы поклоняемся и к Тебе взываем о помощи:
 Веди нас прямым путем,
 Путем тех, которых Ты одарил благами, не тех, что находятся
 под Твоим гневом, и не заблудших.*

В одном *хадисе кудси* говорится, что Бог разделил эту молитву между Собою и Своим рабом. Исходя из этого высказывания, Ибн 'Араби обнаружил в семи строках *фатихи* совершенное выражение отношений между человеком и Богом: первые три строки — это действия правоверного, обращенные к Богу; четвертая строка — это взаимное действие; а последние три строки описывают божественные действия, направленные на человека⁴³.

* Перевод У.З. Шарипова и Р.М. Шариповой. Коран. М.: Институт востоковедения РАН, 2009.

Различные суфийские толкования ритуальной молитвы и отдельных ее элементов могли бы заполнить большой том. Эти толкования были весьма многообразны — начиная с понимания *саяят* как простого акта повиновения Богу вплоть до ощущения, что Бог сам совершает молитву, как пишет в *Та'ыййе* Ибн ал-Фарид:

Мы оба — единый молящийся, который, почитая состояние единения, склоняется перед своей собственной сущностью в каждом акте поклонения.

Никто не молился Мне, кроме Меня самого, и Я не молился никому, кроме Себя самого, совершая каждый поклон⁴⁴.

Даже мистические интерпретации ритуальной молитвы не удовлетворяли суфиев, жаждавших все более и более интимного общения с Возлюбленным. Они неоднократно задавались вопросом о том, как такая молитва может привлечь внимание Бога. Вероятно, наиболее впечатляюще эта проблема описана Ниффари, которому выпала милость услышать обращенные к нему слова Бога:

Ты желаешь молиться всю ночь и желаешь прочесть за ночь все суры Корана, но ты не молишься. Только тот молится всю ночь, кто молится, обращаясь ко Мне, а не для того, чтобы перебрать определенное число раз четки или прочесть какие-то суры из Писания. Только к такому я обращаю Мой Лик, и он пребывает в Моей самодостаточности, ничего не желая ни ради Меня, ни от Меня. Если Я хочу, Я беседую с ним, и если Я хочу научить его чему-то, Я научаю его. Люди четок отходят, когда они их перебрали; и люди сур Корана отходят, когда они их прочитали; но Мои люди не отходят, ибо как им отойти?⁴⁵

Истинная молитва непрерывна. Ее нельзя ограничить определенным числом *рак'атов* или сур Корана, ибо она пронизывает все существование человека, — эту идею уже в наши дни, следуя примеру Руми, еще раз выразил Мухаммад Икбал⁴⁶.

СВОБОДНАЯ МОЛИТВА⁴⁷

Томление суфиев по все более и более глубокому общению с Богом частично утолялось возможностью произносить свободные молитвы. Существенную часть мистической молитвенной жизни составляли восхваления Бога и мольбы, и если классическое правило *lex orandi lex credendi** может быть где-то применено, то с наибольшей вероятностью оно применимо к мистическим кругам ислама.

* Закон молитвы есть закон веры (лат.).

«Лишиться молитвы (*ду'а*) означало бы для меня большую утрату, чем не быть услышанным Богом и не получить Его милость» (Тазкират, 1:56). Эти слова одного из ранних суфиев дают ключ к пониманию умеренно-суфийских представлений о молитве. Молитву можно определить как интимную беседу, *мунаджат*, между человеком и Богом, как обмен словами любви, которые утешают страдающее сердце, даже если на них нет непосредственного ответа. Она — «язык томления по Возлюбленному» (Рисала, 121). Это помогает понять значение ночной молитвы для суфиев. Согласно хадису, Хасана ибн Али, внука Пророка, однажды спросили:

Почему так получается, что прекраснее всех те люди, которые молятся по ночам? Он сказал: «Потому что они остаются наедине со Всемилостивым, который окутывает их светом от Своего света» (Ихйа, 1:323).

А другого мистика, пренебрегавшего ночными молитвами, Бог упрекнул: «Лжет тот, кто заявляет, будто любит Меня, а когда наступает ночь, пребывает во сне вне Меня» (Кашф, 458). Ночная молитва, хотя она, возможно, не представляется важной обычным людям, для Бога «подобна сияющей свече» (Маснави, 3:2375).

Только мистики-квиеисты — как в исламе, так и в других религиях — сомневались в том, дозволено ли вообще произносить молитвы; они считали, что Бог «слишком могуществен, чтобы можно было приблизиться к Нему посредством молитвы или отделиться от Него, пропустив молитву» (Калабази, 144). Они считали, что молчаливое терпение в горестях более подобает человеку, нежели молитва. Один из ведущих хорасанских аскетов и автор книги об отречении от мира (*Китаб аз-зухд*) Абдаллах ибн Мубарак сказал: «Прошло около пятидесяти лет с тех пор, как я в последний раз молился или хотел, чтобы кто-нибудь помолился за меня» (Рисала, 144).

Раз все предопределено, к чему молиться? Уж лучше предаться полному *таваккулу* и испытывать совершенное удовлетворение всем, что бы ни было ниспослано Богом. Сообщают, что даже Зу-н-Нун сказал человеку, который попросил его помолиться: «Если что-то предопределено Богом для тебя, тогда многие произнесенные молитвы уже услышаны; а если это не так — то какой смысл утопающему кричать? Он только скорее утонет и в горло его попадет больше воды» (Нафахат, 126). Однако такая позиция совершенного смирения не может считаться типичной для суфиев. Большинство из них твердо верили в необходимость и значимость молитвы, поскольку сам Бог в Коране повелел: «Взывайте ко Мне, и Я отвечу вам» (Коран 40:60).

Газали в большой главе о свободной молитве в *Ихйа' 'улум ад-дин* ответил тем, кто считал, что молитва несовместима с предопределением: по его мнению, предопределение предполагает возможность отвести зло молитвой, «так же, как щит отводит стрелы, — они воздействуют друг на друга» (*Ихйа*, 1:128). Газали повторяет здесь мысль, выраженную Йахйей ибн Му'азом за три столетия до него: «Когда судьба встречает меня ухищрениями бедствий, я встречаю ее ухищрениями молитв» (*Хилйат*, 10:53). Именно у Йахьи молитвы содержат отзвуки проблемы греха и милосердия и всегда заканчиваются исполненным надежды упованием на Божье всепрощение и помощь. Действительно, *истигфар*, «просьба о прощении», считалась одной из обязательных подготовительных стадий всякой истинной молитвы. Ранние суфии любили размышлять над парадоксальным соотношением между человеческой слабостью и божественным могуществом; и когда 'Аттар говорит в одном из своих стихотворений:

Я не существую, но все зло от меня;

Не существует ничего, кроме Тебя, но все благое от Тебя

(‘Аттар Диван, 633), —

он в утонченной форме выражает то чувство недоуменного смятения, которое составляет одну из характерологических черт молитвенной жизни суфиев. Большинство великих авторитетов в суфизме действительно настойчиво советовали своим ученикам продолжать молитвенную практику и молиться с упованием. Египетский мистик XVI в. Ша'рани в трогательных выражениях описал темную ночь души, сквозь которую ему довелось проходить на протяжении месяца, когда он не был в состоянии молиться⁴⁸.

Многие мистические учителя давали конкретные указания даже относительно так называемой «свободной молитвы» — достаточно упомянуть классификацию *ду'а* у Газали (*Ихйа*, 1:274), где правила на каждый случай молитвы настолько детализованы, что как бы составляют новый аспект строго организованного богопочитания, в котором, по-видимому, должно отсутствовать какое бы то ни было свободное движение сердца. В высшей степени важными считались соблюдение правильного времени молитвы и правильный душевный настрой, а также и внешняя форма обращения к Богу: например, в свободной молитве не следовало говорить рифмованной прозой. Тем не менее великие суфии нередко сочиняли самые прекрасные молитвы в рифмованной прозе. Особое значение придавалось повторению молитвенных формул и коранических строф. Считалось, что лучше всего повторять то или иное изречение три, семь,

пятнадцать, пятьдесят, семьдесят или тысячу раз. Во всем мире этим числам приписывают магическое значение, но мусульмане полагают, что связанные с ними правила восходят к Пророку и его сподвижникам⁴⁹. На мусульманское народное благочестие большое влияние оказало представление о *ду'а ма'сур* — молитве, которая обладает особой действенностью, потому что впервые была произнесена благочестивым человеком или внушена кому-то во сне самим Пророком⁵⁰. Об этом прекрасно написала К. Падвик в своей книге «Мусульманская набожность»⁵¹. Именно через посредство «одобренных» и «особо действенных» молитв мистическое благочестие распространялось среди широких масс рядовых верующих и в гораздо большей степени способствовало формированию их религиозного сознания, чем предписанные формулы ритуальной молитвы. Народная, идущая от сердца, набожность нашла отражение в одном из лучших рассказов Руми, в истории о молитве пастуха, в которой Моисею, представляющему установившуюся религию, преподносится урок того, что невнятные и беспомощные вздохи сердца и даже детская образность в молитве более угодны Богу, чем заученные наизусть правильные формулы — при условии, что молящийся произносит свои слова в совершенной искренности и покорности:

Моисей увидел на дороге пастуха, который говорил:
 «О Боже, избирающий, [кого Ты захочешь избрать,]
 Где Ты, чтобы я мог стать Твоим рабом, шить Тебе
 обувь и расчесывать Твои волосы?
 Чтобы я мог стирать Твою одежду, и убивать Твоих
 вшей, и приносить молоко Тебе, о Почитаемый!
 Чтобы я мог целовать Твою ручку и растирать твою
 ножку, [и когда] настает время сна, чтобы я мог
 подметать Твою комнату!
 О Ты, для кого да будут все мои бараны жертвой,
 О Ты, вспоминая о котором, я каждый раз
 восклицаю: ай! и ах!»

Эти слова привели Моисея в ужас; «Что это за лепет? Что за святотатство, что за бред? Заткни свой рот ватой!» (Маснави, 2:1720–1724). Однако Моисею пришлось узнать, что простодушный пастух достиг более высокого духовного уровня, чем он, надменный пророк.

Суфии знали, что молитва, содержащая просьбу, — прерогатива человека; хотя всякая тварь превозносит Бога на своем языке, один только человек может обратиться к Богу и излить перед мудрым Господом свои печали и надежды; хотя Он и предопределил ход событий в мире, Он хочет — как выразился Казаруни (Тазкират, 2:301) —

почтить человека, отвечая на его молитвы. Более того: Бог томится по человеческой молитве, «Он насылает на человека бедствия, ибо томится по его молитве» (Лума', 136). Кушайри приводит хадис, в котором говорится, что Бог повелел Гавриилу не отвечать на молитвы Его любимого раба ради удовольствия, которое Ему доставлял голос этого раба. Иллюстрацией этого весьма антропоморфного представления может послужить рассказ Руми, в котором молящиеся люди сравниваются с соловьями и попугаями, помещенными в клетки, чтобы их владельцы могли наслаждаться звуками их пения. Бог любит эти молитвы, поэтому Он дарует немедленное их исполнение, только когда молящийся ему не нравится, — точно так же, как дают кусок хлеба безобразному старому нищему, когда хотят, чтобы он поскорее ушел от дверей (Маснави, 6:4217–4230). С теологической точки зрения эта мысль не кажется очень возвышенной, но в суфийской поэзии она встречается достаточно часто. Руми также говорил о запахе сгоревшей печени, восходящем из его пламенной молитвы в божественное присутствие (Маснави, 5:2259), — этот образ напоминает ветхозаветные уподобления сердца и печени жертве всесожжения.

Другая интересовавшая суфиев проблема состояла в том, в какой степени человек может настаивать на чем-то в своих молитвах. Они считали, что истинно любящему дозволено пользоваться языком, не подобающим рядовым верующим; в отношениях между любящим и Возлюбленным обычные правила поведения могут быть отменены (Тазкират, 2:29). В своих одиноких молитвах некоторые мистики произносили слова, которые обычный верующий счел бы неуместными, даже грубыми (Ихйа, 4:292). «Борьба мусульманских мистиков с Богом» (в их молитвах) составляет особую главу в истории суфизма⁵². Многочисленные истории, рассказанные 'Аттаром в его поэмах, показывают, как глубоко волновала его эта проблема. Он описывает людей в экстатическом состоянии или юродивых, которые отбрасывают все правила традиционной молитвы и даже угрожают Богу, чтобы получить от Него ту или иную милость. «Приходится показывать Ему зубы!» — говорит один из героев 'Аттара (Мусибатнаме, 218), прежде чем попросить Бога немедленно послать ему какое-нибудь угощение для неожиданного гостя; и еда, конечно, сразу же появляется неведомо откуда — к великому удивлению посетителей. Такие — не связанные никакими формальностями — молитвы встречаются и в турецкой народной традиции, главным образом в поэзии братства бекташийя. Как часто эти поэты следовали примеру Юнуса Эмре, обвиняя Бога в том, что Он уготовил совершенно бессмысленный распорядок Судного дня! Подобные слова можно услышать даже сегодня, когда какой-

нибудь деревенский «святой» чувствует себя достаточно продвинутым мистиком, чтобы угрожать Богу, добиваясь желаемого; подобное поведение часто напоминает магию.

В такого рода «борениях с Богом» и, особенно, в молитвенных стихотворениях мистики всего исламского мира часто повторяли жалобы на то, что Бог насыляет больше всего бедствий на тех, кого Он больше любит и кто больше других любит Его. Составлялись длинные списки страдавших пророков и суфиев, чтобы напомнить Богу Его видимую несправедливость и обрести радостное принятие страдания, если Он пошлет их самому молящемуся мистiku.

В целом умеренные суфии были согласны в том, что Бог не отвечает на каждую молитву, но в конечном счете оказывается, что это в такой же мере идет на пользу просящему, как если бы его желание было удовлетворено. Так, Абд ал-Кадир Джилани чувствует, что Божественное промедление в исполнении молитвенной просьбы постоянно держит человека между страхом и надеждой, т. е. в идеальном для благочестивого мусульманина состоянии⁵³, но достаточно практично добавляет, что всякая оставшаяся без ответа молитва будет по крайней мере записана в небесной книге и зачтется в заслугу произнесшему ее человеку. «Множество молитв, если бы они были услышаны, повлекли бы за собой разрушения; не отвечать на них — это и есть Божественная мудрость» (Маснави, 2:140), — говорит Руми в *Маснави*, где он часто обращается к проблеме молитв, не получивших ответа в силу божественной доброты, поскольку Богу было известно, что их исполнение в конце концов привело бы к разрушительным результатам. Подлинная ценность молитвы заключается в том утешении, которое дает сам акт моления, заставляющий человеческую волю примириться с волей Бога. Эти идеи, центральные в теологии молитвы, а тем самым и во всей религиозной жизни, в наши дни снова прозвучали в творчестве Мухаммада Икбала: он часто говорит о чудодейственной силе истинной молитвы, которая приводит человека к полному смирению с божественной волей, к преображению и сублимации его надежд и страданий.

Он обращает высушенное зерно молитвы в чудесную
финиковую пальму,

Точно так же, как при родовых муках Марии ее боль была
вознаградена ливнем фиников (Маснави, 5:1188), —

говорит Руми, обыгрывая поэтический образ из Корана (Коран 19:25). Мистики, придерживавшиеся наиболее крайних взглядов, такие, например, как *маламати* («люди порицания»), по-видимому, испытыва-

ли разочарование, когда их молитвы бывали услышаны, ибо они боялись, что неожиданная милость Бога могла быть хитростью, попыткой ввести их в заблуждение.

Всегда бывает услышана молитва за других. Формула благословения Пророка и молитвы за него составляла часть предписанного ритуала и часто понималась как отдельная молитва, которую надлежит повторять по нескольку раз при каждом обращении человека к Богу; полагается также молиться за родителей; за тех, кого любят; за тех, кто сознательно или бессознательно оказал помощь в продвижении по Пути. Даже разбойника с большой дороги, если он невольно послужил причиной покаяния мистика, следовало включить в молитву (Маснави, 4:81–99). Многие эпические поэмы и прозаические сочинения на персидском, турецком и на урду заканчиваются обращением к читателю, призывающим его помолиться за автора и за писца. Следует помнить слова мистика, искавшего уединения с Богом, но непрестанно отвлекавшегося, потому что мешали люди, просившие обучить их продвижению по мистическому Пути: «О Боже, всякого, кто отвлекает меня от Тебя, отвлечки от меня Тобою!» (Нафахат, 54). Эта молитва преследует сразу две благородные цели.

Понятно, что суфиям надлежало молить Бога не о мирских благах, но только о духовных дарах. Для продвинутого мистика только Сам Бог, приумножение Его любви, Его появление в видениях могли составлять предмет молитв. Тем не менее мы читаем и слышим множество легенд о суфийских учителях, которые считались *мустаджаб ад-ду'а*, «[людьми,] чьи молитвы всегда бывают услышаны», так что «если бы он [такой человек] попросил о чем-то, Бог, несомненно, даровал бы ему это». В болезни и в опасности, во времена голода и нужды они произносили действенные молитвы за себя или за своих земляков и могли наказать тех, кто с ними не соглашался. Истории о чудесной силе молящихся святых порой близки к сфере сказок и чистой магии: рассказывают, например, об одном шейхе, молитвы которого обладали такой силой, что помогли падшему ангелу вернуться на его место в небесной иерархии (Нафахат, 379).

Среди молитв некоторых мистиков — главным образом позднего периода развития суфизма — встречались такие, которые по существу были очень близки к магическим заклинаниям. Суфийский учитель как бы играл буквами арабского алфавита: составлял молитвы, включавшие все слова, образованные от определенного арабского корня (например, корня, лежащего в основе одного из божественных имен), или, создавая молитву, так или иначе использовал принцип алфавитного расположения, выстраивая в определенном

порядке слова и буквы, которые, как считалось, обладали особой силой воздействия. Имена Бога в их практическом значении использовались в соответствии с желаниями и нуждами молящегося. Число повторений, необходимых для того, чтобы сделать эти имена действенными, зависело от числового значения имени (так, имя *ар-Рахман* — «Милостивый», имеет числовое значение «299» и должно быть повторено именно такое количество раз). Прибегнув к помощи определенного Божественного имени, можно было излечить болезнь; а чтобы усилить действенность молитв, в них включали странно звучащие слова неарабского происхождения и сложные имена ангелических существ.

Но истинно мистическая молитва — та, в которой отражены упования на Бога, любовь и томление. Никогда не просить о Рае, не выражать надежду на спасение от Ада — таков идеал бескорыстной любви, которая должна пронизывать все помыслы суфия. Единственной причиной, побуждающей мистика просить о Рае, могла быть надежда на *visio beatifica* — по поздние суфии не признавали даже этого, Байазид Бистами выразил абсолютную самодостаточность мистического поиска, сославшись на слова Бога: «Все хотят от Меня чего-то, только Байазид хочет Меня Самого» (Molé, 1:152).

Много веков спустя мистический поэт из Дели Мир Дард (ум. 1785) дал поэтическое описание состояния истинного мистика во время молитвы: «Рука молитвы гностика переворачивает листы книги непреднамеренности, сходные с листьями платана, цель которых — не зацепить юбку розы желания. Они должны подчиняться дуновению ветра судьбы: как он движет ими, так они и движутся»⁵⁴. Сущность мистической молитвы заключается не в вопрошании и не в мольбе, ее сущность — в вечном восхвалении и в поклонении. Даккак, учитель Кушайри, классифицировал молитвы по обычной трехчастной схеме: «Существуют три степени: просить, молиться, восхвалять. Просить — удел тех, кто желает земного мира; молиться — тех, кто желает мира иного; а восхвалять — тех, кто желает Господа» (Сана'и Диван, 2:195). Это соответствует составленной Кушайри классификация стадий благодарности, наивысшая из которых «благодарение за благодарение».

Слова Пророка: «Я не могу перечесть ни Твоих даров, ни бесконечных восхвалений, которые Тебе должно получить от меня», — составляют самую суть мистического благочестия. И хотя суфий мог ощущать, что его душа звучит в унисон всему творению, постоянно восхваляющему Господа, он знал, что ни его славословий, ни молчаливого почитания все равно недостаточно, чтобы выразить чувс-

тва благодарности и восхищения, которые он испытывает к своему Создателю».

Тьма ночи и яркость дня, лучи солнца и свет луны, бормотание вод и шепот листвы, небесные звезды и земная пыль, камни гор, пески пустыни и волны океанов, твари, населяющие воду и землю, восхваляют тебя⁵⁵.

Таково было мироощущение, породившее молитвы Зу-н-Нуна. Мистическое чувство суфиев находило наиболее естественный выход в молитвенных гимнах, восхвалявших Бога или выражавших спокойное восхищение Им. Вдохновленные этим чувством, суфии создавали поэтические молитвы. Обычный для арабской поэзии, а вслед за ней и для поэзии на персидском, турецком языках и урду мономорим дает идеальные возможности для мистического самовыражения как в жанре длинной *касыды* (главным образом панегирика), так и в форме *газели* (короткого любовного стихотворения). За пределами арабоязычного мира помимо рифмы часто использовался редиф, дополнительное рифмующееся слово или даже целое предложение. Так, мистический поэт может повторять в *редифе* одно из Божественных имен или в тщательно отобранных словах акцентировать главную мысль стихотворения. Поэту-мистiku слова о его томлении представляются более красноречивыми, если бывают повторены десятки раз в одном и том же поэтическом речении. Все стихотворение обычно «вращается» вокруг одной центральной идеи, которую рифмующиеся слова как бы преломляют под разными углами, разбивают на осколки, из которых тут же складывается новый узор; какие-то строки обретают мощное звучание, другие подобны монотонному жужжанию. Постоянное зывание к Богу, напряженное томление, страх и надежда — все это весьма впечатляюще описано в поэтических молитвах мусульманского мира. В типичных для позднеперсидской поэзии смешанных жанрах любовное стихотворение и молитва сочетаются так органично, что часто трудно определить, о каком уровне переживания идет речь. *Газели* Руми являют собой чудесные образы этого двусмысленного стиля, обретшего еще более блестящую утонченность у Хафиза, достигшего в своих стихах чарующей переливчатости оттенков. Поэтические разработки классических молитв, встречающиеся в великих мистических сочинениях, таких, как поэмы 'Аттара или *Маснави* Руми, представляют собой прекраснейшие образцы религиозной поэзии персоязычного мира. Главным образом в Иране и странах, входящих в сферу его культурного влияния, получил распространение особый жанр — *касыда*, прославляющая Божественного Творца. Такого рода стихотворения со временем превратились в своеобразный спо-

соб демонстрации красноречия и эрудиции автора; они изобиловали странными аллюзиями и усложненными антитезами. Большинство великих поэтов Ирана и индо-пакистанского субконтинента сочиняли такие хвалебные гимны, где во впечатляющих, порой неожиданных образах вновь и вновь говорили о тайне красоты и величия Бога, о Его милости и гневе, о чудесах творения. Но чем красноречивее высказывали они свои чувства, тем более склонны были признаваться в полной неспособности найти нужные слова, чтобы воздать хвалу Богу и выразить свою восторженную любовь к Нему.

Эпические произведения на персидском, турецком или урду обычно начинаются с обращения, в котором раскрывается тема поэмы. Так, если поэт собирается воспеть любовь Маджнуна и Лайлы, он во вступительном гимне восхваляет Бога как творца любви и красоты. Если он хочет написать героический эпос, он может начать поэму словами о величии, могуществе и гневе Бога. Во многих гимнах, начинающихся поэтическим описанием Божественной славы и могущества, захваченный своим славословием поэт переходит от безличного «Он» к интимному обращению к Богу — «Ты» и заканчивает молитвой, исполненной энтузиазма и страстной любви.

Совершенную формулу трактовки истинно мистической молитвы нашел Руми. Его спросили: «Существует ли путь, следуя которым можно приблизиться к Богу больше, нежели путем ритуальной молитвы?»

В своем сочинении *Фихи ма Фихи* Руми ответил:

Нет, но молитва не состоит из одних только форм... Молитва — это когда душа тонет в бесчувствии, так что все формы остаются вне ее. В это время не остается места даже для Гавриила, чистого духа. Можно сказать, что молящийся так человек выключен из всех религиозных обязанностей, поскольку он лишился рассудка. Потеря себя в Божественном Единстве — душа молитвы (Commentary, 1:371).

Однако Руми прекрасно знал, что невозможно достичь мистического единения путем созерцания, как невозможно человеку усилием собственной воли произнести единое слово истинной молитвы, ибо все дается божественной благодатью. Все — всякая мысль человека, всякое его желание приблизиться к Богу — не что иное, как дело Бога.

Идея *oratio infusa*, богоданной молитвы, интерпретировалась в трех разных планах — в соответствии с пониманием *таухида* в суфийской практике:

- 1) Бог-творец predetermined каждое слово молитвы;
- 2) Бог, пребывающий в сердце человека, обращается к нему и побуждает его ответить;

3) Бог единосущий, одновременно и объект и субъект молитвы и понимания.

Бог первым обратил к роду людскому Свою любовь, явленную уже в день Завета, когда Он воззвал: «Не Господь ли Я ваш?» — для того чтобы человек мог восхвалять Его и поклоняться Ему как единственному объекту почитания. Абу Исхак ал-Казаруни прав в своей молитве: «О Боже, Твоя доброта к нам бесконечна, и от Своей доброты Ты даровал нам благодатное право поминать Тебя языком и благодарить Тебя сердцем» (Тазкират, 2:299). На знакомство суфиев с этой идеей указывает хадис о молитве Моисея: «О Господь, Ты повелел мне быть благодарным за Твое благословение, и сама моя благодарность — Твое благословение»⁵⁶. Это, конечно, типичная суфийская молитва. Столетия спустя Ибн 'Ата' Аллах (ум. 1309) молился так: «О Господь, если Ты не даешь нам веру, у нас нет веры, и если Ты не развязываешь наш язык для молитвы, мы не молимся»⁵⁷. Ибо все человеческие действия зависят от Бога, совершаются по Его повелению и во исполнение Его извечной и вечно пребывающей воли. Ибн Каййим ал-Джаузиййа (ум. 1350), известный как человек традиционных взглядов, говорит в своей маленькой *Китаб асрар ас-салят*: «И Он — Высочайший, кто восхваляет Себя языком восхваляющего, ибо это Он привнес хвалу на его язык и в его сердце и побудил его [к восхвалению] Своей хвалой. А долг человека — признать, что хвала, которую он произносит, дарована ему Господом в Его милости, и когда он восхваляет Его благодаря этому дару, его хвала заслуживает другой хвалы»⁵⁸.

Первые поколения суфиев, вероятно, очень живо ощущали, что произнесенные ими молитвы внушены Богом. Абу Бакр ал-Каттани сказал своим ученикам: «Он никогда не развязывает язык человека для молитвы и не побуждает людей заниматься вымаливанием прощения грехов, не открыв дверь прощения» (Сана'и Диван, 2:123). А к Ниффари, величайшему в X в. теологу молитвы, Бог обратился с такими словами: «Мне принадлежит всякое даяние: если бы Я не отвечал на твою молитву, Я бы не заставил тебя искать ее»⁵⁹. Бог, пребывающий между оболочкой сердца и сердцем, как сказано в одной из стихотворных молитв Халладжа, беседует со своими друзьями на тайном языке, и они без слов отвечают на Его речь.

Лирические молитвы Халладжа — это самые возвышенные беседы между человеком и Богом, ответ мистика на вечный призыв Господа: «Я зову Тебя — нет, это Ты призываешь меня к Себе»⁶⁰. Бог — источник всех исканий, и каждому мистiku довелось испытать то чувство, выраженное в одной незабываемой строке Руми:

Не только жаждущий ищет воду,
Вода также ищет жаждущего (Маснави, 1:1741).

Всякая любовь взаимна, внушена возлюбленным и вызывает ответ любящего. Представление о молитве как о божественном даре, существовавшее в раннем суфизме, так же как и в христианской теологии, выражено в стихотворении Руми, которое стало знаменитым с самого начала изучения Востока в Европе⁶¹. Многим историкам религии оно представляется наиболее изысканным описанием мусульманской мистической жизни. Поэт рассказывает историю человека, который

...кричал «Аллах», пока его губы не стали сладкими от
восхваления Господа.
Дьявол сказал: «О многословный человек, где же ответ “Вот Я!”
на все эти призывы к Аллаху?
Ни единого ответа не исходит от Трона —
как долго будешь ты повторять “Аллах” с мрачным видом?»
Его сердце было разбито, и он лег спать;
во сне он увидел Хизра среди зеленой листвы, который говорил:
«Послушай! Ты перестал восхвалять Бога:
почему ты раскаиваешься в том, что взывал к Нему?»
Он ответил: «Ни одного “Вот Я” не приходит мне в ответ;
я боюсь, что отвергнут от Двери».
Сказал Хизр: «Неправда, Господь говорит: твое “Аллах” — это Мое
“Вот Я”, а твои мольбы, печаль и рвение —
это Мой посланник к тебе.
Твой страх и твоя любовь — силок, ловящий Мою милость,
Под каждым Твоим “О Господь!” — множество “Вот Я” от Меня»
(Маснави, 3:189–198).

Хотя Толук подверг эту историю критике, поскольку она учит имманентизму и самосозерцанию, представляется, что о подобной опасности не может быть и речи, если сопоставить эти строки с многочисленными стихами из *Маснави*, в которых тоже говорится о молитве, возникающей в сердце от Божественного присутствия и вызывающей отклик еще прежде, чем бывает произнесена. Руми обращался к Богу:

Научи нас молиться (Маснави 2:2206);

Ты дал эту молитву и обучил ей,
иначе как мог бы розовый сад произрасти из праха? (Маснави, 2:2443)

Поскольку молитва даруется Богом, Он ответит на нее таинственным образом:

И молитва, и ответ на нее — от Тебя.
Сначала ты даруешь желание молиться,
А в конце концов Ты даруешь и воздаяние
за молитвы (Маснави, 4:3499).

Можно составить длинный список подобных молитв, содержащихся в *Маснави*. Руми часто передает идею *oratio infusa* образом человека-инструмента, на котором играет Бог: человек — арфа, к которой должны прикоснуться руки Бога, чтобы она могла зазвучать; он флейта, которая поет, только когда ее наполняет Божественное дыхание. Молитва — всегда ответ на призыв Бога.

Естественно, что эти идеи получили развитие и теоретическое обоснование в трудах Ибн 'Араби и его последователей. Анри Корбен показал, что идея молитвы как типичной формы мистического опыта красной нитью проходит сквозь все сочинения Ибн 'Араби. Поскольку великий учитель суфийской теологии оказал огромное влияние на всю позднейшую суфийскую мысль и поэзию, не составляет труда обнаружить в персидских и турецких стихах сотни высказываний, близких по смыслу строфе интерпретатора Ибн 'Араби Магриби (ум. ок. 1406), облекшего теорию трансцендентного единства бытия в форму молитвы:

И если я посылаю Тебе приветствия, то эти приветствия — Ты;
и если я говорю, то Ты — молитва⁶².

ЗИКР⁶³

Ритуальная и свободная молитва составляют те аспекты мусульманской духовной жизни, которые присущи как мистикам, так и немистикам. Характерный элемент суфийского богопочитания — *зикр* (*théomnémie*, как называет этот феномен Нвийа, заимствуя термин из византийского христианства)⁶³, память о Боге или поминание Бога. *Зикр* можно совершать молча или вслух (ср. Калабази, 95–97). Сторонники обеих практик опирались на Коран: «Свою обрядовую молитву не произноси громко и не произноси шепотом, а выбери среднее между этим» (Коран 17:110). Суфийская практика *зикра* была основана на кораническом предписании: «Поминайте Аллаха многократно» (Коран 33:41) — ибо, как сказано в другом месте, «разве не в поминании Аллаха находят утешение сердца?» (Коран 13:28).

«*Зикр* — мощный столп на Пути к Богу, вернее сказать, самый важный столп» (Рисала, 35), ибо никто не может достигнуть Бога, если не вспоминать о Нем постоянно. Воистину, «жизнь без разду-

мий (*йад*) о Нем — всего лишь ветер (*бад*)» (Хадикат, 94). Пользуясь современной терминологией, мы могли бы сказать, что сосредоточение мистика на поминании Бога высвобождает духовную энергию, которая помогает ему продвигаться по Пути.

Особенно привлекательный аспект *зикра* состоит в том, что поминание — в его изначальных (а не поздних, весьма усложненных) формах — разрешается совершать в любом месте и в любое время, не соотносясь ни с точными часами ритуальной молитвы, ни с тем, является ли место отправления *зикра* ритуально чистым. Бога в Его мире дозволительно помянуть повсюду. Где бы ни столкнулся адепт с трудностями на Пути, «*зикр* — это меч, которым он грозит своим врагам; и Бог защитит того, кто постоянно помнит о Нем в моменты бедствия и опасности» (Рисала, 37). Только в исключительных случаях суфий мог почувствовать, что истинное почитание — не упоминать имя Бога слишком часто, чтобы не злоупотребить им (Рисала, 38). Большинство же суфиев были согласны в том, что сердце правоверного должно быть «умажено благовонием поминания Бога». Поминание — духовная пища мистика. Однажды после многих дней голодания ученик Сахла ат-Тустари спросил: «О учитель, что такое еда?» И Сахл ответил: «Поминание Бога Бессмертного!» (Тазкират, 1:259). Сердце человеческое можно уподобить Иисусу, вскормленному молоком Марии, которое и есть *зикр* (Лума', 116). Это ведет к полной спиритуализации сознания, и тот, кто постоянно поминает Бога, — «истинный приятель (*джалис*) Бога» (Шатхийат, 658), ибо Бог пообещал в *хадисе кудси*: *ана джалису ман закарани* — «Я — приятель тому, кто поминает Меня».

Зикр — первый шаг на пути любви; когда кто-то любит кого-то другого, ему нравится повторять имя своего любимого и постоянно помнить о нем. Поэтому сердце того, кому внушена любовь к Богу, становится местом пребывания постоянного *зикра* (Хильят, 10:44). *Зикр*, как показывает 'Аттар, прибегая к несколько забавному образу, — это один из четырех элементов, формирующих совершенного суфия:

Душа нуждается в горячей любви, *зикр* должен сохранять
влажный язык,

требуется также сухой аскетизм и благочестие,
к этому следует добавить холодный вздох,
исходящий из прохлады

Несомненности,

таковы четыре элемента, составляющие гармоничного человека
(Мусибатнаме, 11).

Мистики приписывают самому Мухаммаду восхваление *зикра*:

Тот, кто поминает Бога среди нерадивых,
 подобен бойцу посреди тех, кто обращается в бегство,
 подобен зеленому дереву посреди сухих деревьев (Ихйа, 1:265).

Эта строфа вошла в сокровищницу образов народной мистической поэзии. Поэты Турции (вслед за Руми и Юнусом Эмре) и мусульманской Индии часто сравнивали сердце с деревом, которому жизнь и движение дает ветерок любви, а питание — воды *зикра*; это — дерево жасмина, орошаемое *ла* и *илла* (двумя словами из символа веры, часто произносимыми в *зикре*), как выразился Султан Баху из Пенджаба. Его младший современник Шах Абдул Латиф из Синда (ум. 1752) посвятил целую главу своего поэтического сочинения сухому дереву, жаждущему, чтобы его оживили воды поминания.

Мистики, которые побуждали учеников «обучать своего соловья — язык — *зикру*»⁶⁵, разработали систему восходящих степеней поминания, подобную системе стоянок и состояний. Необходимо помнить, что *талкин аз-зикр*, обучение формуле поминания, составляло один из важнейших аспектов мистической инициации и впоследствии развилось в сложное искусство. Только такой *зикр*, к которому ученика должным образом приобщил его духовный руководитель и который совершается под постоянным контролем наставника, обладает действенной силой. Вполне достоверной представляется история о Сахле ат-Тустари (которого еще в детстве обучил первым простейшим формулам *зикра* его дядя):

Сахл сказал одному из своих учеников: «Постарайся на протяжении одного дня непрерывно повторять: “О Аллах! О Аллах! О Аллах!” — и делай то же самое на следующий день и еще день после этого, пока ты не привыкнешь произносить эти слова». Потом он велел ученику повторять эти слова и ночью, пока тот не усвоит их так, что будет проговаривать даже во сне. Затем он сказал: «Не повторяй их больше, но пусть все твои способности будут вовлечены в поминание Бога!» Ученик делал так, пока полностью не погрузился в мысль о Боге. Однажды, когда он находился в своем доме, упавшее сверху бревно проломило ему голову. Капли крови, скатившиеся на землю, составили надпись: «Аллах! Аллах! Аллах!» (Кашф, 195).

Этот феномен возрастающего божественного присутствия в сердце мистика нашел теоретическое объяснение в трудах некоторых поздних суфиев. Шах Валиуллах посвящает ему целый параграф (§ 39) в своей книге *Сата‘ат*.

Зикру можно научиться не только от живого учителя, но и от Хидра, таинственного покровителя странников; но инициация должна

совершаться по всем правилам. Формула *зикра* передается по цепочке духовных руководителей, идущей от самого Пророка или ангела — вдохновителя Мухаммада. Иногда считали, что разные варианты совершения *зикра* восходят к первым халифам, что Пророк обучил Абу Бакра молчаливому зикру, когда ночевал вместе с ним в пещере по время переселения в Медину; тогда как ‘Али был дарован громкий *зикр*⁶⁶.

Начиная с IX в. для подсчета повторений формулы *зикра* стали использовать четки (*тасбих*, *субха*); однако истинные мистики всегда считали такое занятие игрушкой, «способствующей небрежению» (Нафахат, 79). Погруженный в молитву и занятый истинным поминанием суфий едва ли вспомнит о четках. Тем не менее иногда «небрежение» необходимо, чтобы снять духовный стресс, вызванный непрерывным, напряженным *зикром* (Нафахат, 71). Нет оснований подвергать сомнению истории о том, что, произнося *шахаду*, некоторые суфии покрывались потом с ног до головы (Нафахат, 166), а другие растапливали снег вокруг себя, настолько жаркими были их медитации (Нафахат, 138). Нечто похожее рассказывают и о *тапас*, «жаре» индуистских аскетов, и о христианских святых. В одном позднем руководстве суфиям рекомендуется после свершения *зикра* пить воду, чтобы охладить свой внутренний жар⁶⁷. Некоторые аскеты из числа индийских суфиев еще более усложняли свою задачу, специально усаживаясь перед огнем в летний день, чтобы жара стала невыносимой, — этот обычай был унаследован ими от индуистских аскетов⁶⁸. Однако подобное добавление к практике *зикра* было явным излишеством.

Хотя поминать Бога дозволяется в любом месте и любое время, согласно общепринятому обычаю *зикр* следует совершать лишь после определенных предварительных действий. Как считает Симнани (ум. 1336), мистик должен сидеть скрестив ноги, положив правую руку на левую, а левой рукой придерживая правую ногу, лежащую поверх левой ноги (Corbin, 115)⁶⁹. Хотя в разных братствах мистики во время *зикра* садились по-разному, но везде умению занять правильную позицию придавалось большое значение, и в руководствах тщательно разъяснялись соответствующие правила. Адепт не только должен очиститься внутренне и внешне, перед тем как войти в обитель; чтобы совершить *зикр*, ему также необходимо постоянно иметь в сознании образ шейха, который окажет ему духовную помощь во время поминания. Эта практика, очевидно, возникла не слишком рано, но впоследствии получила широкое распространение в братствах.

Мистический руководитель должен был прежде всего решить, какой вид *зикра* соответствует духовной стадии, достигнутой его учеником. «Объект поминания — один, но поминания могут быть разными, и места поминающих сердец различны» (Нафахат, 286), — говорит Ибн Хафиф. Путнику, пребывающему на стоянке надежды, следует употреблять формулу, отличную от тех, которыми пользуется мистик на стоянке отречения или упования на Бога.

Как уже упоминалось, принято различать два вида *зикра*: поминание языком (*зикр джали, джахри, 'аланийа, лисани*) и поминание в сердце (*зикр хафи, калби*). Последний обычно признается высшим по отношению к первому — существует даже хадис, подчеркивающий его большую значимость (Лума', 42); тем не менее «громкий» *зикр* играет важную роль в повседневном ритуале дервишей: «Один человек сказал Абу Усману ал-Хири: “Я поминаю языком, но мое сердце не дружит с поминанием”. Усман ответил: “Будь благодарен, что хотя бы один из органов твоего тела повинуетя и одна из его частей ведома напрямик; быть может, потом твое сердце тоже придет в согласие с ней”» (Тазкират, 2:59). Даже тот, кто совершает *зикр* только языком, полирует зеркало своего сердца, и оно постепенно очищается до такой степени, что становится способным отражать красоту Бога. Но, как сказал один суфий, следует очищать само зеркало, а не его ручку или его обратную сторону — если ученик не осознает важности этой мысли, существует опасность, что он будет совершать молчаливый *зикр* «своим желудком, а не сердцем» (Нафахат, 390).

Предлагалась также классификация *зикра*, составленная по традиционной трехчастной схеме: «поминание языком, которое учитывается за десять добрых деяний; поминание сердцем, которое учитывается за семьсот добрых деяний, и поминание, награда за которое не поддается ни учету, ни взвешиванию, — это наполненность Его любовью и трепет от Его близости» (Лума', 219). Или, как определил Харраз:

Поминание языком, не прочувствованное сердцем, — это обычное поминание; поминание языком, опосредованное сердцем, — это поминание, ищущее награды; и, наконец, поминание, когда сердце странствует в поминании, а языку повелевает молчать, — ценность такого поминания известна только Богу (Тазкират, 2:44).

В *зикр* должно быть вовлечено все естество мистика: постоянно совершая *зикр*, он забывает обо всем другом; «всякий, кто перестает помнить о [тварных] вещах, поминая Бога, храним всеми вещами,

так как Бог стал сущностью всех вещей» (Тазкират, 1:321). Эта сентенция была написана Йусуфом ибн Хусайном ар-Рази, возможно, воспринявшим эту идею от Зу-н-Нуна, который одно время был его наставником и которому приписывают сходное высказывание. Полное упование на Бога и абсолютная любовь к Нему порождают *зикр* и реализуются в нем и делают мистика не только независимым от этого мира, но его владыкой.

Суфии начали размышлять над смыслом *зикра* очень рано. Они признали его преимущества в качестве духовного упражнения и приняли его как форму богопочитания, ставшую отличительным знаком всех тех, кто вступил на Путь, ведущий к Богу. Поэтому они пытались уяснить, почему *зикр* оказывает такое удивительное воздействие на духовное состояние адептов. Калабази дает на этот вопрос ответ, который, вполне возможно, отражает общее для ранних суфиев чувство: «Люди услышали первый *зикр*, когда Бог обратился к ним со словами: *аласту бираббикум* — “Не Господь ли Я ваш?” Этот *зикр* пребывал в скрытом состоянии в их сердцах точно так же, как сам этот факт был скрыт в их разуме. Поэтому, когда они слышали *зикр* [суфиев], сокрытое в их сердцах выявлялось» (Калабази, 166). *Зикр* исходит от Предвечного Завета, а побуждение к *зикру* исходит от Бога, от Его деяний; человек, свершающий *зикр*, тем самым отвечает на предвечные слова, которые воистину сделали его человеком. Так его *зикр*, совершаемый сейчас во времени и пространстве, возвращает его к моменту первого обращения Бога к человеку, когда ему была дарована духовная пища на «пиру *аласт*», как выразились бы персидские поэты. И человек отвечает Богу словами восхищения и прославления — до тех пор, пока в непрерывном поминании он не достигнет стадии, на которой субъект теряется в объекте, а поминание, поминающий субъект и поминаемый объект опять становятся единым целым, как было до дня *Аласту*. Все сотворенное исчезает, а единственный истинный субъект — вечноточущий Бог — остается таким же, каким Он был и пребудет.

Такова цель *зикра*, как ее сформулировал Джунайд (Тазкират, 2:32). Столетия спустя мистики из братств накшбандиййа будут учить, что бессловесный *зикр* заканчивается состоянием созерцания (*мушахада*), в котором субъект и объект становятся неразличимы (Нафахат, 404). «Истинный *зикр* — это когда ты забываешь о своем *зикре*» (Лума', 220), — говорит Шибли. Поскольку даже слово или мысль «О Боже!» предполагает различение субъекта и объекта, последняя тайна поминания — полное молчание.

«Богослужение состоит из десяти частей, девять из которых — молчание»⁷⁰. Искреннее поминание — за пределами букв и мыслей;

четки и бусины для продвинутых суфиев «подобны льву, нарисованному в комнате для омовения» (Шатхийат, 509), т. е. мертвы, лишены всякого значения и ценности. Особого изучения заслуживают возвышенные размышления Бакли о том, что *зикр*, если он подлинный, представляет собой воспоминание о несотворенном предвечном Боге (Шатхийат, 164). Тот, кто достиг последней высшей стадии, больше не говорит, ибо «когда язык говорит, сердце молчит» (Нафахат, 396). Поэты иногда сравнивали такого человека с лилией, у которой захватило дыхание от восхищения, и ее десять языков молчат. Даже слог *ху*, «он», или буква *ха*, последний звук слова «Аллах», последний вздох в *зикре*, теряет смысл.

По мере совершения *зикра* сердца близость к Богу возрастает и ищущий как бы весь становится сердцем: каждый член его тела превращается в сердце, поминающее Бога. Кушайри очень хорошо описал это состояние в *Тартиб ас-сулук*, содержащей впечатляющий рассказ о всеохватывающем переживании *зикра*, когда мистик пребывает вне сна и отдыха, а живет исключительно *зикром*, не желая прерывать его ни на одно мгновение. В такое поминание вовлекаются все члены тела: они начинают шевелиться, потом их движения ускоряются и, наконец, превращаются в голоса и звуки; слышно, как эти голоса, произносящие слова *зикра*, исходят из всего тела мистика, кроме его языка⁷¹.

Здесь уместно вспомнить гротескные истории, которые рассказывают о некоторых индийских суфиях. Во время *зикра* их руки и ноги отделялись от туловища и каждая часть тела поминала на свой лад. Об этом опыте известно из шаманизма, но, по-видимому, он был достаточно распространен и среди поздних суфиев, главным образом на субконтиненте⁷².

Суфии, по крайней мере во времена Байазиды Бистами, отчетливо сознавали, что *зикр* — это все-таки завеса (Тазкират, 2:159), что «родина поминания — разделение»⁷³ (таков лейтмотив теологии молитвы Ниффари). Современнику Ниффари Абу Бакру ал-Васити принадлежит сходное высказывание: «Те, кто помнит о поминании Его, небрежнее тех, кто забывает помянуть Его» (ср.: Нафахат, 144). Ибо, как объяснил Халладж, «поминание — самая драгоценная жемчужина, но поминание скрывает Тебя от моего взора»⁷⁴.

Для исполнения *зикра* в его развитых формах обычно требуется владение определенной техникой контроля дыхания. Сахл говорил, что «выдохи должно считать; каждый выдох без поминания Его мертв, но каждый выдох с поминанием Господа — живой и связан с Ним»⁷⁵. Нельзя с точностью определить время, когда тот или иной

метод контроля за дыханием вошел в практику суфизма; но всякий, кто совершал поминание Бога в рамках какой-либо религиозной традиции — будь то Иисусова молитва греческих монахов или *наму амида бутсу* буддизма. Амида — знает, что концентрация без контроля за дыханием едва ли возможна. Джамии сохранил учение своего наставника в традиции ранних накшбанди Хаджи 'Аттара, сказавшего: «Цель *зикра* не заключается в многословии: на одном дыхании три раза произносят *ла илаха илла-ллах*, начиная с правой стороны груди, и доводят это до сердца, а с левой стороны ведут *Мухаммад расул Аллах*. Возможно также девятикратное или восемнадцатикратное повторение на одном дыхании» (Нафахат, 390–391). В позднем средневековье (главным образом в Афганистане и Индии) практиковалась техника *хабс-и дам*, длительной задержки дыхания, — техника спорная, возможно, испытывавшая на себе влияние индийского аскетизма.

Позднее особенности *зикра* объяснялись и на теоретическом уровне. Так, Ша'рани, серьезный интерпретатор ближневосточного суфизма, живший в XVII в.⁷⁶, различает семь разновидностей *зикра*: *зикр ал-лисан*, произносимый языком; *зикр ан-нафс*, который не слышен, но состоит из внутренних движений души и чувств; *зикр ал-кальб*, совершаемый в сердце, когда сердце созерцает красоту и величие Бога в своей глубине; *зикр ар-рух*, когда медитирующий мистик прозревает свет Божественных атрибутов; *зикр ас-сирр*, совершающийся во «внутреннем» сердце, когда мистику открываются божественные тайны; *зикр ал-хафи*, тайное поминание, означающее видение света красоты сущностного единства; и, наконец, *зикр ахфа ал-хафи*, тайна тайн, который есть видение Реальности Абсолютной Истины (*хакк ал-йакин*).

Традиция братства накшбандийя учит о *зикре* пяти *лата'иф*, пяти чувствительных точек в теле, на которых мистик должен концентрировать свое поминание до тех пор, пока не произойдет преобразование всего его существа. Ясное описание этих теорий в том виде, в каком они существовали в конце XVIII в., было дано Миром Дардом ('Илм, 112, 637). Он говорит о *зикр калби*, сосредоточенном в сердце (в левой части груди) и произносимом в состоянии любви и томления; *зикр рухи*, сосредоточенном в правой части груди и произносимом в спокойствии и безмятежности; *зикр сирри*, совершаемом в состоянии душевной близости рядом с левой стороной груди; *зикр хафави*, творимом рядом с правой стороной груди и связанном с исчезновением, отключением «я», и *зикр ахфави*, который сосредоточен в центре груди и достижение которого есть отличительный знак

состояния (само)уничтожения и исчезновения в Боге. Затем *зикр* простирается на мозг, что влечет за собой состояние совершенного довольства (*зикр нафси*, связанный с состоянием *нафс каддиса*, «освященной души») и наконец охватывает все существо мистика, его тело и душу, тогда он достигает состояния совершенного поминания и покоя — это *зикр султани*, «царское поминание». Подобно многим суфиям, Дард настаивает на том, что необходима постоянная практика: *зикр* — это лекарство для души, а врачу важнее обучаться своему искусству на практике, чем из книг (‘Илм, 161).

Своеобразный метод концентрации, связанный с *зикром*, заключается в созерцании начертанного в сердце мистика слова *Аллах* до тех пор, пока, в совершенной просветленности, он не увидит себя окруженным петлей из буквы «ха»* (см. Приложение 1).

Наставники братства накшбандиййа считали, что их духовная сила возрастет, если они будут посещать могилы святых и концентрироваться на духе того или иного умершего суфия. Направляя свои мысли к духу какого-либо наставника былых времен — вместо того чтобы концентрироваться исключительно на своем шейхе, — мистик может достичь еще большей сублимации духа, соответствующей силе этого святого.

Разногласия по поводу того, должен ли истинный *зикр* быть сокрытым в душе или произноситься вслух, в XVI–XVII вв. послужили причиной раскола в центральноазиатских общинах накшбандиййи; этот раскол имел серьезные политические последствия и повлек за собой религиозные войны в Синцзяне. Впрочем, в этом отношении никогда не было единой традиции. Хотя большинство руководителей накшбандиййи предпочитали молчаливый *зикр*, в XIV в. один из учителей на вопрос о том, дозволен ли громкий *зикр*, ответил утвердительно, сославшись в подтверждение своих слов на практику *талкина*, громкого произнесения символа веры на ухо умирающему человеку, добавив, что «для дервиша каждый вздох последний» (Нафахат, 391). Сторонники этой точки зрения вспоминали, что другой провозвестник учения братства тоже считал громкий *зикр* достойным похвалы, ибо «он может разбудить спящего и побудить невнимательного выйти на Путь»⁷⁷. «Громкий» *зикр* воспринимался почти как боевой клич против неверных и нерадивых, но его должны были совершать те, чьи языки и сердца были свободны от лицемерия и злословия.

* Имеется в виду буква, называемая *ха-йе хавваз*, которая в изолированной позиции выглядит как петелька.

Мистики, возражавшие против громкого *зикра*, опирались на слова Пророка: «Ты ведь не взываешь к глухому или отсутствующему, но взываешь к слышащему, который пребывает с тобой, где бы ты ни был!» Кроме того, считали, что громкий *зикр*, совершаемый даже маленькой группой людей, может потревожить тех верующих в мечети, которые погружены в медитацию и нуждаются в тишине. Однако во многих случаях громкий *зикр* считался удобным способом приведения в экстатическое или квазиэкстатическое состояние больших групп людей. Повторяя слова *Аллах* или ритмичную формулу *ла илаха илла-ллах* и совершая при этом определенные движения, ищущие легко впадали в состояние транса. Слово *Аллах* постепенно усекалось, пока не оставалась только последняя буква *х*, ее произносили как *ха*, повернув голову к левому плечу, потом как *ху*, повернувшись к правому плечу, а под конец как *хи* — с наклонами головы. Часто суфии образовывали *халка*, «круг», вокруг *кутба*, «столпа»; каждый возлагал правую руку на левую руку своего соседа и, закрыв глаза, повторял *шахаду*, пока в ней не оставался только последний звук *х*⁷⁸. Всякий, кому довелось присутствовать на таком ритмизованном *зикре*, совершавшемся во все возрастающем темпе и с сокращением слов, пока произносимые звуки не превращаются в нечто вроде непрерывного вздоха, знает, что подобная церемония производит очень сильное впечатление и легко захватывает даже постороннего наблюдателя. К сожалению, в некоторых мусульманских странах *зикры* такого типа в последнее время превратились в представления для туристов.

На западе из различных типов громкого *зикра* лучше всего известен *зикр* дервишей рифаййа, их называют «завывающими дервишами» — из-за странных звуков, которые они издают на своих радениях. Следует также упомянуть *зикри арра*, «пилящий *зикр*», практикующийся главным образом в центральноазиатских и турецких братствах. Громкие звуки, вырывающиеся из гортани этих мистиков, действительно напоминают визг пилы. Считается, что впервые практика «пилящего *зикра*» была введена при Ахмаде Ясави; она была, вероятно, «ответом ясавиййа на экстатические шаманские танцы»⁷⁹.

Зикр применялся не только как прекрасное средство для достижения экстатического состояния, его также рекомендовали верующим, жаждавшим получить небесную награду. В книгах благочестия, таких как *Ихйа' 'улум ад-дин* Газали, приводился целый ряд формул для *зикра* и давались четкие предписания относительно того, как часто следует повторять каждую из них, чтобы сни-

скать награду в Раю (Ихйа, 1:265; 302 и далее). Особенно действенной для достижения небесного блаженства считается сура 112, содержащая признание единства Бога. Мистик, который произнесет эту суру семь тысяч раз, может спасти себя или любого другого человека от адского пламени (Нафахат, 531). Эти представления пользовались и сейчас пользуются широкой популярностью в массах верующих. Многие благочестивые женщины никогда не закончат ритуальную молитву, не добавив к ней несколько формул *зикра*; множество мусульман находили утешение в частом повторении священных сентенций или Божественного имени, которые дают им чувство умиротворенности и силу.

С этой точки зрения особенно действенным считается *зикр* Божественных имен. В Коране Бог наделен самыми прекрасными именами, отсюда возникла целая теология прекрасных имен (*ал-асма' ал-хусна*)⁸⁰, хотя мистики знали, что речь идет не о собственных именах Бога, но об описаниях его качеств (Маснави, 4:217). Общепринятый перечень включает девяносто девять таких имен. Величайшее имя остается сокрытым, но многие мистики претендовали на обладание этим именем, дающим им силу совершить чудо. Другие утверждали, что величайшее имя меняется в зависимости от того, на какой стоянке находится человек, которому оно открывается⁸¹.

Для подсчета имен пользуются четками с тридцатью тремя или девяносто девятью бусинами. Имена можно произносить подряд одно за другим, начиная с *Йа Рахман йа Рахим*, «О Милостивый, о Милосердный» и кончая *Йа Сабур*, «О Терпеливый». Суфии никогда не переставали писать о свойствах этих Божественных имен, которые делятся на *лутфиййа* (имена, связанные с красотой и милосердием Бога) и *кахриййа* (имена, связанные с Его гневом и величием). Эти две категории имен постоянно взаимодействуют друг с другом, создавая всю структуру мира, и таинственным образом связаны с родом людским. Даже различия между мистическими наставниками объясняли тем, что в них находят выражение разные Божественные имена.

Суфийские учителя тщательно разработали правила употребления того или иного Божественного имени. Так, имя *ал-Хади*, «Ведущий», оказывает благотворное воздействие на адепта, когда тот обращается к Богу в своем *зикре* (Нафахат, 410). К имени *ал-Латиф*, «Добрый, Нежный», мистика надлежит обращаться, когда он пребывает в затворничестве, чтобы его характер стал более мягким. Имя *ал-Хафиз*, «Хранящий», следует использовать, когда мистик стремится сохранить мистическое состояние. Имя *ал-Вадуд*, «Любящий»

или «Возлюбленный», делает мистика любимым всякой тварью, а когда это имя постоянно повторяют, пребывая в затворничестве, возрастают степень близости к Богу и Божественная любовь. Имя *ал-Фа'ик*. «Всемогущий», никогда не следует употреблять начинающему, а только гностику, достигшему высшей стоянки.

Эти примеры заимствованы из сочинения Ибн 'Ата' Аллаха, великого египетского наставника из братства шазилийя (ум. 1309)⁸². Считалось, что неправильное употребление божественного имени может иметь серьезные последствия как для виновного в этом нарушении, так и для его близких. Поэтому при совершении *зикра* имен особенно необходима мудрость мистического руководителя: он должен следить за учеником и давать ему наставления, иначе дух и разум начинающего мистика подвергнутся серьезным опасностям.

Помимо самой формулы *зикра*, учитель мог передавать своим ученикам или посетителям и другие довольно длинные формулы, предназначенные для произнесения после ритуальной молитвы или в случаях особой необходимости (*вирд*, *аурад*, *хизб*). Многим из этих молитв приписывается сверхъестественная сила. Наиболее знаменитая из них, вероятно, *хизб ал-бахр*; ее создателем считается аш-Шазили, и употребляется она, главным образом, как заклинание, охраняющее путешественников.

САМА'

Конечной целью мистика, к которой иногда удается приблизиться путем постоянной медитации, является *фана*, самоуничтожение и последующее пребывание в Боге. Это венчающее Путь переживание всегда считалось актом божественной благодати, внушающей человеку чувство восторга, выводящей его за пределы собственной личности и повергающей в состояние экстаза. В суфизме термин *ваджд*, который обычно переводят словом «экстаз», буквально означает «обретение», «нахождение» — обретение Бога, а тем самым мира и покоя. Всеохватывающее счастье обретения Бога погружает человека в состояние экстатического блаженства. Нвийа (Nwiyā, 254) предложил называть это состояние термином «инстаз», а не «экстаз», поскольку мистик не выходит за пределы своей личности, а скорее погружается в ее глубины, в «океан души», как сказал бы поэт⁸³.

«Экстаз — это пламя, вспыхивающее в тайнике сердца и возникающее из томления, и когда он приходит, члены [общины] подвижны

либо радостью, либо горем» (Калабази, 106). 'Аттар также прибегает к образу пламени:

Что такое *ваджд*? Стать счастливым благодаря истинному утру,
стать пламенем, когда нет солнца (Мусибатнаме, 41).

Впад в экстатическое состояние, суфий мог совершенно утратить чувствительность и потерять сознание на целые годы и все это время не участвовать в предписанных ритуалах (Шатхийат, 576). В этом смысле термин *ваджд* вполне эквивалентен слову «экстаз». Недаром шестая порода глагола *ваджада* («находить») — *таваджуд* — означает «пытаться достичь экстатического состояния при помощи внешних средств». Именно такие, связанные с суфийской практикой попытки обрести свободу от своего «я», предаваясь пению, танцам или при помощи наркотических средств, подвергались критике как со стороны ортодоксальных верующих, так и со стороны мистиков умеренного толка.

Главной причиной расхождений между различными мистическими школами стала проблема *сама'*, «слушания». Возникал серьезный вопрос: считать ли слушание музыки и танцевальные движения истинным выражением мистических состояний или непозволительными попытками добиться собственными усилиями того, что может быть даровано только Богом? Религиозные авторитеты относились к этой проблеме по-разному.

Сама', без сомнения, наиболее широко известное проявление мистического состояния в исламе. На этот мистический танец обратили внимание первые европейские путешественники, посетившие обители братства мевлевиййа, «вращающихся дервишей». Дело в том, что мевлевиййа — единственное братство, в котором вращательные движения стали частью обязательного ритуала, хотя практиковались они во всем исламском мире с ранних времен⁸⁴.

Действительно, танец и вращение относятся к числу самых древних религиозных актов. Танец — «абсолютная игра»; и в Древней Греции, например, он считался занятием богов: как с Аполлоном, так и с Дионисом связывались определенные, соответствовавшие их характерам танцевальные движения. В примитивных обществах танец — магическое действо; ритуалы, вызывающие дождь или обеспечивающие военную победу, как правило, бывают связаны с танцем. Кружиться вокруг сакрального объекта — или человека, как иногда происходит в *сама'*, — значит воспринять часть магической силы этого объекта или, наоборот, наделить его магической силой. Отцы христианской церкви прекрасно знали, что танец может привести

к экстазу, и потому строжайшим образом запрещали подобную практику, «Где танец, там и сатана», — сказал Иоанн Златоуст, и его вердикт мог бы подтвердить любой мусульманский теолог-традиционалист.

Руководства по суфизму содержат много рассуждений о том допустимо или нет *сама'*, Выводы, к которым приходят авторы этих книг, различаются в зависимости от того, какой мистической теологии они придерживаются, и от того, к каким братствам они принадлежат. Традиционалисты запрещали любые движения, совершаемые под музыку или просто ритмизированные; их примеру следовали и некоторые умеренные суфийские братства, например накшбандийя. Другие видели в *сама'* отдушину для религиозных чувств правоверных, поскольку именно музыкальная сторона жизни некоторых братств привлекала к ним широкие массы. Верующие, которым не доставало эмоциональности в ритуальных молитвах, обретали ее, слушая музыку или участвуя в общих танцах.

Начиналось *сама'*, возможно, с того, что мистики впадали в экстаз, услышав прекрасный голос или даже случайное слово, соответствовавшее состоянию их сознания в тот миг и потому вызывавшее духовный подъем. Широко известна восприимчивость арабов к звучанию и ритмической структуре речи. Когда Коран декламирует хороший *хафиз*, аудитория нередко бывает растрогана до слез. Нет никаких оснований подвергать сомнению рассказанные классическими авторами истории о том, что прочувственное произнесение одной строки Корана или светского стихотворения могло взволновать слушателей до такой степени, что некоторые из них падали в обморок или даже умирали. Не следует забывать, что в Средние века мусульмане часто использовали музыку для лечения нервных расстройств и душевных заболеваний, как советовал Ибн Сина. Хорошим примером подобной музыкальной терапии может послужить приют при Большой Мечети в Дивриги (Анатолия, построен в 1228 г.), где имеется бассейн с таким устройством, что его вода производит сладостные, завораживающие звуки, или Байезит Кюллийеси в Эдирне (построен в 1370 г.) со специальным помещением для слушания музыки.

Об ал-Хаддаде, кузнеце, который жил в конце IX в. и стал одним из ведущих суфиев своего времени, рассказывают: «Однажды он сидел в своей лавке, прислушиваясь к тому, как слепец на базаре декламировал Коран. Он так увлекся слушанием, что сунул руку в огонь и без всяких щипцов вынул из печи кусок раскаленного железа» (Кашф, 124). Подобные истории часто встречаются в исламской агио-

графической литературе. Действительно, многие чудеса можно объяснить тем, что совершивший их человек находился в состоянии полной бесчувственности, слушая Коран или молясь в душе. В таком состоянии мистик не ощущает никакой боли; над ним можно произвести любую хирургическую операцию, и он этого даже не заметит. Вопрос, однако, заключается в том, позволительно ли слушателю, который должен быть целиком поглощен Господом (быть *хадиром*, «присутствующим», т. е. сосредоточенным на Боге), допустить, чтобы его захватила музыка или какие-либо другие звуки. В таких случаях мистик начинал кружиться вокруг своей оси, иногда разрывая на себе одежды, иногда обретая сверхъестественную силу. Некоторые умирали в экстазе (Нафахат, 195); другие, как говорят, просто исчезали в воздухе, когда их вращательное движение переходило в полет (Нафахат, 146). В легендах рассказывается, что негр мог превратиться в белого человека на то время, пока длилось его экстатическое состояние (Нафахат, 102, 164, 37).

Однако то ли это состояние, к которому должен стремиться суфий? Или суфиям более подобает полнейшее самообладание, которое было свойственно многим мистическим наставникам и произвело глубокое впечатление на историков суфизма? Широко известен ответ Джунайда восторженному Нури, упрекнувшему его в том, что он спокойно сидит, когда другие суфии исполняют свой вращательный танец: «И ты увидишь, что горы, которые ты считал неколебимыми, движутся, словно [легкие] облака» (Коран 27:88; Нафахат, 188).

Этот эпизод, должно быть, произошел около 900 г. *Сама'-хана*, дома, где суфии могли слушать музыку и где они доводили себя до экстатического состояния, были основаны в Багдаде уже во второй половине IX в. Традиционалисты были шокированы тем, что там происходило. Они резко возражали, кроме всего прочего, против разрывания одежд, часто сопровождавшего *сама'*. Теоретики суфизма со вниманием обсуждали эту тему, когда, как это случалось в более поздние времена, в радениях стали принимать участие прекрасные юноши, придавая этому танцу особую духовную радость. Так, об Аухад ад-Дине Кирмани, суфии первой половины XIII в., рассказывали, что он, когда возбуждался, «разрывал рубахи безбородых и танцевал, прижимаясь грудью к их груди» (Нафахат, 590). Разумеется, блюстители Божественного закона не могли одобрять подобные вещи.

Авторы X–XI вв. посвящали целые главы теме опасностей, таящихся в практике *сама'*:

Обычай танцевать не находит подтверждения ни в религиозном законе, ни в учениях о Пути <...> Но поскольку экстатические движения и экстатическая практика тех, кто стремится довести себя до экстаза, подходят на танец, некоторые легковесные подражатели неумеренно предавались этому занятию и превратили его в своего рода религию. Я встречался с некоторыми простыми людьми, которые приняли суфизм, полагая, что он не что иное, как эти танцы...

Было бы лучше, если бы начинающим не дозволялось посещение музыкальных представлений, дабы их природа не подвергалась порче (Кашф, 416, 430).

К этому суждению присоединились бы все духовные наставники умеренных орденов, ибо начинающий может испытывать всего лишь чувственное, но не духовное наслаждение от слушания музыки или вращения вокруг своей оси. Абу Хафс Сухраварди хорошо сформулировал точку зрения классических суфийских теологов:

Музыка не вызывает в сердце ничего такого, чего там нет изначально; поэтому того, чье внутреннее «я» привержено не Богу, а чему-то иному, музыка влечет к чувственному желанию, а того, кто внутренне привержен Богу, слушание музыки побуждает исполнять Его волю. То, что ложно, заслонено завесой «я», а то, что истинно, — завесой сердца; завеса «я» — темная, земная, а завеса сердца — сияющая, небесная.

Простой народ слушает музыку по велению природы, а послушники — с желанием и трепетом, в то время как святым слушание музыки приносит видение божественных даров и милостей: таковы гностики, для которых слушание музыки означает созерцание. И, наконец, для духовно совершенных в музыке раскрывается Сам Бог, без завесы⁸⁵.

Для совершенных каждый звук становится небесной музыкой; истинный суфий чувствует, что каждый звук приносит ему радостные вести от Возлюбленного и каждое слово служит откровением от Бога. Рузбихан Бакли рассказывает типичную для подобного восприятия историю: «Некий мистик увидел компанию воров, которые пили вино и играли на тамбурине. Он пошел и сел с ними, и слушал эту музыку, как если бы это была *сама*'. Вора́м так понравилась его отношение к музыке, что все они стали суфиями» (Шатхийат, 597).

Рузбихан сам любит *сама*' и, следуя примеру Ибн Хафифа (Сират, 214), учит, что для совершенного духовного наслаждения необходимы три вещи: обонять тонкие ароматы, смотреть на прекрасное лицо и слушать сладостный голос (Нафахат, 256), ибо в красоте поющего является предпосылка духовного счастья. Рузбихан даже символически описал духовное единение как «танец с Богом»⁸⁶.

Древние авторы видели в танце отражение движения богов или сфер⁸⁷. Средневековым христианам вечная жизнь иногда представлялась вечным танцем блаженства, столь чарующе изображенным на полотнах Фра Анджелико. *Geistliche Tanzliedchen*, «духовные танцевальные песни», были известным жанром в средневековой немецкой мистической литературе, а в нашем столетии они нашли отзвук в рондо чилийской поэтессы Габриелы Мистраль. Мусульманские мистики тоже сочиняли такие «духовные танцевальные песни» — Йахйе ибн Му‘азу, «проповеднику надежды» из Рея, приписывается одна их самых ранних дошедших до нас песен подобного рода:

Истину не находили,
Мы, танцуя, землю били!
Разве танец мне в укор?
Ведь со мною Твой укор!
По путям Твоим ходили,
Потому мы землю били!⁸⁸

Движения души, приближающейся к Богу, иногда, хоть и редко, описывают как небесный танец.

В поэзии этот вдохновенный танец ярче всего отразил Джалал ад-Дин Руми. В его стихах часто слышится отзвук мощного ритма танцевальных движений, которые позднее вошли в ритуал братства «вращающихся дервишей»⁸⁹. Руми представлялось, что «Дом любви целиком построен из музыки, стихов и песен» (Шамс, 332) и что небесный Возлюбленный кружит вокруг этого дома, наигрывая на рубабе и распевая пьянящие мелодии (Шамс, 2395). Для Руми музыка была звуком райских врат. Как рассказывается в прелестной легенде: «Некий человек, возражая Руми, сказал, что ему не нравится звук скрипящих врат. На что учитель ответил: “Ты слышишь врата, когда они закрываются, я же слышу их, когда они открываются”» (Нафахат, 462).

Сама‘ для него — пища души (точно так же ранее описывали *зикр*). Это выражение Руми вошло в последнюю турецкую поэму, включенную в ритуал мевлевиййа, и повторяется в ней несколько раз. Он также писал, что всякий раз, когда любящий, танцуя, касается ногами земли, из тьмы начинает бить ключ воды жизни⁹⁰, а когда произносится имя Возлюбленного, «даже мертвые пускаются в пляс в своих саванах» (Шамс, 1978). Руми сравнивал вращающихся дервишей с работниками, которые топчут гроздь винограда, — только дервиши производят не обычное, а духовное вино (Шамс, 624). Танцующий любящий — выше сфер, ибо призыв к *сама‘* нисходит с небес (Маснави, 2:1942); танцующий подобен пылинке, которая кружит вокруг

солнца и переживает странное единство с ним, ибо без солнечного притяжения она не могла бы двигаться — точно так же, как человек не может жить, не вращаясь вокруг духовного центра притяжения, вокруг Бога. Экстатический танец разбивает оковы плоти, и тогда освободившаяся душа сознает, что в танце участвует все творение: когда весенний ветер любви касается дерева, его ветви, цветы, бутоны и даже звезды начинают кружиться во вселенском мистическом движении. Истинное *сама* также «танец в крови» — в этом выражении содержится аллюзия на легенду о Халладже, который танцевал в оковах на пути к месту казни. Последний шаг к обретению духовной свободы часто описывался как танец в кандалах (Маснави, 3:96). Участвовать в *сама* значит умереть для этого мира и ожить в вечном танце свободного духа вокруг солнца, которое не восходит и не заходит. Таким образом *фана* и *бака*, уничтожение и вечная жизнь в Боге, могут быть представлены движениями мистического танца, как его понимали Руми и его последователи:

Громкий барабан и нежная флейта отвечают: *Аллах-ху!*
 Танец, пурпурная заря, радостно несется навстречу *Аллах-ху!*
 Звук, торжественный в центре, о ты, струящийся свет!
 Души всех движущихся планет вращаются вокруг *Аллах-ху!*

 Тот, кто знает кружение по лабиринту любви,
 всегда живет в Боге,
 Ибо смерть, как он знает, есть избыток любви: *Аллах-ху!*⁹¹

Описывая предвечный завет дня *Аласту*, Руми вновь обращается к образу *сама*:

Небытие слышало призыв; Небытие сказало: «Да [*бала*], да.
 Я ступлю ногой на ту сторону — свежую, зеленую и радостную!»
 Оно слышало *аласт*; оно примчалось опьяненное.
 Оно было Небытием, а стало Бытием —
 тюльпанами, ивами и сладким базиликом (Шамс, 1832).

Потенции, заложенные в «небытии», были пробуждены к жизни божественным призывом; этот звук вовлек их в экстатический танец, привел в прекрасный мир, полный цветов и ароматов, — точно так же, как глас Божий, доходящий до нас в музыке, возносит душу ввысь, в доселе неведомые миры духовного наслаждения.

Когда Руми говорит о красоте и силе *сама*, его воображение почти не знает границ. Он описывал — во все новых и новых образах — это движение, рождающееся из видения Возлюбленного, который и сам в момент экстаза может танцевать на экране сердца любящего.

Другие поэты и мистики следовали примеру Руми, пользуясь символикой музыки и танца как в своей поэзии, так и в практике *сама'* со своими учениками. Несмотря на резко негативное отношение традиционалистов к этой стороне мистической жизни, музыка и танцы были слишком привлекательны, чтобы их можно было пресечь. Даже такой трезвый мистик из братства накшбандиййа в Дели, как Мир Дард, счел необходимым написать книгу в защиту музыки. Раз или два в неделю он приглашал музыкантов, которые играли для него и для его последователей, — правда, при этом никто не танцевал и соблюдалась строгая дисциплина. В Индии приверженцами *сама'* были члены братства чиштиййа. Другие следовали их примеру, а в XVII в. один святой из Тхатты в Синде, Иса Джунд Аллах, даже осмелился приравнять *сама'* к ритуальной молитве⁹². Другие называли *сама'* «вознесением святых»⁹³. Когда один мистик получил отрицательный ответ на свой вопрос о том, будет ли в Раю *сама'*, он вздохнул: «В таком случае зачем нам Рай?»⁹⁴

В 1925 г. Ататюрк запретил в Турции деятельность дервишей мевлевиййа и других подобных братств; начиная с 1954 г. им разрешается совершать *сама'* в годовщину смерти Руми, 17 декабря, в Конье, но не в центральном святылище (раньше они собирались на свои радения вне пределов страны)*. Тем не менее восторженное отношение к этому ритуалу глубоко укоренилось во многих турецких семьях. В одной современной турецкой поэме отражено типично суфийское переживание экстаза, всегда находившее отклик в многочисленных стихах и гимнах. Ее автор Асаф Халет Челеби (ум. 1958), насколько мне известно, — последний поэт, давший подлинное выражение этого чувства⁹⁵:

Деревья, облачась в свои танцевальные одежды,
Молят в любви:

Мевлана**.

Образ во мне —
Это особый образ..
Какое множество звезд падает
В мой внутренний танец!
Я кружусь, я кружусь,
Так же кружатся небеса,
Розы расцветают на моем лице...

* В настоящее время в Конье построен прекрасный зал, в котором происходят ритуалы *мевлеви*.

** Господин наш, заступник наш (*арабск.*) — обращение к Руми.

Деревья в саду в солнечном сиянии
[слов] «Он создал Небо и Землю»,
змеи слушают песнь тростника [флейты]
среди деревьев, облаченных в свои танцевальные одежды.
Дети лугов опьяненные...

Сердце,

они зовут тебя!

Я смотрю, улыбаясь, на солнца,
которые заблудились...

Я лечу, я лечу,
летят небеса...

4. ЧЕЛОВЕК И ЕГО СОВЕРШЕНСТВО

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О СУФИЙСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Положение человека в исламе, особенно в суфизме, составляет для западных ученых предмет полемики. Некоторые из них придерживаются мнения, что человек, «раб Божий», перед лицом Всемогущего Бога — ничто: он почти исчезает, утрачивает личность и представляет собой всего лишь орудие вечной судьбы. Эти ученые считают, что концепция гуманизма, составляющая гордость европейской культуры, по самой сути чужда исламской мысли. Другие, наоборот, почувствовали заложенную в развитии позднего суфизма опасную тенденцию, ведущую к полному субъективизму, потому что в этих мистических учениях человеческая личность, так сказать, «раздута» до такой степени, что представляется микрокосмом, совершенным зеркалом Бога. Доктрина Совершенного Человека (см. гл. 6) казалась некоторым ориенталистам чрезвычайно опасной для исламской антропологии — не менее опасной, чем якобы унижающее человека представление о нем как о «рабе Божьем».

На самом деле изложить мистическую антропологию ислама¹ нелегко, поскольку она столь же многогранна, как сам ислам; кроме того, различия между ранними и поздними мистическими течениями весьма существенны. Поэтому мы укажем лишь на несколько аспектов проблемы, наиболее важных для понимания трактовки «человека» в суфизме, не пытаясь представить целостную картину.

Согласно Корану, Бог создал человека «Своею мощью» (Коран 38:75). В хадисах об этом рассказывается более подробно: Бог месил

глину и лепил из нее Адама в течение сорока дней, прежде чем вдохнуть в него дух (Коран 15:29; 38: 72). «Это означает, что Его Присутствие было действенным по отношению к Адаму на протяжении 40 000 лет» (Шатхийат, 545), как трактует этот хадис Бакли, добавляя: «Форма Адама — это зеркало обоих миров. Что бы ни было заложено в этих двух царствах — все стало видимым в образе человека. «Мы покажем им Наши знамения в разных странах и в них самих...» (Коран 41:53*; Шатхийат, 437).

Миф о творении отводит человеку исключительно высокое место: он — во всех отношениях совершенное создание Бога, живущее Его дыханием, и тем самым почти зеркало, в котором отражены свойства Бога. Как сказано в хадисе, «Аллах создал Адама по Своему подобию» (*'ала сураатиhi*). Адам, если посмотреть на него под этим углом зрения, — прообраз Совершенного Человека; он был благословлен особым даром знания: «Аллах научил Адама всем именам» (Коран 2:31). Знать имя какой-либо вещи — значит уметь управлять ею, пользоваться ею для себя. Благодаря своему знанию имен Адам стал господином всего сотворенного мира. Однако это простое кораническое утверждение иногда трактовалось и в том смысле, что Бог даровал Адаму знание отраженных в творении Божественных имен, чтобы он мог «пользоваться» ими в своих молитвах. Так Адам стал *'аллама'ал-асма'-бег*, «царем, которого Он обучил именам», — как сказал Руми, употребив словосочетание, удивительным образом соединяющее арабские и турецкие компоненты. Бог сделал Адама *халифом*, своим наместником на земле, и повелел ангелам пасть ниц перед ним. Человек выше ангелов (ср.: Кашф, 239), которым не была открыта тайна имен и которые всего лишь почитают Бога в совершенной покорности, в то время как человек обладает возможностью выбора между покорностью и бунтом или страдает от этой возможности (хотя выбор, вероятно, ограничен предопределением). Человеку доверена *амана*, «ответственность» (Коран 33:72), которую Небеса и Земля отказались нести. Термин *амана* иногда интерпретировали как «доверие», а иногда как «свобода воли», «любовь» или «сила индивидуализации». Тем не менее суфии часто томились по своему истинному дому, по времени и месту своего изначального высокого состояния:

Мы были на небе, мы были сотоварищами ангелов —
когда мы вернемся туда опять? (Шамс, 463).

* Перев. У.З. Шарипова, Р.М. Шариповой.

Воспоминания о райских днях сопровождают в этой юдоли слез и зовут вернуться из мирского изгнания. Человек — вершина творения. Один бекташийский поэт писал:

Этот мир — древо; человек стал его плодом.

Замыслен был плод, не думайте, что целью могло быть древо!

(Birge, 118).

Поздняя традиция приписывает Богу слова: *кунту канзан мах-фийан* — «Я был сокрытым сокровищем, и Я хотел, чтобы обо Мне узнали, поэтому Я создал мир». Бог в своем вечном одиночестве жаждал быть узанным, поэтому он создал мир, совершеннейшее творение в котором — человек. Человек — это микрокосм, и создан он был (как рассказывается в другом *хадисе кудси*) для Бога, который, в свою очередь, создал все сущее ради человека.

Коран отводит человеку очень высокое место, не давая детального рассмотрения этой проблемы. Однако суфии сознательно заостряли внимание на различных аспектах человека. Они считали, что Божественное всемогущество проявляется в действиях, направленных на человека, который, согласно яркой метафоре Руми, есть «астролябия свойств [Его] высоты» (Маснави, 6:3138–3143). Мистики находили в Коране множество намеков, указующих на высокое положение человека. Они любили ссылаться на стих (айат) Корана, трактующий об этом: «Мы покажем им Наши знамения по странам и в них самих пока им не станет ясно, что это истина» (Коран 41:53. — *Перев. И. Ю. Крачковского*). Этот айат они интерпретировали как повеление Бога заглянуть в свои сердца, чтобы найти там источник знания, а в конечном счете — божественного Возлюбленного, который ближе к человеку, «чем яремная вена» (Коран 50:16).

Должно быть, такого рода чувства и вылились в хадис: *ман 'арафа нафсаху факад 'арафа раббаху*, «тот, кто знает себя, знает Господа» (первоначальным ядром которого могло послужить изречение Дельфийского оракула: *gnōti seauton*, «познай самого себя»). Мистические теории часто основывались на этом хадисе, поскольку познать свое сокровенное сердце — значит обнаружить ту точку, где пребывает божественное, найти *dulcis hospes animae**, место встречи человеческого и божественного. Этот хадис трактовали по-разному. Одна из прелестнейших аллегорий на эту тему принадлежит Руми, который рассказывает историю Айаза, любимого раба Махмуда Газневидского. Каждое утро этот раб смотрел на истоптанные туфли и поношенную одежду, которые носил до того, как на него пал выбор Махмуда. Ему необходимо было

* Прекрасный сад души (лат.).

помнить о своем былом низком положении, чтобы ценить благодеяния, которыми осыпал его господин (Маснави, 5:113). Так же и человек, заключает Руми, должен всегда помнить, каким слабым существом сотворил его Бог, — тогда он признает свое ничтожество перед Господом, наделяющим его всеми благами от Своей неизбывной милости.

Однако большинство мистиков трактовали этот хадис как концентрированное выражение сути мистического Пути, представляющего собой погружение вовнутрь, интериоризацию опыта, путешествие в свое сердце (Corbin, 93). Подобное путешествие прекрасно описал Аттар в поэме *Мусибатнаме*, герой которой в конце концов обретает покой в океане своей души.

О том, что Бог пребывает в любящем сердце, говорится в другом излюбленном хадисе: «Ни в небесах, ни на земле Меня нет, но Я присутствую в сердце моего верного раба». Сердце — обиталище Бога; или, в иной терминологии, сердце есть зеркало, в котором Бог отражает Себя. Но это зеркало нужно полировать непрерывным аскетизмом и постоянными деяниями любящей покорности, пока с его поверхности не исчезнут вся пыль и ржавчина, — только тогда оно сможет отражать предвечный Божественный свет.

Другой образ, к которому часто прибегали, чтобы показать, как человеку следует готовиться к состоянию «обретения» Бога, — «разбивание». В одном *хадисе кудси* Бог говорит: «Я с теми, чьи сердца разбиты ради Меня». Тема разбивания ради созидания вполне согласуется с аскетической практикой в качестве ее подготовительной стадии. Анализируя известное высказывание Джунайда: «Бог утверждается более Небытием, чем Бытием» (Massignon, 1:45), — Луи Массиньон пришел к выводу о том, что общая тенденция исламской теологии заключается в «утверждении Бога скорее через разрушение, чем через созидание» (Massignon, 2:631). Душа (*нафс*) должна быть разбита, тело должно быть разбито, сердце тоже должно быть разбито и все в нем уничтожено, чтобы Бог смог построить в нем для Себя новый дом. Ибо именно в разрушенном доме хранятся сокровища — и найти их можно, только разрыв фундамент (как рассказывается в истории Хидра, (Коран, 18: 65–82)*).

Повсюду, где имеются развалины, есть место надежде найти сокровище,
Почему же ты не ищешь Божье сокровище
в опустошенном сердце? (Шамс, 141)

* Согласно тафсирам в этих айатах речь идет о Хидре, хотя он не назван по имени. См. ИЭС, ал-Хадир; Коран / пер. М.-Н. О. Османова. 3-е изд., переработанное и дополненное, М. — СПб., 2008. С. 473.

‘Аттар часто говорил о «разбивании» как о средстве обретения мира и единства — шла ли речь о жернове, который ранее бесконечно вращался, не зная ни минуты покоя (Мусибатнаме, 149), или о кукольнике из *Уштурнаме*, который после представления разбирает всех кукол и складывает их обратно в коробку единства (Уштурнаме, 137). В поздней суфийской поэзии, точнее в поэзии индийского стиля (распространившегося ок. 1700 г., когда все крупнейшие поэты находились под влиянием учения накшбандийя), слово *шикаст*, «разбитый», стало излюбленным. Возможно, в период, когда мусульманская Индия окончательно пришла в упадок, люди искали утешения в мысли, что разрушение (разбивание) необходимо для того, чтобы начать все заново.

В освобожденном от всего сердце мистик может найти друга, а в руинах сердца — скрытое сокровище и обнаружить, ликуя: «То, чего я не находил никогда, я нашел в человеке» (Уштурнаме, 79). Речения вдохновенных мистиков, испытавших подобное переживание, часто выражали безграничное чувство всеохватывающего единства; это чувство, наряду с теориями Ибн ‘Араби, легко могло привести к забвению границы между человеческим и божественным. А между тем Господь всегда остается Господом, раб — рабом — такова общепринятая точка зрения умеренных суфиев.

Суфийская психология, как и все остальное в суфизме, основана на коранических представлениях. Мы уже упоминали о *нафс*, низшем начале в человеке. Более высокими началами считались *калб*, «сердце», и *рух*, «дух»². Эта трехчастная схема легла в основу позднейших усложненных систем; впервые она встречается в комментарии к Корану Джа‘фара ас-Садика. Он полагает, что преобладание *нафс* характерно для *залима*, «тирана», преобладание *калб* — для *муктасида*, «умеренного», а преобладание *рух* — для *сабика*, «первейшего, победителя»; *залим* любит Бога ради себя самого, *муктасид* любит Его для Него, а *сабик* растворяет свою волю в воле Бога (Nwyaia, 17). Байазид Бистами, ал-Хаким ат-Тирмизи и Джунайд следовали этому учению о трех началах; Харраз, однако, ввел между *нафс* и *калб* элемент *таб*, «природу», под которой он понимал естественные отправления человеческого организма (Nwyaia, 240–242). Почти одновременно с Харразом Нури разработал свою концепцию четырех аспектов сердца, которую он умудрился обосновать ссылками на Коран:

Садр, «грудь», связана с исламом (Коран 39:22);

калб, «сердце», — местонахождение *иман*, «веры» (Коран 49:7; 16:106);

фу'ад, «сердце», связано с *ма'риффа*, «гносисом» (Коран 53:11);
лубб, «средоточие сердца», — местопребывание *таухида* (Коран 3:193) (Nwyia, 321).

К этим четырем «аспектам» суфии часто добавляли и пятый — *сирр*, сокровеннейшую часть сердца, в которой, как они мыслили, свершается постижение Божественного откровения. Джа'фар, кроме того, ввел понятие *'акл*, «разум», составляющий преграду между *нафс* и *калб*, — Бог возводит эту преграду, «чтобы они не выходили из своих берегов» (Коран 55:20), т. е. чтобы низкие инстинкты не угрожали чистоте сердца (Nwyia, 163).

Каждый из перечисленных духовных центров имеет свои функции. Амр ал-Макки подытожил несколько учений ранней суфийской психологии в прелестном мифе:

Бог создал сердца за семь тысяч лет до того, как создал тела, и держал сердца на стоянке близости к Себе; и Он создал дух за семь тысяч лет до того, как создал сердца, и держал его в саду душевного общения с Собой (*унс*); а совесть, сокровеннейшую часть, Он создал за семь тысяч лет до духа и держал ее на ступени единения с Собой (*васл*). Потом Он заключил совесть в дух, дух в сердце, а сердце в тело. Потом Он испытывал их и посылал пророков, а потом каждый из них начал искать свою стоянку. Тело занялось молитвой, сердце обратилось к любви, дух приблизился к Господу, а сокровеннейшая часть обрела покой в единении с Ним³.

Позднее суфии развили эти сравнительно простые идеи, превратив их в скрупулезно разработанную систему соответствий, в которой всякий духовный опыт соотнесен с воспринимающим его элементом человеческого организма. Подобным образом и различные виды ниспосылаемых суфиям откровений (*кашф*) были классифицированы исходя из уровня сознания, на котором они воспринимаются, и в зависимости от того, к какому знанию они приводят — интеллектуальному или интуитивному. Один из поздних мистиков, опираясь на традиционную терминологию, предложил такую классификацию откровений:

а) *Кашф кауни*, откровение на уровне тварных вещей, которое есть результат благочестивых деяний и очищения низменной души; его характерные формы — сны и ясновидение.

б) *Кашф илахи*, Божественное откровение, которое есть результат постоянного богопочитания и полировки сердца; оно наделяет мистика знанием мира духов и научает его сердцеведению, так что тот начинает видеть сокровенное и читает потаенные мысли.

в) *Кашф 'акли*, откровение, полученное через разум, — это, по существу, просто низшая ступень интуитивного знания; такого знания можно

достичь, отшлифовывая нравственные качества, оно доступно не только мистикам, но и философам.

г) *Каишф имани*, откровение, полученное вследствие веры, которое является плодом совершенной веры и даруется лишь после того, как мистик достигнет близости к пророческому состоянию. Такой человек будет благословлен прямыми обращениями к нему Господа; он говорит с ангелами, встречается с духами пророков, он видит Ночь Могушества и благословения месяца рамадан в человеческом облике в '*алам ал-мисал*' ('Илм, 443–444).

В целом эта детализованная система — порождение позднего периода развития суфизма; однако существование разных уровней вне-рационального познания сверхъестественных реальностей признавалось всеми мистиками с ранних времен. Суфии четко различали '*илм ладунни*' (ср.: Коран 18: 65), «знание, которое из Бога и от Него». Они «вкушали» (*заук*) в этом опыте новые уровни боговдохновенной мудрости, не достижимой для научного осмысления или теологических умозаключений и даруемой гностику актом божественной милости, и обычное знание.

ДОБРО И ЗЛО. РОЛЬ САТАНЫ

Один из самых поразительных аспектов исламской мистической психологии — суфийская трактовка фигуры Сатаны (Иблиса), силы зла. Сатане, который, как можно понять из Корана, является падшим ангелом или созданным из пламени джинном, отводится доминирующая роль в коранической истории сотворения мира (Коран 2:28–34). Некоторые мистики полагали, что Сатана был наставником ангелов — в таком качестве он предстает, например, в одной мусульманской поэме на языке бенгали, написанной в начале XVII в. (*Иблиснаме Саййида Султана*)⁴. Автор утверждает, что ангелы получили повеление воздавать почести Иблису уже после того, как Бог его проклял, — поскольку раньше он был их наставником, а всякий ученик должен почитать своего шейха и повиноваться ему, пусть даже этот шейх — истинный Сатана.

Согласно известному хадису, Сатана пребывает в крови детей Адама (ср.: Хадикат, 471), а потому его иногда отождествляют с *нафс*, низшим началом в человеке, «плотью». Тем не менее в истории ислама Сатане никогда не приписывалась абсолютная власть над людьми: он может лгать им, соблазнять их, как соблазнил Адама, но люди способ-

ны противостоять его козням (у Икбала Сатана сокрушенно жалуется, что ему слишком легко соблазнять людей). Иблис никогда не воспринимался мусульманами как «абсолютное зло»; он — творение Божье и, следовательно, полезное орудие в Его руках.

В некоторых мистических кругах даже предпринимались попытки в какой-то мере реабилитировать Сатану. По-видимому, эта идея впервые была сформулирована Халладжем: Сатана хвастается, что служил Богу тысячи лет еще до сотворения Адама, и гордится, что создан из пламени, поэтому он нарушает повеление Бога и отказывается пасть ниц перед недавно созданным из глины Адамом. Халладж признает только двух истинных монотеистов в этом мире — Мухаммада и Сатану; но Мухаммад — хранитель Божественной милости, в то время как Иблис — хранитель Божественного гнева. По теории Халладжа, «Сатана становится большим монотеистом, чем Сам Бог» (Ritter, 538). Поскольку извечная воля Бога заключается в том, что должно почитать только Его Самого и никого другого, Сатана отказывается пасть ниц перед тварным существом, несмотря на ясно выраженное Божественное повеление. В знаменитом стихотворении Халладжа Сатана говорит: «Мой бунт провозглашает Твою святость!» Иблису пришлось выбирать между Божественной волей и Божественным приказом.

Сатана был брошен в воду, его руки были связаны за спиной,
И Он сказал ему: «Остерегись, как бы тебе не промокнуть».

Это трагическое положение Сатаны вызвало сочувствие некоторых поэтов, усмотревших в его судьбе прообраз трудного пути человека в этом мире. Самые прекрасные из написанных на эту тему поэтических сочинений принадлежат Сана'и (Сана'и Диван, 871) — это первая великая «жалоба Сатаны», в которой падший ангел, чье «сердце было гнездом Симурга любви», сокрушается о кознях Бога. Бог от века решил проклясть Сатану и сделал Адама орудием своего замысла:

Он поставил скрытую ловушку на моем пути —
Адам был зерном в кольце этой ловушки.
Он хотел отметить меня клеймом проклятия —
Он сделал то, что хотел, и созданный из глины Адам был
лишь предлогом.

Сатана наверняка прочитал на предвечных скрижалях, что одно существо будет проклято Богом, но как мог он, обладатель несметных сокровищ покорности, предположить, что речь идет именно о нем? Трудно найти поэтические произведения, в которых трагическое ве-

личие Иблиса было бы обрисовано лучше, чем в этой малоизвестной *газели* учителя из Газны.

Возможно, на мысль Сана'и оказал влияние его старший современник Ахмад Газали (ум. 1126), один из наиболее известных поборников реабилитации Сатаны, осмелившийся сказать: «Тот, кто не учится *таухиду* у Сатаны, — неверный»⁵. Это замечание всегда вызывало ярость мусульман-традиционалистов, но его отзвуки можно обнаружить во многих более поздних суфийских сочинениях. 'Аттар, например, вслед за Газали, видит в Иблисе совершенного монотеиста и любящего, который, неся на себе Божье проклятие, воспринимает его как почетное одеяние и восклицает в истинно Халладжевом духе: «Для меня в тысячу раз дороже быть проклятым Тобою, нежели отвернуться от Тебя и обратиться к чему-либо другому» (ср.: Мантик, 217). У 'Аттары Иблис становится образцом совершенного любящего, покорного любому желанию Возлюбленного и предпочитающего вечное разделение по Его воле единению, по которому он томится. Несколько веков спустя Сармад, обратившийся в суфизм иудей (казнен 1661), шокировал мусульман-традиционалистов Могольской Индии четверостишием, в котором призывал людей подражать Сатане:

Идите, учитесь у Сатаны служению:

Выбирайте одну *киблу* и не поклоняйтесь ничему иному

(Армаган, 238).

Даже поэзия мистика XVIII в. Шаха Абдул Латифа, жившего в отдаленной провинции Синд, призывает читателя восхищаться Иблисом как истинным любящим и следовать его примеру — эти стихи изрядно озадачивали комментаторов⁶.

Однако другие мистики усматривали в отказе Иблиса пасть ниц перед Адамом не только акт неповиновения (послуживший прообразом всех актов неповиновения в мире), но и недостаток любви. Иблис был, как неоднократно утверждал Руми, одноглазым: он видел только созданную из праха форму Адама и хвастался своим превосходством над ним, поскольку огонь выше глины. Но он проглядел то решающее обстоятельство, что Господь вдохнул в человека Свое дыхание и сотворил его по Своему подобию (Маснави, 4:1617). Для Руми (Маснави, 4:1402), а вслед за ним и для Икбала Сатана — олицетворение «одноглазого» интеллектуализма, лишённого той Божественной любви, которая есть наследие Адама. Сатана становится трагической фигурой: потерянный, утративший надежду и одинокий, он порой представлялся мистикам в печальном обличье или наигрывающим грустные мелодии разлуки. В наши дни разнообразные

аспекты образа Иблиса, разрабатывавшегося суфиями на протяжении веков, получили трактовку в творчестве Мухаммада Икбала, который создал свое многокрасочное и совершенно нетрадиционное изображение этого персонажа⁷. Икбал видит в Сатане одновременно любящего и интеллектуала, монотеиста и духа зла, который жаждет быть побежденным Совершенным Человеком (верным хадису: «Мой *шайтан* стал мусульманином») и быть сломленным, чтобы обрести спасение. Так он в конце концов склонится перед человеком, который окажется сильнее его. С другой стороны, в произведениях Икбала встречается и более традиционный образ Сатаны — соблазнителя, материалиста и разрушителя.

Сатанология тесно связана с проблемами добра и зла и, тем самым, предопределения и свободы воли. Эти вопросы стали предметом самых первых теологических дискуссий в исламе и никогда не переставали волновать умы правоверных. Ведь если не существует иной активной силы, кроме Бога, то в чем же заключается роль человека? В какой мере человек несет ответственность за свои деяния и поступки? Каково происхождение зла? Действительно ли человек, подобно мифологическому Сатане, зажат между Божественной волей и Божественным повелением?

«Предопределение (*кадар*) — тайна Бога, ее не знают ни приближенный к Нему ангел, ни Его посланник». Это, как говорит Рузбихан Бакли, цитируя тот же приписываемый Пророку хадис, — «Божественная тайна со времени до творения; и никакие сотворенные во времени существа не могут ее разгадать» (Шатхийат, 175). Мистики хорошо знали, что безусловное принятие идеи всеохватывающего предопределения может привести к последствиям, опасным для человеческой деятельности и веры. Однако ранние аскеты, хотя и верили в предопределение, никогда не опасались за свою судьбу. Они молились больше, чем было предписано, бодрствовали ночами, постились и, несмотря на все это, страшились Страшного суда, который в соответствии с извечной волей Бога мог низвергнуть их в Ад. «Этих — в Ад, и Мне все равно; а этих — в Рай, и Мне все равно» — этот хадис цитировал даже Газали, желая подчеркнуть непостижимость Божественной воли.

Поздние мистики пытались решить проблему предопределения, вводя принцип любви: воля того, кто достиг (само)уничтожения путем аскетизма, страдания и любви, вверена Богу. Такой человек больше не считает себя субъектом каких бы то ни было действий, но живет и поступает, так сказать, по Божественной воле, которую он ощущает как *джабр махмуд*, «приятное принуждение».

Руми более отчетливо, чем другие суфии, осознавал несовместимость благочестия со слепым приятием предопределения. Он рассказал очаровательную историю о человеке, который залез на дерево и стал поедать фрукты, уверяя садовника: «Это — Божий сад, и я вкушаю от Божьих плодов, дарованных Им самим». В ответ садовник стал избивать его «палкой Бога» и делал это до тех пор, пока вор не признал, что действовал по своей воле, а не по велению Господа (Маснави, 5:3077–3100).

Размышляя над этой проблемой, Руми переосмыслил общепринятую трактовку хадиса *кад джаффа'ал-калам*, «перо уже высохло», т. е. ничто из однажды заповеданного и записанного на скрижалях не может быть изменено. По его мнению, согласно этому хадису Бог раз и навсегда заповедал, что благие деяния правоверного никогда не пропадут втуне, но не то, что ни добрые, ни злые равно не могут ничего изменить в предопределенной судьбе человека (Маснави, 5:3131–3152).

Одевайся в ткань, которую ты сам выткал,
и пей [напиток, сделанный] из того, что ты сам взрастил
(Маснави, 5:3181).

Этот хадис — не призыв к бездействию, лени, а скорее повеление работать усерднее и жить в совершенной искренности, чтобы служение Богу стало более чистым и тем самым более угодным Ему (Маснави, 5:3113).

Вола бьют, когда он отказывается впрягаться в ярмо,
а вовсе не за то, что он не надевает крылья! (Маснави, 5:3110)

Можно также утверждать, что поступки человека, совершаемые в соответствии с его богоданной природой, сами по себе идентичны Божественной воле в творении; все, чему Бог дает существование и чему Он дозволяет свершиться, должно быть полезно для какой-то благой цели, хотя человек, быть может, даже и не способен постигнуть конечный смысл своих собственных действий. Человек, как говорится в хадисе, находится «между двумя пальцами Милостливого». Это означает, что каждое действие имеет две стороны, в сжатии таится возможность расширения — точно так же, как в дыхании соединены расширение и сжатие. Бог манифестирует Себя в различных, противоречивых атрибутах и именах, ибо манифестация атрибута величия столь же необходима для творения, сколь манифестация атрибута доброты. Человек видит только внешние явления и воспринимает их кажущееся значение, но редко думает о скрытой силе, которая дает им существование. Он видит, как любил говорить Руми, пыль,

но не ветер; он смотрит на пену, а не на дно моря. Божественное — это *coincidentia oppositorum**, но чтобы быть познанным, оно должно проявлять себя в контрастирующих формах и красках, ибо абсолютный свет слишком ярк для человеческих глаз, если не преломлен через материальную среду. Свет распознается через нечто ему противоположное (Маснави, 1:1133). Так и мистик должен понять, что Божий гнев есть не что иное, как замаскированная милость, а боль или наказание, которые Он посылает любящим Его, необходимы для их духовного роста — точно так же, как больному необходимо горькое лекарство. Человека часто вводит в заблуждение обманчивая внешняя видимость:

Как часто враги прежде были друзьями,
Как часто разрушение было когда-то обновлением! (Маснави, 5:186)

Бог скрывает Свою милость в гневе, Свой гнев — в милости. И во всем тварном обнаруживается подобная двуликость:

Холодный ветер стал убийцей для народа 'ад,
но для Соломона он был носильщиком (Маснави, 6:2660).

Яд — житнетворный элемент для змеи, но для всех других он несет смерть (Маснави, 5:3295). С этой точки зрения становится понятен и образ Хидра, чьи по видимости нелогичные действия имели глубокий смысл.

С другой стороны, суфий не должен просто принимать добро и зло с равной готовностью, как исходящие от Бога; он также должен все время держаться начеку, чтобы не пропустить какую-либо хитрость, скрывающуюся в Божественной милости. Чтобы сохранить душу, требуется постоянная бдительность.

Великие теософы позднейших веков занимались детальным изучением проблем Божественной воли и познания Бога, скрупулезно обсуждали отношение человека к Божественной воле. Хороший пример тому — философия Джили, прекрасно интерпретированная Рейнолдом А. Николсоном. Но даже самые изощренные системы не устраняли мучительную дилемму предопределения и свободной воли: ибо эта проблема не может быть решена интеллектом и если разрешима вообще — то только любовью. Халладж, Руми и их последователи понимали, что *джабр махмуд*, «высшее предопределение», как это называет Икбал, может быть достигнуто не просто приятием той или иной данности, но активным соучастием в Божественной воле посредством любви и молитв. Достигнув подобного изменения своей

* Совпадение противоположностей (лат.).

воли путем абсолютной и преданной покорности мистик может надеяться, что на его духовном пути в глубины Божественного перед ним раскроются новые двери, —

И если даже Он закроет перед тобой все пути и проходы,
Он покажет скрытый путь, неизвестный никому (Шамс, 765).

СВЯТЫЕ И ЧУДЕСА

«Вы должны знать, что принцип и основа суфизма покоятся на святости» (Кашф, 210), — говорит Худжвири; а спустя три столетия после него Джамии начинает свой труд по истории суфизма разделом о святости. Различные теории святости, *вилайа*, обсуждались в суфизме постоянно начиная с конца IX в., когда были написаны первые сочинения на эту тему — Харраза, Сахла ат-Тустари и ал-Хакима ат-Тирмизи.

Слово *вали*, обычно переводимое как «святой», означает «находящийся под особым покровительством [Аллаха], друг»; это определение шииты давали Али, которого считали «другом Аллаха» *par excellence*. Слово *вали*, указывал Кушайри, имеет как активное, так и пассивное значение — это одновременно и тот, чьими делами управляет Бог (*тувуллийа*), и тот, кто совершает богослужение (*тавалла*) и пребывает в покорности (ср.: Нафахат, 6). В Коране несколько раз упоминаются *аулийа* 'Аллах, «друзья Аллаха»; самое известное из таких упоминаний: «О да, ведь для друзей Аллаха нет страха, и не будут они печалиться» (Коран, 10: 62. — Перев. И. Ю. Крачковского).

Концепция святости (*вилайа*) формировалась в первые века истории суфизма. Авторитетный учитель начала X в. Абу Абдаллах ас-Салими говорил, что святые «это те, кого можно распознать по их прекрасным речам и безупречному поведению, по покорности и великодушию, по тому, как мало высказывают они недовольства и как легко принимают извинения всякого, кто просит у них прощения; по совершенному мягкосердечию ко всем созданиям — как хорошим, так и дурным» (Нафахат, 121). Итак, *вали* — это идеальный суфий.

Обычно различают *вилаят 'амма*, «общую святость», равно присущую всем искренне верующим (именно такая святость подразумевается в только что цитированном определении Салими), и *вилаят хасса*, святость продвинутых мистиков, «которые претерпели исчезновение в Боге и продолжают существовать через Него; ведь *вали* — это

и есть тот, кто исчез в Боге и живет в Нем» (Нафахат, 5). Со времени Тирмизи сложилось представление об иерархии этих совершенных мистиков. Высший духовный авторитет именуется *кутб* («ось, столп») или *гаус* («помощь»). Его окружение составляют три *нукаба* («предводители»), четыре *аутада* («опоры»), семь *абраров* («благочестивые»), сорок *абдалей* («заместители»), триста *ахйаров* («лучшие») и четыре тысячи скрытых святых. Некоторые авторитеты, например Ибн 'Араби, утверждают, что существуют семь *абдалей*, по одному на каждый из семи климатов земли⁸; подобные идеи высказывал и Рузбихан Бакли. *Кутб* — истинный центр духовной энергии, от которого зависит благополучие этого мира (Corbin, 80). В своем глубоком исследовании Анри Корбен показал, какую важную роль играет в суфизме ориентация на *кутб* — место, где идущему по мистическому Пути будет явлено небесное откровение, «полуночное солнце». *Кутб* пребывает в совершенном покое, ибо внедрен в Бога, — вот почему все «меньшие звезды» вращаются вокруг него.

Нельзя не заметить структурного сходства между концепцией *кутб* как высшего духовного руководителя правоверных и концепцией скрытого *имама* в шиитском исламе. Было немало мистиков, претендовавших на то, что они — *кутбы* своего времени; некоторые из них даже приписывали себе роль *Махди* — манифестации скрытого *имама*, чье пришествие должно возвестить близость конца времен. Как суфизму, так и шиизму присуще почитание *имама* и *кутба*, сверхъестественной сущности, манифестированной в мистическом наставнике. Шииты учат: «Тот, кто умирает, не узнав *имама* своего времени, — неверный». А Джалал ад-Дин Руми, суфий умеренного направления, сказал: «Тот, кто не знает истинного шейха, т. е. Совершенного Человека и *кутба* своего времени, — *кафир*, неверный» (Маснави, 2:3325). Мир не может существовать без столпа, или оси, — он вращается вокруг оси точно так же, как мельничное колесо, которое, останавливаясь, становится бесполезным (Мусибатнаме, 63).

В поздней иранской теософии *кутб* считается местопребыванием Сароша, древнего зороастрийского ангела повиновения [Божьим велениям], слушания и вдохновения; в суфийской мифологии этому образу соответствует либо Гавриил, либо Исафил, ангел Воскресения. В свете подобных представлений претензии современного мыслителя — такого, как Икбал, — на то, что он «призовет людей к духовному воскресению», обретают особую значимость: он в некотором смысле принимает на себя роль *кутба*. Не случайно в его поэзии так часто появляются три ангелические фигуры — Сарош, Исафил и Гавриил.

Весьма своеобразную теорию — вернее, разработку вышеупомянутых идей — предложил Рузбихан Бакли: он описывает некую иерархическую структуру, которая включает в себя триста святых, чьи сердца подобны сердцу Адама, сорок святых, чьи сердца подобны сердцу Моисея, семь святых, чьи сердца подобны сердцу Авраама, пять святых, чьи сердца подобны сердцу Гавриила, трех святых, чьи сердца подобны сердцу Михаила, и одного — *кутба*, — чье сердце такое же, как сердце Исафила. К этой группе святых он добавляет четырех пророков, еще при жизни удостоившихся вознесения на небеса, — Идриса, Хидра, Илию и Иисуса. В совокупности все они составляют космическое число 360 — плерому святых (Corbin, 83).

Из всех групп этой иерархии особое значение обрели сорок святых. О них рассказывались многочисленные истории, на них намекают названия целого ряда ближневосточных поселений и областей (например, *Киркларели*, «округ Сорока», в европейской части Турции). Слово *абдал*, которое, как принято считать, было образовано от числительного «сорок», лишь постепенно стало использоваться в мистическом смысле. В некоторых раннесуфийских текстах — например, в поэзии Сана'и — *абдал* обычно упоминается наряду с аскетами. Позднее это слово употребляли для обозначения святого, который после смерти будет «заменен» (*бадал*) другим святым. В Турции, главным образом в традиции братства бекташийя, это слово превратилось в своего рода прозвище членов мистических групп (таких как Кайгусуз Абдал или Пир Султан Абдал).

«Семь святых» в некоторых городах считались духовными покровителями местных святынь: например, Марракеш претендует на то, что находится под покровительством Семи. Часто семеро святых или девственников рассматриваются как единый объект почитания (то же можно сказать и о Сорока святых). Возможно, существует определенная связь между почитанием Семи святых и Семью Спящими, упоминаемыми в Коране (Коран 18:9–25)⁹.

Предполагается, что все святые знают друг друга. Хотя они отделены от взоров обычных людей завесой, один святой узнает другого, даже если никогда раньше с ним не встречался. Рассказывают множество историй о тайных встречах святых на неких горах, в которых иногда дозволялось принять участие какому-нибудь адепту. Но в целом считается, что Бог заслоняет Своих друзей от мира завесой. «Из ревности Бог опускает на них завесу и скрывает их от других людей» (Нафахат, 442), — говорит Симнани, развивая мысль Байазиды, что «святые — невесты Бога, которых могут видеть только близкие родственники» (Commentary, 1:43). Для подтверждения этой идеи

часто ссылаются на *хадис кудси*: «Воистину, Мои святые находятся под Моими сводами, и только Я один знаю их».

Святые управляют миром:

Каждую ночь *аутады* должны совершать обход всей вселенной, и если найдется какое-то место, на которое не упадет их взгляд, то на следующий день в этом месте обнаружится некое несовершенство, тогда они должны будут сообщить об этом *кутбу*, чтобы он направил внимание на этот изъян и устранил его своим благословением (Кашф, 228).

Именно благодаря святым и их благословениям землю орошает падающий с неба дождь; там, где ступали их священные стопы, вырастают растения; с их помощью мусульмане одержат победу над неверными. Святые, по выражению Рузбихана, суть «очи, которые смотрят на Бога, ибо они — те очи, которыми Он смотрит на мир» (Corbin, 82). Подобные представления о святости веками бытовали в мистических кругах и были чрезвычайно популярны в народе. Они получили развитие в теориях великого реформатора из братства накшбандиййа Ахмада Сирхинди (ум. 1624), который для себя, как и для трех своих преемников, претендовал на уровень *каййум*, даже более высокий, чем *кутб*.

Тирмизи различал две категории святых — *вали сидк Аллах* и *вали миннат Аллах*: первые достигают состояния святости путем неукоснительного соблюдения всех требований *шари'а* и *тарики*, вторые же становятся святыми Божьей милостью, через акт Божественной любви (Molé, 16). Такая дифференциация указывает на наличие среди правоверных разных духовно-психологических подходов к мистическому Пути; однако суфии сходились на том, что состояние высшего просветления и истинной святости может быть достигнуто лишь благодаря Божественной благодати. Тирмизи в своем сочинении *Хатм ал-аулийа*, «Печать святых», подробно рассматривает проблему, вынесенную в заголовок книги. По его мнению, подобно тому как пророки обрели свою «печать» — завершающую и самую совершенную манифестацию пророческого духа — в лице Мухаммада, имеется также и «печать» святых.

Со времен Тирмизи неоднократно становился предметом дискуссий вопрос о том, чей духовный ранг — святых или пророков — следует считать более высоким. Традиционные суфийские школы всегда признавали превосходство пророков. Они считали, что высшая ступень святости — только начало пророчества. Каждый пророк несет в себе черты святости. Тем не менее мистик или святой может стремиться достичь еще более высоких ступеней близости к Богу.

Наивысшая доступная для него ступень — вознесение в духе, соответствующее тому вознесению, которое Пророк совершил во плоти. «На последней стадии святости дух святой уподобляется телу Пророка» (Нафахат, 443), — говорит Симнани. Правда, некоторые мистики экстатического типа — такие, например, как опьяненный любовью купец из *Маснави* Руми — предпочитали мистическое опьянение святого трезвости пророка, ибо пророк не теряет себя в созерцании Бога, но, будучи навечно связанным с Божественной волей, обращается к людям, чтобы передать им эту волю. Святые средневекового ислама очень ясно понимали и объясняли разницу между типами благочестия, которые Натан Сёдерблом и Фридрих Хайлер определили как «мистический» и «профетический». О том же писал и Икбал в пятой главе своей «Реконструкции религиозной мысли в исламе».

Роль *вали* в исламском благочестии не вполне соответствует роли христианского святого. Она тесно связана с тайной инициации и с продвижением по духовному Пути; мусульманские святые образуют четкую иерархию, обусловленную степенью их любви и гносиса. К нашей теме относятся и случаи инициации адептов Хидром, пророком и прообразом всех святых. Некоторые теории святости, если их неправильно применяли на практике, могли привести к упадку святости в практической жизни. Изречения вроде *хасанат ал-абрар саййи'ат ал-мукаррабин* (Лума', 44), «благие дела благочестивых — это дурные дела приблизившихся», т. е. святых, иногда понимались в том смысле, что для «святого» необязательно выполнение общепринятых религиозных норм. Святой мог считать себя «по ту сторону добра и зла», претендуя на то, что достиг единения с Божественной волей столь таинственным образом, что те, кто находится на низших ступенях Пути (не говоря уже об обычных людях), не способны правильно понять и оценить его поступки. Опять вспоминается Хидр, совершивший три таинственных, по видимости предосудительных поступка (Коран 18:71, 74, 77). Хотя подобная позиция может казаться оправданной в отношении некоторых святых, наделенных мощной личностью и совершенно искренних в своем поведении, однако других претендовавших на святость мистиков она могла побудить к действиям, отнюдь не полезным для их собратьев-суфиев, не говоря уже о большинстве правоверных. Именно эти темные стороны мусульманского культа святых, едва ли совместимые с основополагающим учением ислама, обусловили недоверие к суфизму у мусульманских модернистов, которые видят только проявляющиеся на низших уровнях народной набожности негативные аспекты мистицизма.

Главным фактором, побуждавшим людей верить в особую духовную силу суфийских учителей, была их способность творить чудеса. Часто о том или ином святом говорят, что «его молитва была услышана», что «все, предреченное им, обязательно сбывается» или что «когда он гневается, Господь Всемогуший мстит его обидчикам» (Нафахат, 506). Несомненно, многие суфии обладали необычной силой и могли совершать действия, которые, казалось, не соответствовали законам природы.

Одна из главных тем суфийских агиографических сочинений — *фираса*, «кардиогносия» мистического наставника, т. е. его способность читать в человеческих сердцах. Было сказано: «Остерегайся *фираса* [проницательности] благочестивого, ибо он видит посредством Божественного света» (Шатхийат, 588). Существуют бесчисленные истории о шейхах, умевших читать в сердцах своих учеников: едва увидев человека, такой шейх распознавал его тайные желания, надежды и негативные эмоции, признаки духовной гордыни или лицемерия. Некоторые наставники даже претендовали на то, что способны понять, предстоит ли человеку попасть в Рай или в Ад (Нафахат, 439).

Святой обладал способностью внезапно исчезать из поля зрения других людей, становиться совершенно невидимым, или осуществлять *буруз*, экстериоризацию, т. е. присутствовать одновременно в разных местах. Согласно легенде, Руми одновременно посетил семнадцать собраний и на каждом сочинил стихотворение¹⁰. Святой приходил на помощь своим ученикам, где бы они ни находились, ибо обладал качеством *тайй ал-макан*, свободы от пространственных ограничений, о чем часто рассказывается в агиографической литературе. При необходимости шейх мог неожиданно появиться среди грабителей и разогнать их банду, или принять облик их главаря, чтобы защитить обратившегося к нему за помощью ученика, или — как мне несколько раз рассказывали в Турции — предстать в спиритуализованной форме у постели больного, чтобы излечить его или хотя бы временно облегчить его страдания. Суфии часто совершали чудо «приятия на себя бремени больного» (Нафахат, 397). Для этого необходимо очень сильное *таваджжух*, сосредоточение больного и целителя друг на друге; но считается, что шейх и его ученик всегда пребывают, если можно так выразиться, на одной и той же волне.

Взаимосвязь шейха и *мурида* проявляется также и в том, что они страдают друг за друга: так, когда ученик получает ранение, видимый след этого ранения появляется на теле учителя. О Байазиде Бистами

рассказывают, что, когда ученики попытались убить его, раны раскрылись на их собственных телах. Для святых не имеет значения дальность расстояния. «Пересечение любого пространства — детская забава; поэтому, если хотите навестить кого-то, делайте это мысленно; навещать кого-то смысла нет, ибо телесное присутствие не есть добродетель» (Кашф, 235), — наставлял своих *муридов* один из учителей Худжвири.

Теологи подробно рассматривали теорию чудес и классифицировали чудеса святых как *карамат*, «харизматические деяния», а чудеса пророков — как *му'джизат*, «неповторимые деяния». Эти два типа чудес всегда четко различались (Калабази, 59–61). В качестве общего термина для обозначения всякого рода экстраординарных явлений употреблялось словосочетание *харик ал-'ада*, «то, что разрывает обычай [Бога]». Смысл термина состоит в том, что, когда Бог хочет прервать привычную для нас цепь причинно-следственных связей, поскольку Он обычно действует определенным образом, Он совершает *харику*, чудо, и тем самым как бы меняет течение жизни. Мистики много спорили и о том, совершаются ли чудеса в состоянии мистического опьянения или в состоянии трезвости. Они разрабатывали классификации чудес (Субки, например, подразделяет все чудеса на двадцать пять главных типов) и составляли целые сборники рассказов о чудесах¹¹.

Мусульманская агиография полна легенд. Одни и те же чудеса часто приписываются мистикам из разных частей мусульманского (и даже немусульманского) мира. В ткань этих легенд нередко вплетены фольклорные и сказочные мотивы, например сюжет о том, что святой может одарить столетнюю чету тремя сыновьями только для того, чтобы отнять их, если родители поведут себя неподобающим образом.

Чудеса, связанные с дарованием потомства, особенно способствуют популярности святых; недаром бесплодные женщины во всем мире — не только в исламских странах, — стремясь добиться исполнения своих надежд, прибегают к одинаковым магическим приемам: привязывают игрушечные колыбельки к воротам обители святого, принимают обеты, «продают» ребенка святому. (В Турции многие мальчики носят имя *Сатилмиш*, «проданный», а девочки — *Сати*, потому что они обязаны своим рождением какому-либо живому или давно умершему святому и были «проданы» ему родителями.)

В исламских источниках очень часто упоминаются чудеса, связанные с едой: когда к суфию являются неожиданные гости, самец антилопы вдруг дает молоко или посреди пустыни таинственным об-

разом появляются еда и напитки. К подобным эффектным чудесам прибегал даже такой великий мистик, как Халладж. Для арабов, славящихся своим гостеприимством и привыкших пересекать большие необитаемые пространства, чудеса с внезапным появлением пищи и воды, не говоря уже о сладостях, были, конечно, одними из самых желанных проявлений силы святого. Путешественник также ценил святого, о котором говорили: «Если вспомнить о нем в тот миг, когда на тебя набрасывается лев, лев уйдет, а если вспомнить о нем в месте, где много клопов, клопы исчезнут с дозволения Господа» (Нафахат, 513). Многие истории повествуют о чудесном избавлении от опасности или неминуемой гибели. Такую историю рассказывают, например, о святом из Синда, который влюбился в прекрасного мальчика и которого отец мальчика бросил в Инд, привязав к его шее мельничный жернов; потом люди видели, как этот святой спокойно плыл по реке, сидя на жернове. «Тому, кто полностью покорен воле Господа, покоряется все сотворенное» — такова древняя суфийская мудрость, подтвержденная многими историями о чудесах. Разгневанный святой может превратить цветок в аллигатора (как случилось в Манго Пир около Карачи) или спокойно жить среди диких зверей, которые будут служить ему, если верить прелестной истории об Ибрахиме Ракки:

Будучи послушником, я однажды решил посетить Муслима Магриби. Я нашел его в мечети, где он наставлял верующих. Он неправильно произнес слова *ал-хамд* (Хвала Господу). Я сказал себе: «Я напрасно потратил время». На следующий день, направляясь к берегу Евфрата, чтобы совершить религиозное омовение, я увидел спящего на дороге льва. Я повернул назад и оказался лицом к лицу с другим львом, который следовал за мной по пятам. Услыхав мой отчаянный крик, Муслим вышел из своей кельи. Когда львы увидели его, они смирились перед ним. Он ухватил каждого из них за ухо, говоря: «О Божьи псы, не велел ли я вам, чтобы вы не мешали моему гостю?» Потом он обратился ко мне: «О Абу Исхак, ты хотел, ради Божьих созданий, исправить внешнее, и потому ты сам боишься этих созданий; я же хотел, ради Господа, исправить то, что у меня внутри, — вот почему Его создания боятся меня». (Кашф, 233–234).

Более поздние книги о мусульманских святах — в частности, *Раудат ар-рийахин* Йафи'и — изобилуют (точно так же, как средневековые легенды о христианских святах и многие буддийские притчи) историями о теплых взаимоотношениях между Божиим человеком и животными. На многих индийских и персидских миниатюрах изображен святой, спящий или сидящий среди зверей; там и прирученные, послушные львы, и прислуживающие святому птицы, и бе-

седущая с ним газель. Мусульманскому мистiku такая близкая связь с животным миром вовсе не казалась удивительной, поскольку он знал, что всякая тварь восхваляет Господа по-своему и всякий человек, очистивший свою душу, может понять эти хвалы и присоединиться к ним. Коль скоро мистик усмирil своего «пса низменной души», всякая тварь будет повиноваться ему. Он, например, может избавить собаку от нечистоты одним своим взглядом (Нафахат, 419), с ним заговаривают даже лягушки, а крокодил со слезами на глазах готов уступить ему свою добычу¹². Если звери переставали разговаривать со святым и воспринимали его как чужака, он считал это серьезным препятствием на своем духовном пути, знаменующим необходимость покаяния¹³.

Не только животные, но и растения и камни повинуются другу Бога. Даже месяцы могут предстать перед ним в человеческом облике; как рассказывается в легенде об Абд ал-Кади́ре Джилани: каждый месяц являлся ему в облике прекрасного или уродливого юноши — в зависимости от того, какие события должны были произойти в ближайшие четыре недели (Нафахат, 512).

Многие чудеса указывают на способность суфийских святых распространять исламские доктрины. Даже будучи младенцем, святой в месяц рамадан ни за что не хотел пить материнское молоко днем, но только после захода солнца. В пустыне он изыскивает возможности для правильного совершения ритуального омовения. Хорошо известно, что для излечения болезней часто используются религиозные формулы. История о том, как святой исцелил глухую девочку, прошептав ей на ухо призыв на молитву, — только один пример из длинного списка чудесных исцелений, совершенных святыми при помощи формул *зикра* или молитв. Даже сегодня в мусульманском мире принято читать над больным *фатиху* или подходящие молитвы, одновременно «дыша на него» (это называется *даמידан*, или *юфлемек*) (ср.: Нафахат, 352). В сельских районах вера в действенность различных формул, произнесенных тем, кого считают святым, значительно превышает доверие к обучавшимся на Западе врачам.

Во многих случаях чудеса совершались ради обращения неверных. Истории такого типа особенно характерны для классического периода ислама, когда суфиям часто приходилось переубеждать «материалистов» или тех, кто отвергал основные догматы ислама. Знаменитый пример — история о мистике X в. Абу-л-Адйане (Сират, 179). Однажды он поспорил с зороастрийцем, что сможет пройти невредимым через огонь, поскольку огонь сжигает человека лишь с Божь-

его соизволения. Он в самом деле прошел огонь и тем доказал ошеломленному персиянину истинность аш'аритской доктрины о том, что не существует естественных причинно-следственных связей между явлениями, что Бог с равной легкостью наделяет элементы привычными для людей свойствами или лишает их этих свойств, что вообще в каждый момент времени Он создает все свойства заново. Ибн 'Араби тоже рассказывает историю о философе, который высказался подобным образом относительно того, может ли огонь его сжечь; и действительно, огонь охватил всю одежду мистика, но не обжег его тела (Нафахат, 552).

В первой истории объяснение чуда содержится в финале: ночью святой обнаружил у себя на ноге волдырь. Он сказал слуге, что волдырь, должно быть, появился в тот самый момент, когда он очнулся от транса, выходя из огня, и добавил: «А если бы я пришел в себя, находясь в огне, я бы сгорел дотла». То есть его охраняла сила транса. Так же и дервиши из ордена айссавиййа в Северной Африке танцуют с горящими угольями в руках, не ощущая боли¹⁴. Подобные случаи нередки в истории разных религий, особенно суфизма. Благочестивый человек может так глубоко погрузиться в молитвы или медитацию, что не ощутит боли во время ампутации руки или ноги, не заметит укуса скорпиона или змеи. Можно вспомнить и примеры более низкого порядка, например дервишей из братства рифа'и многих самозванных суфиев, которые наносят себе раны мечом и глотают стекло.

В случае с Абу-л-Адйаном, как и в истории, рассказанной Ибн 'Араби, цель суфия заключалась в обращении неверного в ислам; именно поэтому эти истории рассказывались и пересказывались. В поздние времена тоже совершалось множество чудес подобного типа. В Синде, например, один врач-индуист обратился в ислам после того, как изучил мочу святого.

Даже звери иногда играли определенную роль в обращении немусульман. Особенно часто чудеса происходили с кошками, а в некоторых обителях котов даже держали в качестве сторожевых животных. Согласно народным мусульманским поверьям, даже *сакина* (Божественное присутствие) может явиться человеку в образе белого кота. Поэтому нет ничего удивительного в том, что странный нищенский орден хеддавиййа в Марокко открыто почитает котов¹⁵ (которых, кстати, очень любил сам Пророк), а послушников этого братства даже называют *кутайтат*, «котятками». История о чудесном коте, записанная в Индии в XV в., являет собой типичный образец переплетения различных тенденций, характерных для рассказов о животных. Сам сюжет восходит к более ранним источникам (см.: Нафахат, 148)¹⁶.

Ученику шейха Ашрафа Джахангира, кади Раби ад-Дину, жителю Аваза, однажды пришло на ум, что в давние времена были шейхи, чей взгляд имел власть над животными и птицами, а существуют ли такие люди в его время, он не знал. Когда шейх услышал о его сомнениях, он улыбнулся и сказал: «Возможно». А у йога Камала был кот, который иногда проходил мимо. Шейх велел принести этого кота и начал рассуждать на священную тему. Лицо шейха постепенно приняло такое выражение, что всех присутствующих обуял страх. Кот тоже слушал эти рассуждения и был настолько потрясен, что упал на землю без чувств. Придя в чувство, он стал тереться о ноги шейха и других присутствующих. После этого кот взял себе в обычай никогда не покидать святого собрания, когда шейх говорил о Божественных тайнах. Когда к обители приближались путники, кот всегда предупреждал об их числе мяуканьем, и таким образом прислужники *ханаки* узнавали, на сколько гостей готовить трапезу. Когда подавали еду, кот тоже получал свою порцию наравне со всеми, а иногда его посылали привести тех, кого призывал шейх. Он шел к келье того, кого звали, и настойчиво мяукал или скребся в дверь, давая понять, что хозяин должен явиться к шейху.

Однажды туда прибыла группа дервишей. Кот сколько-то раз промяукал, как обычно, но, когда принесли еду, выяснилось, что недостает одной порции. Шейх обернулся к коту и спросил: «Почему ты сегодня ошибся?» Кот сразу же отошел от него и начал обнюхивать каждого дервиша. Когда дело дошло до главы группы, кот прыгнул к нему на колени и напачкал там. Увидав это, шейх сказал: «Бедный кот ни в чем не виноват: этот человек — чужак». Руководитель группы тут же бросился к ногам шейха и сказал: «Я — *дахриййа* (материалист). Двенадцать лет я странствовал по всему миру, притворяясь мусульманином. Я решил, что, если какой-нибудь суфий распознает меня, я приму ислам. До сих пор никто не разгадал моего секрета, но этот кот разоблачил меня. Сегодня я принимаю ислам...»

Кот пережил шейха. Однажды преемник шейха поставил на огонь котелок с молоком, чтобы сварить рис, и случилось так, что в котелок упала змея. Кот увидел это и стал кружить вокруг котелка. Он не хотел отойти от этого места и несколько раз мяукал, но повар не понял, в чем дело, и погнал его из кухни. Кот убедился, что нет никакого способа объяснить повару, что произошло, и тогда он прыгнул в кипящую жидкость, решив пожертвовать своей жизнью. Рис, конечно, пришлось выбросить, а с ним выпала и черная змея. Суфий сказал, что кот отдал жизнь ради дервишей и поэтому следует построить для него гробницу.

С проявлениями духовной силы были связаны соревнования (*мунакара*), которые устраивались для того, чтобы определить, какой святой обладает большим могуществом и может совершать более удивительные чудеса. Участие в таких соревнованиях — известных по крайней мере со времен Шибли — обычно приписывается святым, чьи проклятия могли превращать врагов в камни или иссушать дере-

вья. Одну из самых чарующих историй об этих довольно неприятных и, по сути, чуждых суфизму соревнованиях в духовной силе пересказал Эмиль Дерменгем: один североафриканский святой приехал навеситить другого святого верхом на льве. Ему сказали, чтобы он поставил своего льва в стойло, где была привязана корова хозяина. Гость неохотно вошел в дом и, увидев хозяина, окруженного прекрасными танцовщицами, усомнился в его мистических способностях. Но на следующее утро он обнаружил, что корова сожрала льва¹⁷.

Однако в связи со всеми этими рассказами о чудесах, которые так нравятся простолюдинам, возникает одна проблема. В какой степени мистик вообще правомочен совершать чудеса?

Говорят, что Джунайд был очень недоволен, когда Нури поклялся, что утопится в Тигре, если не сможет поймать рыбу определенного веса (которую, к счастью, сумел поймать). Джунайд, с настороженностью относившийся к подобного рода «чудесам», сказал, что предпочел бы увидеть, как из воды выползает гадюка, чтобы наказать мистика (Лума', 327).

Взгляды Джунайда типичны для трезвомыслящих мистиков высокого уровня на всем протяжении истории суфизма: такие мистики считали, что интерес к чудесам — одна из трех «завес», которые могут отделить сердца избранных от Бога (две другие завесы — преувеличенное внимание к своим религиозным обязанностям и надежда на небесное вознаграждение)¹⁸.

Вспоминается прелестная история, происшедшая, если верить традиции, с Абу Са'идом ибн Аби-л-Хайром. Однажды кто-то рассказал ему о мистике, способном ходить по воде, и Аби-л-Хайр сказал: «Это умеют и лягушки, и всякая водная дичь!» А когда собеседник продолжил: «А такой-то летает по воздуху», — он ответил: «Так поступают и птицы, и насекомые!» Когда же собеседник поведал ему, что кто-то перебрался из одного города в другой всего за одну минуту, он отпарировал: «Подумаешь, Сатана перелетает в одно мгновение с Востока на Запад!» (Nicholson, 67). В другой раз, когда его спросили, какие чудеса числятся за неким суфием, он возмутился и ответил: «Разве не величайшее чудо, что мясник, сын мясника, вступил на мистический Путь, что он беседует с Хидром и что к нему приходят бесчисленные посетители, жаждущие получить его благословение?» (Нафахат, 288).

Великие учителя считали чудеса ловушками на пути к Богу. Достигший определенной стадии на Пути адепт, несомненно, обретает силу совершать дела, выходящие за пределы обычного, и это качество может помешать его дальнейшему продвижению. Намного легче тво-

рять чудеса и тем привлекать ими интерес толпы, нежели продолжать трудное духовное обучение и постоянно бороться с изощренными кознями своего низшего «я». Отвращение духовно продвинутых мистиков к показному чудотворству, характерному в основном для «лавочных шейхов» и всякого рода псевдомистиков, выражено в приписываемом Пророку хадисе: «Чудеса — месячные мужчин» (‘Илм, 440). Это изречение, возникшее, по-видимому, в Индии или, во всяком случае, в восточной части мусульманского мира, означает, что чудеса происходят между человеком и Богом. Как муж избегает сношения с женой в те дни, когда она нечиста, точно так же Бог отказывает в мистическом единении тем, кто совершает чудеса. Другое объяснение этого часто повторяемого хадиса содержится в изречении, известном индийским мусульманам с XIII в.: в нем *талиб ад-дунья*, «ищущий мирского», противопоставляется *талибу ал-ахира*, «ищущему иного мира», и *талибу ал-маула*, «ищущему Господа». Только последний — мужчина; второй — все равно что евнух, занимающийся пассивной педерастией (это определение ‘Аттар приписывает Шибли); а ищущий мирского столь же низок, как женщина, и, по-видимому, из этого следует, что он подобно женщине периодически бывает нечист. Если мистик творит чудеса — это знак того, что он ищет мирского одобрения, а не устремляет все свои помыслы исключительно к Богу¹⁹.

Нет никакого сомнения, что многие суфии совершали вполне реальные чудеса. Эти мистики обладали властью привносить в мир феноменальные события из *‘алам ал-мисал*, мира идей; благодаря духовной чистоте они могли помогать своим ученикам на трудном Пути. Однако всегда существовал опасный соблазн использования сверхъестественных способностей для нечистых или, по крайней мере, менее достойных духовных целей. Поэтому прав был святой, который сказал: «Лучше вернуть к вечной жизни одно мертвое сердце, чем вернуть к жизни тысячу мертвых тел»²⁰.

ПОЧИТАНИЕ ПРОРОКА

Руми рассказывает в *Маснави*, как дитя Мухаммад потерялся и как его кормилица Халима, проливавшая горькие слезы, была утешена словами:

Не горюй, он не потеряется для тебя,
Нет, — но весь мир потеряет себя в нем (Маснави, 4:975).

В этих словах выражены чувства каждого мусульманина XIII в. Написанное несколько веков спустя турецким поэтом-суфием Эшреф-оглу обращение к Пророку передает ощущение счастья:

Идя на собрание Мухаммада, я надел шаровары веры
и зашагал гордо, подобно павлину²¹.

С самых ранних времен Мухаммад, посланник Божий, был идеалом всех правоверных мусульман. Его поведение, действия и слова служили образцом для благочестивых, стремившихся подражать ему даже в мельчайших деталях внешней жизни: в одежде, в форме бороды, в соблюдении правил омовения, даже в предпочтении некоторых блюд.

Почитание Пророка обрело новое измерение, когда его биография обросла множеством легенд. Сам Мухаммад отвергал легенды и запрещал почитать себя как личность; он считал, что совершил только одно чудо — передал слова Корана своему народу. Однако молва приписывала ему множество чудес: с ним говорила газель; пальма вздыхала, когда он переставал опираться о ее ствол во время произнесения проповеди; отравленное баранье мясо предупреждало его, чтобы он его не ел; платок, которым он вытирал рот и руки, не горел в печи. Поэты восторгались благородными качествами его тела и души. Поскольку мусульманская традиция запрещает изображение, перечни высоких качеств Мухаммада (*хилйа*), выполненные изысканным каллиграфическим письмом, украшали стены домов. Такие *хилйа* еще и сегодня продаются во дворах некоторых турецких мечетей.

Личность Пророка стала медиумом религиозного опыта, хотя, рассуждая феноменологически, главное в исламе — Коран, прямое Божественное откровение, а не передавший его посланник. Однако мусульмане чувствовали, что фигура Пророка необходима для поддержания мусульманской веры в ее «юридическом» аспекте (как на то указано во второй части формулы исповедания веры). Пророк, как говорит Руми (Маснави, 3:801), — посланное Богом испытание для человека. В противовес *таухиду* Иблиса, готового склониться только перед Всевышним, Бог поместил между Собою и человеком Пророка, чтобы уничтожить этот соблазн, могущий в конце концов привести к пантеизму и смешению всех религиозных вероучений. Фигура Мухаммада определяет специфику ислама и отличает его от всех иных форм веры. Мистики, которые пользовались только первой частью формулы исповедания веры, не признавая особого положения Мухаммада, легко впадали в радикально-пантеистическую интерпретацию ислама.

Некоторые ранние мистики могли утверждать, что их любовь к Богу не оставляет места для любви к Пророку. «Однажды я уви-

дел Пророка во сне. Он спросил: “Любишь ли ты меня?” Я ответил: “Прости, но любовь к Богу поглотила меня целиком и не позволяет любить тебя”. Он сказал: “Всякий, кто любит Бога, любит меня”» (Са-на’и Диван, 2:41). Были и такие, кто не хотел упоминать имя Пророка рядом с именем Бога в призыве на молитву (Рисала, 17). Но начало подлинно мистического восприятия личности Мухаммада восходит к первым десятилетиям VIII в. Личность Мухаммада идеализировал в своих сочинениях Мукатил, именно этот мистик истолковал вторую фразу айата ан-нур, «Стиха о свете» (Коран 24:35) как относящуюся к Мухаммаду, чей свет сияет в других пророках (Nwyia, 93–94). Хар-раз развил мысль Мукатила; Халладж в своей *Китаб ат-тавасин* также уделил много места восхвалению Пророка как первого сотворенного существа, чей свет предшествовал всему и является частью Божьего света. В том же ключе высказывается и ‘Аттар:

Душа происходит из абсолютного света, не из чего другого, —
А значит, она происходит из света Мухаммада, не из чего другого
(Мусибатнаме, 358).

В поэзии Халладжа Пророк прославляется и как причина, и как цель творения. Для придания этой идее большей убедительности ее облекли в форму *хадиса кудси*: *лаулака ма халакту’л-афлака* — «если бы тебя не было, я бы не создал небеса». Мир был сотворен ради предвечной любви, манифестировавшей себя в пророке Мухаммаде. Самому Пророку приписывают слова, проливающие свет на его особое положение: «Первое, что сотворил Бог, был мой дух», «Я уже был пророком, когда Адам пребывал между глиной и водой».

Идея «света Мухаммада», по-видимому, окончательно сформировалась около 900 г. Сахл ат-Тустари говорит о трех Божьих светах, первый из которых — Мухаммад, Его приближенный друг: «Когда Он захотел сотворить Мухаммада, Он явил свет от Своего света, и этот свет осветил все царство»²². Самая знаменитая из приписываемых Мухаммаду молитв — это молитва о свете, которую особенно ценили исламские мистики. Ее цитировал Абу Талиб ал-Макки, ей обучал своих последователей Газали, а индийский мистик XVIII в. Мир Дард, умирая, переписал ее собственной рукой как предсмертную мольбу:

О Боже, ниспошли свет моему сердцу, и свет моему языку, и свет моему слуху, и свет моему зрению, и свет моим чувствам, и свет всему моему телу, и свет передо мной, и свет позади меня. Дай, молю Тебя, свет моей правой руке, и свет моей левой руке, и свет надо мной, и свет подо мной. О Боже, приумножь свет во мне, и ниспошли мне свет, и сделай меня просветленным!

Прочитывая эту молитву, Макки дает к ней комментарий: «Таковы светы, о которых просил Пророк; воистину, обладать всем этим светом может только тот, кого созерцает Свет Светов»²³. Сана'и связывает хадис о том, что адское пламя страшится света правоверного, с концепцией света Мухаммада:

Когда твое сердце наполнится Светом Ахмада,
Тогда знай наверняка, что ты спасен от [адского] пламени
(Хадикат, 202).

Даже не зная всех этих возвышенных рассуждений о свете Пророка, которым предстояло развиться в сложные мистические системы, верующие просто любили Мухаммада. Ибо любовь к Пророку ведет к любви к Богу — мысль, которая в более поздний период суфизма нашла выражение в теории *фана фи'р-расул*. Согласно этой теории, мистический Путь не ведет прямо к Богу. Сначала мистик должен пережить (само)уничтожение в своем духовном наставнике, который действует как наместник Пророка; потом — *фана фи'р-расул*, «(само)уничтожение в Пророке»; и только потом он может надеяться достигнуть (если это вообще случится) *фана фи Аллах*, «(само)уничтожения в Аллахе». Тур Андре в мастерски выполненном исследовании показал, как почитание Пророка на протяжении первых шести веков исламской истории непрерывно возрастало — пока мистицизм Мухаммада не был систематизирован в трудах Ибн 'Араби и его последователей²⁴.

С конца XI — начала XII в. почитание Пророка обрело зримые формы в праздновании *маулида*, дня его рождения, который приходится на 12-е число *Раби' ал-аввал*, третьего месяца мусульманского лунного года. Этот праздник и сегодня отмечается во всем мусульманском мире²⁵. Количество стихотворений, написанных по случаю *маулида* на всех языках исламского мира, неисчислимо. С восточной и до западной окраины мусульманского мира благочестивые мусульмане используют день рождения Пророка как прекрасный повод, чтобы проявить свою горячую любовь к нему в песнях, стихах и молитвах. Но, пожалуй, нигде простодушное упование на милость Пророка и его заступничество в Судный день не нашло столь совершенного выражения, как в Турции. Турецкий поэт Сюлейман Челеби из Бурсы (ум. 1419) пересказал историю рождения Мухаммада в своем *Мевлюд-и шериф*, в жанре *маснави* («парнорифмующихся строк»). Его трогательно бесхитростные стихи написаны наипростейшим из возможных метров и на сладостную мелодию²⁶. Эту поэму все еще читают во многих турецких семьях: на юбилеях, или на сороко-

вой день после утраты близких, или во исполнение обета. Литературные параллели к центральной части поэмы Челеби, великой главе *Мерхаба* («Приветствие»), были обнаружены даже в далекой Индии, где в XIV в. Абу 'Али Каландар приветствовал новорожденного пророка:

Привет тебе, о соловей древнего сада!
 Расскажи нам о прекрасной розе!
 Привет тебе, о угод счастливых предсказаний,
 привет тебе, сладкоязычный попугай! (3, 109.)

В массовом сознании Мухаммад — прежде всего заступник в день Страшного суда; будучи единственным пророком, он вступится за свою общину, как обещано в Коране. Народное почитание Мухаммада в значительной мере окрашено этим упованием на его помощь в ужасный Судный день. Бог послал его «как милость к обитателям миров», *рахматан лил-'аламин* (Коран 21:107). Поэтому поэт Шах Абдул Латиф из Синда уподобляет Пророка туче, которая посылает живительный дождь на жаждущие поля и возрождает все то, что казалось мертвым. Действительно, крестьяне Турции и Ирана называют дождь *рахмат*, «милосердие». А у индийских поэтов, когда они воспевают Пророка, нередко встречается образ «несущей драгоценности тучи», которая простирается от Стамбула до Дели и изливает свои сокровища на сердца мусульман (ср.: Коран 7:57)²⁷.

Вполне естественно, что правоверные видели своего любимого Пророка в свете коранического откровения и что в мистических молитвах и стихах непрестанно повторяются коранические выражения, указывающие на его высокое положение. Так, начальные слова суры 54 — «и месяц раскололся» — воспринимаются как аллюзия на сверхъестественные силы Мухаммада, который мог расколоть луну. Эти слова обращены также и к верующему, уничтожившему себя в Мухаммаде и потому сопричастному свету Пророка, как сказал Руми: «Я раскалываю месяц светом Мустафы» (Шамс, 2967). *Мустафа*, «Избранный», — одно из имен Пророка.

Ученые часто обсуждали проблему *барака*, благословляющей силы, заключенной в имени Пророка²⁸. Вера в *барака* частично выразилась в турецком обычае называть мальчиков именем Пророка, но с другой огласовкой: Мехмед вместо Мухаммад (изменение огласовки объясняется почтением к благословенному имени Пророка). Многие поэты восклицали: «Твое имя прекрасно, и ты сам прекрасен, о Мухаммад!» — или указывали на возвышенные имена, которыми наделил Пророка Аллах.

Я обратился к ветру: «Почему ты служишь Соломону?»
 Он сказал: «Потому что имя Ахмада [т. е. Мухаммада]
 выгравировано на его печати» (Сана'и Диван, 167).

Так Сана'и объясняет чудодейственную силу пророка Соломона. Описывая поразительную красоту и величие Мухаммада, поэты часто обыгрывали коранические выражения:

«Клянусь солнцем» — такова история лица Мухаммада;
 «Клянусь ночью» — такова метафора волос Мухаммада²⁹.

Здесь формулы клятв, которыми начинаются суры 91 и 92, используются для описания извечной красоты Мухаммада, его сияющего лика и его черных волос. Излюбленной метафорой такого рода были начальные слова суры 93: «Клянусь светлым утром...» — обычно воспринимавшиеся как аллюзия на лицо Мухаммада. Изысканный пример подобной интерпретации — гимн Мухаммаду, написанный Сана'и и представляющий собой поэтический комментарий к суре 93 (Сана'и Диван, 34).

Особое мистическое значение придавалось тому факту, что Мухаммад назван в Коране *умми* (Коран 7:157) — это слово чаще всего переводят как «неграмотный». Только человек, чье сердце не было испорчено поверхностным интеллектуализмом и ученостью, но оставалось чистым сосудом, подобно телу девы Марии, мог стать достойным вместилищем для Божественного слова. Когда поздние мистики хвастались своей мнимой или действительной неграмотностью, тем, что умеют прочесть только букву *алиф*, символ единства и единственности Божества, у них перед глазами был пример Пророка, олицетворявшего собою чистую любовь и покорность, т. е. качества, противоположные холодной рассудочности.

Однако основным предметом мистических медитаций было ночное путешествие Мухаммада *ми'радж*, вознесение сквозь небесные сферы. В Коране, во вступительном стихе суры 17, эта тема едва намечена, но позднее она была детально разработана во множестве легенд. Связь *ми'раджа* с ежедневной молитвой, которую Мухаммад переживал как повторение радости вознесения (Кашф, 302), делала вознесение в Божественное присутствие возможным для каждого искренне верующего мусульманина. Мистики прибегали к образу *ми'раджа*, чтобы выразить свой опыт экстатического восторга. Первым описал собственный полет сквозь небесные сферы Байазид Бистами, его примеру последовали многие другие³⁰. По мнению Энрико Черулли, литературный жанр *Libro della scala*, «Книги *ми'раджа*», был так хорошо известен в мире средневекового Средиземноморья, что нельзя исклю-

чить его влияния на «Божественную комедию» Данте³¹. В XX в. Мухаммад Икбал избрал сюжет небесного путешествия в сопровождении духовного наставника (духа Руми) для своего самого загадочного сочинения *Джавиднаме* (1932)³².

Вознесение Мухаммада Мустафы, избранного друга Божьего, было манифестацией опыта любви. Руми выразил эту мысль так:

Любовь — это вознесение к крыше Царя Красоты.

Прочти историю вознесения на щеке любимой (Шамс, 133).

Согласно хадису, даже Гавриил не мог сопровождать Пророка дальше дерева лотус, *ас-сидрат ал-мунтаха*. «Если я сделаю еще хоть один шаг, мои крылья сторят», — такие слова прошептал архангел, если верить интерпретации мистиков и поэтов. Для Руми его ответ — свидетельство бессилия дискурсивного разума перед тайной Божественной любви:

Разум говорит, подобно Гавриилу: «О Ахмад,

если я сделаю еще хоть один шаг, Он сожжет меня» (Маснави, 1:1066).

Именно в этот момент Пророк остался наедине с Богом и произошла встреча любящих, которую он описывает такими словами: «Я провел с Богом время, в которое ни одно тварное существо не имеет доступа, даже чистый дух Гавриил». Ибо даже Гавриил — завеса между любящим и Возлюбленным.

Суфии часто использовали выражение Пророка «Я провел время с Богом» (букв.: «У меня было время с Богом, *ли ма'а Аллах вакт*»), чтобы выразить собственный опыт особого переживания времени, *вакт*, как момента прорыва сквозь сотворенное время и достижения «вечного сейчас» в Боге, когда все сотворенное (включая архангела) остается вовне и для них более не существует. Мухаммад Икбал, давший современную интерпретацию мистических символов, понимает этот хадис Пророка как упоминание о мгновении, когда разрывается «пояс неверного», т. е. «серийное» время, и мистик вступает в прямой контакт с Богом, встречаясь с Ним лицом к Лицу. Особенно многозначительно в мистической интерпретации *ми'раджа* акцентирование встречи Пророка с Богом «лицом к Лицу». Хотя Пророк и был создан как самое совершенное существо, он все же остается тварным и не соединяется с Богом. Начальные слова суры 17: «Слава Тому, кто перенес ночью Своего раба», — указывают на то, что даже в момент экстатического опыта Пророк оставался *абдуху*, «Его рабом». Следовательно, «раб» — высочайшее из возможных имен для человека, который, однако, способен говорить с Богом, оставшись невредимым.

Поэты и художники в странах персидского и турецкого языков любовно разрабатывали историю *ми'раджа*. Почти в каждой персидской эпической поэме после вступительного восхваления Пророка следует особая глава, где поэт в меру своего воображения описывает небесное путешествие Мухаммада на прекрасном *бураке*, имеющем хвост павлина и лицо человека. Поэты изыскивали все новые образы, повествуя о том, как Мухаммад пересек солнечную и лунную сферы и направился вдоль Млечного Пути, беседуя с Пророками, окруженный многоцветными ангелами, а потом достиг Божественного присутствия, Гавриил же остался позади, «одиноким, как соловей, разлученный с розой»³³. А на миниатюрах XIV–XV вв. Пророка изображают в чудесной ауре поразительного великолепия³⁴.

Мистики любили медитировать над сурой 53, называемой *ан-Наджм*, «Звезда», в которой описывается видение Мухаммада. То, что «взор его не отрывался [от Бога]», для мистиков — символ абсолютного сосредоточения Мухаммада на Боге. Пророк, застывший в неотрывном созерцании Бога, превзошел Моисея, который просил о видении, но не смог взглянуть на явившегося в огненном кусте Бога, не потеряв сознания. Джамали Канбу, индийский поэт XV в., описал это так:

Моисей потерял сознание от одного только откровения атрибутов —
Ты же видишь сущность Сущности и все еще улыбаешься
(Шатхийат, 158).

Выражение *каба каусайн*, «на расстоянии двух луков» (Коран, 53:9. — *Пер. И. Ю. Крачковского*), стало у мистиков обозначением высочайшей степени близости, достижимой для сердца.

Коранические высказывания о Мухаммаде — Печати пророков, последнем пророке на земле — оказали огромное влияние на мусульманскую веру вообще, а суфиям давали почти неисчерпаемую тему для медитирования над скрывающимися за личность Мухаммада тайнами.

Поскольку каждому правоверному мусульманину вменяется в обязанность подражать Мухаммаду в его деяниях, многие благочестивые суфии занимались собиранием хадисов Пророка. С именами некоторых известных мистиков связаны претензии на их передачу. Например, Ибн Хафиф, святой из Ширази, собрал хадисы у тридцати с лишним учителей, однако ханбалитский теолог Ибн ал-Джаузи (ум. 1200) считал Ибн Хафифа «ненадежным» источником³⁵. Возможно, он был прав в своей критике, поскольку нельзя отрицать, что многие хадисы, пользовавшиеся популярностью у поздних суфиев, отсут-

твуют в «канонических» сборниках, составленных в последней трети IX в. Впоследствии мистические мыслители и поэты стали ссылаться на хадисы, достоверность которых нельзя было подтвердить источниками, датированными ранее X или даже XI в. В то же время по мере того, как возрастало суфийское влияние на мусульманское благочестие, появлялось все больше *хадисов кудси*, содержащих не вошедшие в Коран Божественные откровения.

Хотя собирание хадисов казалось занятием весьма достойным, многие суфии возражали против него, ибо полагались более на непосредственный опыт, нежели на переписывание слов. Как сказал Харакани, человек неграмотный: «Наследник Пророка — тот, кто подражает ему в своих деяниях, а не тот, кто чернит лицо бумаги» (Нафахат, 299). Выражение «чернить лицо» означает «навлекать позор [на кого-то]»; здесь оно остроумно обыгрывается применительно к написанию казавшихся бесполезными текстов.

Со временем образ Мухаммада оброс множеством прелестных историй, которые были почерпнуты из *кисас ал-анбийя* — «Рассказов о пророках», суфийских комментариев к Корану и хадисов; они распространились среди широких масс верующих, сформировав их представление о Пророке. Развитие персидской мистической поэзии, пронизанной аллюзиями на коранические изречения и хадисы, тоже способствовало процессу популяризации Пророка. *Хиджра*, переселение Мухаммада из Мекки и Медину, стала прототипом мистического Пути, путешествия из дома и обратно домой, микрокосмическим символом странствия души от Бога и обратно к Богу. Только такое путешествие может привести человека к совершенству. Нищета Мухаммада считалась прообразом мистической нищеты; его способ воспитания *шайтана*, низменных свойств, предопределил постоянную борьбу суфия с его *нафсом*. В этом новом, созданном его общиной образе Мухаммада нет недостатка в романтических тонах. Позднеперсидские суфии сочинили очаровательную историю, объясняющую их любовь к розам: «Когда Пророк увидел розу, он поцеловал ее и прижал к глазам, говоря: “Алая роза — часть Божественной славы”» (Абхар, 77). Согласно другому весьма распространенному хадису, роза была сотворена из пота Пророка — потому она и прекраснейший и самый драгоценный цветок на свете (ср.: Мусибатнаме, 28; Шамс, 1348). Возможно, любовь Пророка к розам побудила поэтов назвать его «соловьем Вечного Сада», ибо он открывает верующим некоторые из тайн Бога, Предвечной Розы. Ошеломленные величием Бога, Его красотой и великолепием мистики, не зная, как выразить свое

томление и восхищение, вспоминали простые слова Мухаммада — *ла ухси сана'ан 'алаика*, «Я не могу воздать Тебе надлежащую хвалу», — признавая тем самым, что Божьи дары превосходят человеческую благодарность.

Важная роль отводится также семье Мухаммада. Иногда усматривали связь между *хиркой* суфиев и тем плащом, в который Мухаммад закутывал своих домочадцев; таким образом, суфии как бы становились «членами его семьи». Почитание семьи Пророка, характерное для шиитской ветви ислама, распространено и в некоторых суфийских кругах, где тоже принято высказывать особое уважение *саййидам*, прямым потомкам Мухаммада³⁶.

Глубокая вера в Мухаммада, о котором в Коране сказано: «Кто покорился Посланнику, тем самым покорился Аллаху» (Коран 4:80), привела к тому, что Мухаммаду стали приписывать слова: «Кто видел меня, видел Аллаха»³⁷. Это высказывание может быть понято только в контексте суфийских рассуждений о космической функции Мухаммада, о его уникальном месте среди людей и среди пророков. Даже мистик-традиционалист Газали употребил в своей *Мишкат ал-анвар* термин *мута'*, «тот, кому повинуются», определяя его как *халифа* Аллаха, Его наместника, верховного распорядителя всей Вселенной. Поскольку, согласно Корану, повиноваться следует именно Мухаммаду, можно предположить, что под термином *мута'* великий мистик подразумевал Пророка, хотя доказать это невозможно. Отношение между Аллахом и *мута'* у Газали уподобляется отношению между неосязаемой сущностью света и солнцем или между элементом огнем и пылающими угольями; подобного рода уравнивания подводили мистиков к концепции Света Мухаммада как «света от света Бога».

Возникает вопрос, не является ли *мута'* персонификацией *амр*, Божественного повеления, или, как считает Темпл Гарднер, персонификацией *рух*, «духа». Действительно, в теософии Джили (ум. после 1408) *амр* (приблизительно соответствующий *Логосу* греческой философии) приравнен к *хакика мухаммадиййа*, Реальности Мухаммада или архетипическому Мухаммаду. Это позволяет предположить, что *мута'* — космическая ипостась Мухаммада, активный принцип мироздания. Абсолютная трансцендентность Бога, так сказать, отодвинула Его в ситуацию *deus otiosus**, единственного и абсолютно отстраненного от движения мира. Рейнолд Николсон так формулирует эту мысль:

* Свободный от дел Бог (*лат.*).

Бог действительно остается творцом мира, но Он более не управляет им в прямом смысле. Он абсолютно трансцендентен, и, поскольку приводить в движение небесные сферы было бы несовместимо с Его единством, эта функция предназначается тому, по чьему повелению и движутся сферы, а именно *мута'*. *Мута'* не тождествен Богу, следовательно, он должен быть сотворенным существом... [Он] представляет собой архетипический Дух Мухаммада, Небесного Человека, созданного по образу Божьему и рассматриваемого как космическая сила, от которой зависит миропорядок и сохранение универсума³⁸.

Такое представление о *мута'* привело к новой, разработанной Ибн 'Араби, роли Мухаммада. В теории 'Араби Мухаммад становится Совершенным Человеком. Бог создал микрокосм — Совершенного Человека (*инсан камил*), через посредство которого Его сознание манифестируется для Него Самого. Совершенный Человек — это дух, дающий начало всем вещам. Таким образом, через сотворенный дух Мухаммада действует несотворенный Божественный дух; он — медиум, посредством которого Бог познает Себя в творении. Было бы корректно сравнить *нур мухаммади*, Свет Мухаммада, или *хакика мухаммадиййа*, с Логосом, с активным интеллектом эллинистической философии. Отсюда следует, что весь мир сотворен из Света Мухаммада: Исрафил, ангел Судного дня, создан из его сердца; Гавриил равнозначен Первоинтеллекту; разум Мухаммада соответствует небесному перу, а его душа — скрижалям.

Чтобы указать на уникальную роль Мухаммада, суфии — задолго до попытки Ибн 'Араби создать систему и до рассуждений Джали о Мухаммаде как *инсан камил* — придумали следующий *хадис кудси*: *ана Ахмад била мим*, «Я — Ахмад [т. е. Мухаммад] без буквы *м*». То есть *Ахад* — «Единственный». Только буква *м* — буква сотворенности и испытания, прерывности и ограниченности, смерти (*м* — первая буква слова *маут*, «смерть») и иллюзорности всего, кроме Бога, — отделяет Пророка, объявленного Ахмадом, Параклетом* (Коран 61:6), от Бога Единого, Вечного и Предвечного. Числовое значение буквы *м* — «сорок»; таким образом, она соответствует сорока стадиям, через которые человек, опустившийся в самые глубины тварного мира, должен пройти, чтобы снова вознестись к Богу, сбросив наконец «покров человечности», как один панджабский поэт назвал букву *м*. Почти каждый поэт восточноисламского мира, начиная с 'Аттара, обращался к этому *хадису кудси*: узбекский правитель Шайбани в XVI в., индийский святой — чишти Гисудараз (ум. 1422), Джалал ад-Дин Руми

* Параклет (параклит) — святой дух-утешитель.

из Коньи в XIII в., Галиб из Дели в XIX в., а также множество народных поэтов Турции и северо-западной Индии. «Два мира созданы из двух *м* его имени» (Мусибатнаме, 20), — говорит 'Аттар; а поздние мистики предлагали пространные, но не всегда убедительные объяснения значения имени Мухаммада. Ахмад Сирхинди даже построил всю свою теорию обновления ислама после первого тысячелетия его существования на рассуждениях о двух *м* в имени Мухаммада (см. гл. 8).

Суфии считали, что Адам, созданный Богом «по Своему подобию» и ставший совершенной копией божественного Творца, был не кем иным, как самим Мухаммадом: «Воистину, голова Адама — это *м*, его рука — *х*, а его средняя часть — *м*; все остальное — *д*. Итак, имя Мухаммада было написано издревле»³⁹. Форма Адама, а следовательно, и всякого человека, включает в себе имя Мухаммада. Тот же египетский мистик XIII в., который первым выдвинул эту идею, разработал и другую, значительно более сложную теорию, доказывавшую, что числовое значение букв в слове Мухаммад намекает на 313 посланников-пророков и одного посланника-святого. Другие мистики утверждали, что Пророк — манифестация божественного имени *ар-Рахман*, «Милостивый», которое обычно считается самым важным и более всего раскрывающим сущность Бога именем после имени Аллах.

Одно из прекраснейших выражений мистической любви к Мухаммаду во всей полноте ее смысла — знаменитая *Бурда*, касыда, написанная египетским поэтом ал-Бусири в конце XIII в. Бусири создавал эту длинную поэму во время болезни, от которой его чудесным образом исцелил Пророк, набросив на него свою *бурду* («плащ»), точно так же, как еще при жизни поступил с арабским поэтом Ка'бом ибн Зухайром, когда тот прочитал Пророку свою касыду, исполненную мольбы о прощении и милости⁴⁰. Написанная в высоком стиле арабской классической поэзии, *Бурда* вскоре стала любимым произведением арабоязычных мусульман и была переведена сначала на персидский язык, а несколько позже — на турецкий и на урду. В магазинах Лахора и многих других мусульманских городов до сих пор продаются экземпляры *Бурды*. Переводы *Бурды* и подражания ей появились и на суахили; на этом языке возникла замечательная литература, посвященная могущественной личности Пророка. Арабская поэзия XX в., нередко обращаясь к «современным» разновидностям жанра хвалебной касыды, также отражает любовь к Пророку в произведениях разнообразного стиля.

Поэты неарабского мусульманского мира никогда не уставали изобретать новые замечательные эпитеты для Мухаммада, а в прозе Рузбихана Бакли они настолько изощренны, что не поддаются пере-

воду на другие языки. В большинстве персидских и турецких *диванов* за вступительной молитвой следует обращение к Пророку, а нередко и описание *ми'раджа*⁴¹. Восхваляя в своих касыдах Бога — вездесущего и любящего, непостижимого и неисчерпаемого, обнаруживающего себя в контрастных красках и формах жизни — поэты решались выразить лишь чувство глубокого потрясения; но обращаясь к Пророку, они говорили о своих невзгодах, надеждах и горестях. Лучшие стихотворения Хакани и Урфи, Сана'и и Галиба (если назвать лишь некоторых выдающихся поэтов) написаны в жанре *на'т*, восхваления Пророка. Личность Мухаммада занимает огромное место в творчестве Руми — как в его лирике, так и в *Маснави*. В Индии даже некоторые индуистские поэты вслед за поэтами-мусульманами сочиняли *на'ты* в честь Пророка⁴². (Как ни странно, первое историческое исследование о жизни Мухаммада, написанное на языке синдхи в 1911 г., принадлежит перу индуиста, а не мусульманина⁴³.) Они писали на урду и на персидском, полностью усвоив терминологию суфиев.

На самом деле *касыды* — созданные в Турции, Иране, Афганистане и Индии и воспевающие Пророка как руководителя человечества, самое совершенное из всех творений, Предвечный Свет, покровителя общины — в большей мере отражают истинные чувства мусульман, чем труды по мистической профетологии⁴⁴. Сказанное в еще большей мере относится к маленьким молитвенникам, типа *Дала'ил ал-хайрат* ал-Джазули (ум. ок. 1465), которые, как правило, написаны в умеренном суфийском стиле и предназначены для обучения людей упованию на Бога и Пророка. Но и Газали посвятил центральную главу своего труда *Ихйа' 'улум ад-дин* личности Мухаммада. Любовь к Пророку, глубоко пережитая в опыте мистиков, повсеместно была и остается мощной силой, объединяющей всех мусульман — от крестьян до высокопоставленных чиновников. Дети узнавали о чудесах Мухаммада из незамысловатых стихов, которые читали им матери; даже простые крестьяне выражали свою веру в Пророка и упование на него в трогательных стихах⁴⁵. Аллюзии на мистические хадисы о Свете Пророка или на общеизвестные легенды о нем можно обнаружить в литературе любого уровня — вплоть до колыбельных и свадебных песен, бытующих в отдаленных уголках мусульманского мира. Мухаммад Икбал подчеркнул значение Пророка в своем смелом утверждении: «Можно отвергать Бога, но невозможно отвергать Пророка»⁴⁶.

Именно почитание Мухаммада превращает ислам в особую, отличную от всех других, религию. Не случайно в эпоху, когда ислам

повсеместно терпел поражение в сфере политики, когда западные державы стали посягать и на бытовой уклад, и на духовную жизнь мусульманского мира, основатели новых мистических братств называли свои общины *тарикат мухаммадийя*, «Путь Мухаммада». Фигура Мухаммада стала для них источником силы — независимо от того, боролись ли они против немусульман или англичан в Индии (как Мир Дард и Ахмад Брелви в конце XVIII — начале XIX в.) или против французов в Северной Африке (как члены братства санусийя*). Мухаммад стал их помощником, на него уповали они, думая о будущем мусульман. В этом заключается наиболее значительный аспект влияния суфизма на мусульманскую жизнь.

* Североафриканское суфийское братство, основанное в 1837 г. и существующее до настоящего времени.

5. СУФИЙСКИЕ ОРДЕНЫ И БРАТСТВА

ЖИЗНЬ ОБЩИНЫ¹

Ал-му'мин мир'ат ал-му'мин, «верующий — зеркало верующего», — суфии считают, что в этом *хадисе*, идущем от Пророка, прекрасно выражена идея социального общения. В поведении и поступках своих сотоварищей суфии видят отражение собственных чувствований и деяний. Всякий раз, как суфий замечает промах соседа, ему следует исправлять подобный недостаток в собственном поведении, так что зеркало его сердца будет обретать все большую чистоту.

Практическое приложение этой максимы отчетливо просматривается в истории суфизма и приводит к одному из наиболее привлекательных его аспектов, а именно к братской любви, которая сначала возникла среди суфиев одной группы, а затем распространилась на отношение ко всему человечеству. Это было совершенно иное поведение, нежели у ранних аскетов, которые полностью сосредоточивались на индивидуальном спасении, ведя суровый в своей простоте образ жизни и предаваясь преувеличенному благочестию². Несмотря на то что история Нури, который готов был отдать свою жизнь во имя суфийского братства, на самом деле является исключением, одно из главных правил, непреложных для суфиев, состоит в том, чтобы делать добро единственно во имя братства, оказывать предпочтение другим, а не себе (*исар*), поступаться своими интересами ради другого. Если суфий видит, что его собрат голоден или просит поесть, ему следует прервать свой пост, ибо возрадовавшееся сердце одного брата дороже воздаяния за соблюдение поста (Нафахат, 124). Ему следует без колебаний принять дар, так как было бы неучтивостью пренебречь

трудами дарящего. Как гласит хадис, доставить радость верующему — все равно что доставить радость Пророку³.

Служение человеку всегда было одним из первых этапов подготовки к вступлению на Путь, оно же оставалось первой обязанностью суфия на протяжении всей его жизни. Ибо те, «кто уклоняется от служения своим братьям, неизбежно испытают унижение от Бога» (Нафахат, 268).

Суфий должен заботиться о больном, как бы тяжело ни было ему самому. Приводят историю об Ибн Хафифе, который ухаживал за гостем преклонного возраста, страдавшим от поноса. Даже проклятие *ла'анака Аллах* — «да проклянет тебя Господь!» — которое старик бросил своему хозяину, в ушах последнего звучало благословением и лишь заставляло его еще больше усердствовать в оказании помощи. Ибо, как ворчливо попрекал его гость, «если ты не можешь услужить людям, как сможешь ты служить Богу?» (Сират. 167). Суфий должен проявлять деликатность, даже когда он сгоняет мух со своего лица, ведь они могут потревожить других находящихся в том же помещении (Нафахат, 277).

История, дающая представление о сердечной чувствительности, которая требуется от суфия, может показаться странной. Это тоже одна из легенд об Ибн Хафифе, ширазском наставнике, чья жизнь, исполненная благочестия, нашла отражение в уставе ордена, основанного его духовным учеником Казаруни⁴ (ум. 1035), известным своей общественной деятельностью.

Однажды Ибн Хафиф был приглашен в дом своего соседа, бедного ткача, который угостил его мясом. Мясо показалось Ибн Хафифу тухлым, и он не притронулся к угощению, что привело хозяина в сильное смущение. Через некоторое время Ибн Хафиф отправился в паломничество в Мекку, и его караван заблудился в пустыне. После нескольких дней голода путникам только и оставалось, что убить собаку — животное нечистое и потому дозволенное к еде лишь при крайне стесненных обстоятельствах. При раздаче мяса Ибн Хафифу досталась собачья голова. Тогда-то он понял, что это было наказание за его бессердечное отношение к бедному соседу. (В более поздней версии легенды собачья голова заговорила и напомнила бедному мистика о его дурном поступке.) Лишь после того как он вернулся и попросил у соседа прощения, ему в конце концов удалось совершить паломничество (Сират, 44).

Современному читателю все это может показаться чрезмерным преувеличением, но подобная притча свидетельствует о том, какого поведения ожидали от суфия: он должен быть «верен своему мис-

тическому состоянию и справедлив в общении с людьми» (Нафахат, 312). Пособия по суфизму изобилуют сюжетами, иллюстрирующими «правильное поведение» (*адаб*) в присутствии шейха и братии. Этой теме посвящались целые книги, способствуя тому, что в мусульманском мире выработалась особая социальная чувствительность, сохранявшаяся веками и заслуживающая всяческого восхищения, поскольку «правильное поведение» всегда оставалось одним из основных регуляторов общественной жизни. «У всего есть какой-нибудь слуга, а правильное поведение — слуга религии» (Нафахат, 91).

Суфий должен всегда прощать братию и так вести себя с ней, чтобы сама она не нуждалась в прощении (Нафахат, 96). Он должен распространять свою любовь на всякую Божью тварь. Если Господь проявляет снисходительность к слабым человеческим существам как к своим рабам, то суфий должен быть доволен ими как своими братьями (Нафахат, 115).

Суфии были уверены, что они принадлежат друг другу. У них не было секретов друг от друга, в их обиходе существовали даже своего рода коммуны, сравнимые с коммунами первых христиан. Дервишу не подобало говорить, например, «моя обувь» или «мое то-то и то-то» — у него не должно было быть собственности (Нафахат, 216, 109). Если кто-нибудь чем-нибудь владел, он должен был делиться этим с братией, иначе мог утратить свое духовное превосходство (Нафахат, 169). Да и можно ли было говорить «мое», когда все принадлежит Богу? Это чувство, а также вошедшее в поговорку восточное гостеприимство, послужили формированию идеала суфия, который готов все отдать своему гостю, не оставляя ничего ни для себя, ни даже для своей семьи.

Суфии, особенно следовавшие одному и тому же духовному наставнику, чувствовали, что знают друг друга с предвечности, образуя духовную семью. Прелестная история, рассказанная 'Аттаром, заставляет предполагать, что и на самом деле они представляли собой корпоративное единство.

Некий человек привел с собой в суд суфия как свидетеля; однако судья дал свидетелю отвод. Истец продолжал приводить все новых свидетелей-суфиев, пока судья не воскликнул, что все это бесполезно, потому что:

Сколько бы ты ни привел суфиев,
Все они заедино, приведи ты хоть сотню,
Ибо это сообщество стало единым целым,
И в нем исчезли различия между «я» и «мы» (Мусибатнаме, 31).

Любовь суфия не ограничивается человеком, она распространяется и на животных. Легенды рассказывают, как в присутствии добросердечного святого львы становятся ручными или как негодует собака, если ее суфий ударил*. Собака может быть послана вместо гостя в келью суфия (Мусибатнаме, 137), а один суфий даже предложил пожертвовать своими семьюдесятью паломничествами в пользу того, кто в пустыне даст воды собаке, испытывающей жажду (Нафахат, 77).

Помимо общественной деятельности по все большему распространению суфийских групп, с очевидностью развилась новая тенденция, превратившая суфизм из религии элиты в массовое движение, распространявшее свои принципы во всех слоях населения. Точно так же как суфии стремились поделить своей мирской собственностью с собратьями по земной юдоли, они чувствовали себя обязанными приобщить их к лучшему из того, что имели сами, а именно к Пути, ведущему к спасению.

Постепенно суфийская проповедь стала привлекать все более широкие круги сторонников, В течение XI в. уже были выработаны основные правила мистического обучения, и за сравнительно короткое время — в самом начале XII в. — появились мистические братства, которые включали адептов из всех слоев общества. Как происходил этот процесс кристаллизации, объяснить трудно, возможно, он был ответом на внутренние потребности общины, духовные запросы которой не удовлетворялись схоластикой ортодоксальных теологов; люди страстно желали более интимной и личностной связи с Богом и Пророком. Нельзя исключить возможность, что как движение орденны возникли в противовес сильному влиянию исмаилитов-батинитов, против которых Газали вел столь бескомпромиссную борьбу. Эзотерическая интерпретация ислама, угрожавшая самой его структуре, была, таким образом, заменена интериоризацией ортодоксального мусульманского учения.

Ко времени появления братств частный дом или лавка наставника уже перестали быть центром мистической деятельности. Возникла необходимость в более организованной структуре, которая могла бы справиться с растущим числом учеников и адептов. Эти новые центры в восточноисламском мире обычно именовались *ханака*. Тот же термин употреблялся и в средневековом Египте, где суфийские *ханаки* образовали культурные и теологические центры и либо субсидирова-

* Имеется в виду. «Рассказ восьмой: о Бу Са'иде, а также о суфии и псе». См.: *Илахи-наме* — «Божественная книга» Фарид ад-Дина 'Аттара. Беседа 2, рассказы 6–9, перевод и комментарий Л. Г. Лахути. Ирано-Славика, 2008, № 1(15), с. 37.

лись государством, либо поддерживались влиятельными меценатами. Слово *завийа* — букв. «уголок» — употреблялось в отношении более мелких объединений, например уединенных обителей шейхов. Турки называли суфийские обители *текке*. Термин *рибат*, по происхождению связанный с приграничными поселениями солдат, защищавших ислам и распространявших его, мог также употребляться в значении центра братства. Часто используется понятие *даргах* — «порог, дверь, двор». Об устройстве подобных помещений многое может рассказать история исламского искусства. Иногда эти постройки были изолированы, но чаще всего они соединялись с мечетью, с большой кухней и трапезной для послушников и гостей, иногда со школой. Обычно в том же комплексе была расположена могила основателя, не говоря уже о том, что позже комплекс возводился вокруг священного места погребения первого святого из ордена или его подгруппы.

В некоторых *ханаках* дервиши жили в небольших кельях; прекрасный образец этого типа — Мевляна Мюзесы в Конье. Другие обители имели только одну общую комнату, в которой жили, обучались и работали все дервиши.

Уже около 1100 г. Сана'и мог сказать⁵:

Ханака — гнездо для птицы «чистоты»,

Это — розовый сад удовольствия и цветник верности.

Организация *ханаки* была не везде одинакова. Некоторые существовали благодаря *футух* — нерегулярным дарам и пожертвованиям, — тогда как другие получали регулярные вспомоществования. Ордены, подобные чишти (чиштийа) в Индии, были необыкновенно гостеприимны, в них постоянно гостили иноземцы; в других орденах действовали строгие правила касательно времени посещения и категорий посетителей, которым дозволялось видеть наставника. Почти в каждой *ханаке* имелись правила кратковременных или долгосрочных посещений. Сам шейх мог жить с семьей в одном из помещений комплекса и в специально отведенное время видаться со своими учениками, чтобы руководить их духовным развитием. Обычно он предстоял на пяти молитвах братства.

Мы имеем точные сведения о суфийских *ханаках* в Египте периода мамлюков. Наиболее почитаемой была *ханака* Са'ида ас-Су'ада, основанная Аййубидом султаном Саладином в 1173 г., и «ради того, чтобы снискать благословение», люди любили наблюдать, как три сотни живших там дервишей шли на пятничную молитву. Султаны делали богатые пожертвования в пользу обитателей «своей» *ханаки*, это были дневные рационы мяса, хлеба, а иногда сладости, мыло, новые

одежды для двух мусульманских праздников и наличные деньги. *Ханна* обладала также некоторыми налоговыми льготами, которые контролировал *амир маджлис* — один из самых высокопоставленных чинов Военного ведомства (сопоставимый с министром внутренних дел)⁶.

Здесь уже были упомянуты некоторые из правил для тех, кто хотел поступить в услужение к шейхам. Правила, вначале предполагавшие скорее индивидуальный подход к членам ордена, с увеличением числа адептов ужесточались, но для большинства орденов главная цель оставалась прежней — обучать и подвергать испытаниям «низшую душу». Лишь немногие ордены уделяли преимущественное внимание очищению сердца, а не предварительной аскетической подготовке. Яркий пример орден мевлеви (меулевиййа), где ученик имел различные обязанности на кухне; одновременно он должен был изучать *Маснави* Руми, его правильную рецитацию и интерпретацию, равно как и технику вращательного танца. Эта тренировка продолжалась 1001 день⁷. Разумеется, каждому адепту полагалось знать назубок *силсила* — духовную цепочку, которая через его наставника и через предшествующие поколения возводилась к Пророку; центральной фигурой многих *силсила* был Джунайд. Надлежащее знание об аффилиации, которое может показаться трудным для непосвященных, было абсолютно необходимо для понимания мистической традиции⁸. Во время церемонии посвящения — праздничного дня в суфийской общине — адепт должен был произнести *бай'а*, клятву верности, и ему вручалась *хирка*, суфийское облачение. Основная часть церемонии состояла в том, что ученик вкладывал руку в руку шейха, таким образом происходила передача *барака*. Другая важная часть — дарование *таджа*, дервишеского колпака. Головные уборы разнились от ордена к ордену формой и цветом, символическим было и число составляющих их деталей — двенадцать, соответственно двенадцати имамам, а также девять или семь. При посвящении суфия *таджу* и *хирке* придавалось столь важное значение, что даже в ранние времена некоторые поэты советовали не превращать их в фетиш. Юнус Эмре восклицал: «Суть дервишества заключена не в облачении и не в головном уборе!» (Диван Эмре, 176), «Дервишество в голове, а не в головном уборе!» (Диван Эмре, 520). А в XVIII в. Шах Абдул Латиф из Синда советовал истинному суфию бросить свой колпак в огонь, вместо того чтобы кичиться им.

Инвеститура формально определяла место суфия в тесной общности людей, с которыми он чувствовал себя единым организмом. Замечание некоего человека о том, что «он хотел бы сидеть с суфиями

в *ханаке*, ибо сто двадцать милостей стекают с неба на дервишей, особенно во время их полуночной трапезы» (Нафахат, 294), свидетельствует о восхищении, с каким обычные люди смотрели на это спянное сообщество. И действительно, к этому времени относится создание хадиса, утверждавшего: «Тому, кто хочет сидеть рядом с Богом, следует сидеть с суфиями» (Маснави, 1:1529). Рувайму приписывается изречение: «Когда кто-нибудь садится с суфиями и противоречит им в том, что они уразумели, Господь вырывает свет веры из их сердец» (Нафахат, 95).

Со временем правила поведения суфиев становились все более детализованными — для каждой части тела существовал свой собственный «этикет»⁹. Абу Са'ид, которого можно считать предшественником организованного дервишества, доходил до того, что отказывался от общения с человеком, который вступал в мечеть с левой ноги и тем самым демонстрировал недостаточное знание правил поведения. Ведь Пророк определенно заповедал, что следует входить в Дом Друга с правой ноги (Нафахат, 6).

Когда суфий решал отправиться в странствие, дабы посетить другие общины друзей или найти наставника, который даст ему дальнейшие указания, а возможно, и одарит *хирка-и табаррук* — «одеждой благословения», — он должен был брать с собой посох и нищенскую чашу. Предполагалось, что другие суфии хорошо примут его, будут кормить, отведут в натопленную баню, а также, по возможности, обеспечат новым платьем или, по крайней мере, выстирают его одеяние — согласно легенде, люди, пренебрегавшие этими обязанностями, бывали сурово наказаны. Несмотря на существование многочисленных правил поведения, одновременно имелось значительное число «дозволений», *рухас*, которые заключались в освобождении от обязанностей при определенных обстоятельствах. Ранние суфии отдавали себе отчет в опасности подобных послаблений; однако чем крупнее становились братства, тем чаще послушники, которым не хватало сил жить под постоянным гнетом обязанностей, прибегали к помощи дозволений.

В *ханаке* дервиш мог быть пожалован различными должностями соответственно своим успехам на духовном Пути; иерархическая последовательность подобных должностей тщательно соблюдалась, но это была иерархия добродетелей, а не власти. Наиболее ревностный суфий мог удостоиться ранга *халифы* — «преемника»; в таком случае он либо оставался в обители, чтобы управлять ею после смерти шейха, либо отправлялся в другие страны ради проповеднической деятельности и распространения влияния ордена. В *хилафатнаме*, документе, который выдавался ему по случаю вступления в должность,

иногда обозначались специальные сферы, нуждавшиеся в его духовном воздействии. В тех случаях, когда избранный преемник еще не успел превзойти окружающих в духовных качествах, шейх в момент своей смерти мог передать ему собственные добродетели (*интикат-и нисбат*) и таким образом наделить его духовной силой.

В своей необычайно интересной книге «Ночи Стамбула» (*Истанбул гечелери*) Самаха Айверди дает живое описание вступления в должность *халифы* в рифа'итской *тарики* (рифа'ийя) в Стамбуле в начале XX в. Можно предположить, что и в других орденах эта процедура была примерно такой же¹⁰. На нее приглашались все друзья ордена. В соответствии с предписанным ритуалом возжигались свечи, чтение Корана чередовалось с исполнением мистической музыки, и после того, как взыскующий целовал руку шейха, четыре дервиша отделяли их обоих завесой от присутствующих, чтобы наставник мог посвятить *халифу* в таинства его должности. Вся ночь проходила в чтении Корана, музыке и молитвах.

Иногда умирающий шейх избирал в качестве *халифы* такого члена дервишеской общины, в ком никто даже и не подозревал требуемых духовных добродетелей, но все равно орден был обязан принять его. Тогда, согласно легендам, на голову избранного опускалась зеленая птица, и дервишам ничего не оставалось, как поверить этой примете (Нафахат, 574), — мотив, известный из сказок о средневековых выборах папы. *Халифа* наследовал коврик (*саджжада*) или овечью либо оленью шкуру (*пуст*), бывшую ритуальным местом шейха, — отсюда выражение *пуст-нишин*, «сидящий на шкуре», или *саджжада-нишин*, «сидящий на коврике», употреблявшееся в отношении преемника. Позднее должность *халифы* во многих общинах стала наследственной. Это вело к тому, что должность все более утрачивала былое значение, а власть и богатство сосредоточивались в руках некоторых семей *пиров*, по прошествии времени уже не сохранявших и следа былой духовности. Со временем шейхам и *пирам* стали приписывать исключительное значение¹¹. Уже ок. 1200 г. 'Аттар сказал:

Пир — красная сера, а его грудь — зеленый океан.

Да умрет всякий, будь он чист или нечист, кто не сделал

бальзам для глаз из праха из-под ног *пира* (Мусибатнаме, 62).

Шейх — мастер духовной алхимии (*кибрит ахмар*, красная сера, была таинственно действующей субстанцией в алхимических процессах); так, он мог превращать исходный материал души новичка в чистое золото. Он — море премудрости. Подобно тому как бальзам усугубляет силу зрения, прах из-под его ног дает зрение слепым

глазам начинающих. Он — лестница на небеса (Маснави, 6:4125), он настолько очищен внутренне, что все добродетели Пророка видны в нем, как в зеркале. Более того, он становится тем зеркалом, которое Бог ставит перед адептом, чтобы научить его правильному поведению, — так перед попугаем ставят зеркало, чтобы он научился говорить (Маснави, 5:1430—1440).

Тогда как ранние суфии цитировали хадис, что шейх среди своих адептов подобен пророку среди своего народа, поздние суфии, в связи с все нараставшим почитанием Пророка Мухаммада, ввели ступень *фана фи-ш-шайх* ('Аттар Диван, 347), «небытие в наставнике», которая вела к небытию в Пророке. Согласно учениям некоторых орденов, мистик восходит на высшие уровни своего Пути, проходя стадии исламских пророков от Адама до Иисуса; многие суфии остаются на одной из этих ступеней, но совершенным шейхом считается тот, кто достиг небытия в Пророке Мухаммаде. Соединившись с *хакика мухаммадиййа* («реальностью Мухаммада»), он становится Совершенным Человеком и теперь ведет своих учеников руководством, дарованным непосредственно от Бога (ср.: Нафахат, 411).

Глубокая связь между шейхом и муридом иллюстрируется техникой *таваджжух*, мысленной концентрации на шейхе, которую поздние ордены, главным образом накшбандиййа, считали необходимой для успешного выполнения *зикра*. В турецком языке есть выражение *рабита курмак*, «устанавливать связь между наставником и учеником». Шейх тоже должен практиковать *таваджжух* и таким образом «входить в дверь ученического сердца», чтобы в каждый миг наблюдать за ним и охранять его. Наделенный знанием вещей, потенциально существующих в вечном Божественном знании, он имеет возможность реализовать некоторые из них в мирском плане.

Вера в эти способности мистического руководителя, которые зачастую относятся скорее к области магического, нежели мистического, остается чрезвычайно сильна до сих пор. Но во времена упадка веры подобные упования таят в себе большую опасность. Так, некоторые дервиши прибегали к помощи эффектных упражнений в аскетизме, демонстрировали чудеса и, чтобы завоевать последователей для своего ордена, готовы были на самые эксцентрические выходки. Это способствовало позднее развитию одной из наиболее темных сторон суфизма. Шейхи стали использовать в корыстных целях преклонение своих почитателей, по большей части людей невежественных и неграмотных. История политической роли, принимаемой на себя мистическими руководителями в мусульманских странах, еще ждет своего описания. Среди многих неразрешенных загадок остается открытым вопрос

о том, каким образом те, для кого проповедь нищеты составляла предмет гордости, в итоге становились богатыми землевладельцами и прекрасно вписывались в феодальную систему, накапливали несметные богатства из приношений бедных невежественных последователей своих учений. Кажется, уже в начале XIII в. некоторые шейхи тратили невероятные суммы денег на поддержание своих последователей: так, Джамии говорит, что Маджд ад-Дин Багдади тратил в этих целях 20 000 золотых динаров в год (Нафахат, 442). Другие шейхи вкладывали унаследованную ими собственность и *вакф* — не облагаемое налогами пожертвование, завещанное на повседневные нужды учеников.

Влияние подобных «святых» на население, видевшее в них истинных проводников к вечному спасению, а равно и к счастью в этом мире, временами достигало просто неимоверного размаха. Только после тщательного изучения этого феномена можно понять, почему Ататюрк в 1925 г. упразднил дервишеские ордены в Турции и почему, будучи мистически настроенным, такой модернист, как Икбал, считал *пиризм* (поклонение наставникам — *пирам*) одним из наиболее опасных аспектов ислама, стеной, которая отгораживает большие группы мусульман от новых виталистических интерпретаций мусульманских ценностей. Можно не разделять полностью суждения Дж. К. Берджа об ордене бекташи, утверждавшего, что «социальный прогресс, да и высочайший моральный прогресс индивидуума были при системе дервишества невозможны» (Birge, 202), однако с ним трудно не согласиться, что «даже если шейх имел самые лучшие намерения, но был невежествен, его влияние, несомненно, оборачивалось злом». Мистические братства, которые возникли из потребности сделать ислам более духовным, с течением времени превратились в причину застоя мусульманской религии. Люди постоянно обивали пороги *ханаки* или *даргаха*, ожидая помощи в своих нуждах и рассчитывая получить от шейха или его *халифы* какие-нибудь амулеты или обучиться у них молитвенным формулам на разные случаи жизни. И в конце концов фабрикация амулетов превратилась в одно из главных занятий мистических наставников.

Даже более глубоким, чем почитание живых шейхов, было почитание, выражаемое скончавшимся наставникам. Рассеянные по всему мусульманскому миру маленькие святилища указывают места погребения святых людей. Для их возведения часто избирались святые места доисламских религий, и согласно утверждению, что люди всегда молятся в одних и тех же местах, христианские или индуистские святыни были переделаны в мусульманские, а связанные с ними легенды переносились на мусульманских святых. В Пакистане, особенно

на белуджских и пуштунских территориях, можно услышать множество историй, порой весьма нескладных, суть которых сводится к тому, что в деревне должна быть по меньшей мере одна могила святого, чтобы жизнь с его благословения шла своим чередом¹². Такие могилы часто располагаются рядом с камнями причудливой формы, у колодцев, фонтанов или пещер; но зачастую это лишь ложные захоронения. Имя одного и того же святого могут носить разные *макамы*, святые места: так, несколько лет назад *макам* Мухаммада Икбала (погребенного в Лахоре) был воздвигнут в Конье, в саду, где находится гробница Джалал ад-Дина Руми. На этих могилах или в священных огородах (которые служат убежищем для преследуемых) люди приносят обеты, совершают трехкратные или семикратные обходы, обвешивают лоскутами окна или стоящие рядом деревья. Женщины, вымаливающие ребенка, посещают определенное святое место, *зийара* (заодно превращая паломничество в приятный и нечастый в их жизни повод для прогулки); мужчины, желая добиться успеха в каких-то своих мирских делах, идут поклониться другому святому; дети перед экзаменами приходят поклониться определенному святому, — словом, все уверены в том, что *барака* — духовная сила святого — им поможет¹³.

Ордены немало способствовали превращению суфизма в массовое движение, однако при этом многие высокие устремления классического суфизма были значительно размыты. Тем не менее верующие обретали в культе святых выход для своих эмоций, получая возможность участвовать в празднествах с музыкой, порой сопровождавшейся суфийскими вращательными танцами. Для многих людей коллективное следование Пути было более доступным делом, чем одинокое духовное подвижничество взыскующего мистика; общие молитвенные собрания придавали им силы и подогревали их веру. Интересно проследить, как *тарики* постепенно развивали коллективные методы духовного обучения, способного привести верующих в своего рода экстатическое состояние, — однако существовала опасность, что состояние экстаза, достигаемое более или менее механическими средствами, могло быть принято за экстатическую уединенность истинного мистического опыта, который был и остается актом Божественной благодати, а она всегда была уделом избранных.

Среди членов *тарики* обычно имелось и большое число мирян. Позволительно даже говорить о них как о своего рода «третьем» ордене. Такие люди могли останавливаться в обители на несколько дней в году, чтобы участвовать в ритуалах и праздниках ордена, например в праздниках *маулид* (днях рождения Пророка или святого) либо

‘урс, «бракосочетании» (годовщине смерти святого)¹⁴. Таким образом, во многих случаях ордены принимали на себя функции, подобные функциям современных ассоциаций (*Verein*) или товариществ; и вообще, между собственно дервишескими орденами и ремесленными союзами, гильдиями и группами *футувва* существовало множество взаимосвязей.

Ордены оказались способны адекватно отвечать на запросы всех социальных уровней населения, равно как и разных расовых групп мусульман. Они выполняли цивилизаторскую миссию и при исламизации особенно склонного к мистике населения Индонезийского архипелага, и в Черной Африке. Правда, в разном окружении мистическая жизнь проявляется по-разному. Не следует забывать, что, как подчеркнул Дерменгем, в Северной Африке мистические группы были важнейшим фактором духовной жизни черных рабов, которые видели в муэдзине Пророка абиссинце Билале, черном доверенном лице Мухаммада, прообраз собственной судьбы. Участвуя в ритуалах, исполняемых в присутствии святого, они давали выход своим чувствам в музыке и танце. Их вклад в развитие этих искусств может сравниться со спиричуэлс, в которых столь впечатляюще воплотилось религиозное рвение бывших черных рабов в Америке¹⁵.

Способность к адаптации сделала ордены идеальным средством распространения учений ислама. Хорошо известен тот факт, что неустанная деятельность суфийских проповедников сыграла решающую роль в исламизации Индии, Индонезии и Черной Африки. Не вдаваясь в мелочные логические и юридические хитросплетения¹⁶, проповедники собственной жизнью демонстрировали выполнение основных обязанностей ислама: бесхитростную любовь к Богу и упование на Него, любовь к Пророку и роду людскому. Вместо арабского языка ученых людей эти проповедники использовали местные языки и таким образом содействовали раннему развитию турецкого, синдхи и панджаби как литературных языков. Они учили почитанию Пророка, и именно благодаря им основоположник ислама, окруженный ореолом мистических преданий и мифов, до сих пор глубоко почитается на обширном пространстве от Индонезии до Западной и Восточной Африки не столько как историческое лицо, сколько как некая внеисторическая сила, свидетельство чему — бесчисленные народные песни.

Большая часть суфийских орденов ассоциируется с определенными слоями населения. Даже в современной Турции, где в 1925 г. была запрещена религиозная деятельность, все еще дают себя знать старые симпатии: например, орден шазилийя привлекал прежде всего средние классы; мевлеви — орден «вращающихся дерви-

шей» — был близок дому османских султанов, оставаясь в то же время орденом артистов, вдохновлявшим музыкантов, поэтов и художников, тогда как деревенский бекташи был связан с янычарами и породил типично турецкую народную литературу (см. гл. 7). Благородный орден сухравардийя может быть противопоставлен хеддава, нищенствующему марокканскому ордену, который провозглашал свое происхождение от братства кадирийя и практиковал абсолютную нищету¹⁷. Подразделения орденов и их мелкие фракции можно встретить повсюду (Дж. Спенсер Тримингем говорит о системе *та'ифа*), причем каждое такое подразделение всегда ревностно оберегало своеобразие своего учения и *барака* основателя ордена либо семейное *барака*. Прекрасный пример тому — Северная Африка, и в первую очередь Марокко. Естественно, что при таких обстоятельствах ордены редко могли поддерживать высший уровень духовности, который был достигнут его основателями. Но даже в наши дни время от времени тут и там появляются личности, которые в рамках традиций своего ордена поднимаются до необычайных духовных высот и тем способствуют пробуждению среди ученых Запада, равно как и среди простых людей, нового интереса к лучшим традициям *тарика*.

АБУ СА'ИД ИБН АБИ-Л-ХАЙР¹⁸

Первым суфием, который ввел для своих учеников своего рода подготовительный устав поведения, был один из последователей Сулами — Абу Са'ид ибн Аби-л-Хайр. Он родился в 967 г. в Майхане (Михне) в Хорасане, где обреталось множество суфийских святых. После обучения теологии в Мерве и Сарахсе он был допущен к мистическому Пути; традиция повествует, что он целиком сосредоточился на слове *Аллах* и в течение семи лет занимался изнурительными аскетическими упражнениями — в том числе совершал *саяят маклуба*: будучи подвешен за ноги в колодце или в другом темном месте, он рецитировал Коран и молитвенные формулы. Эта практика была также в ходу у некоторых поздних индомусульманских подвижников, что породило гипотезу о ее йогическом происхождении; однако столь раннее свидетельство, как пример Абу Са'ида Хорасанского, по-видимому, противоречит такому предположению¹⁹. Абу Са'ид демонстрировал необычайную приверженность аскетизму, особенно усердствуя в омовениях, а его самоуничтожение в служении суфийской братии вооб-

ще не имело пределов. Сначала люди восхищались им, потом отшатнулись от него. В легендарном возрасте сорока лет он достиг полного просветления, отказался от аскезы и стал тратить все деньги, которые ему жертвовали, на угощение своих друзей-суфиев. Изнуренный аскет начал ублажать себя хорошей пищей и вскоре заметно раздобрел. Он постоянно испытывал глубокую духовную радость и стремился разделить со своими братьями обуревавшее его светлое чувство благодарности.

Абу Са'ид никогда не совершал паломничества. Ему приписывают изречение о том, что Кааба сама по несколько раз в день являлась к нему, совершая ритуальный обход вокруг его головы, — подобные притязания приписываются и другим суфиям, более не считавшим внешние ритуалы абсолютно обязательными для тех, кто достиг совершенства. Согласно Абу Са'иду, «суфизм — это слава в прозябании, богатство в бедности, насыщение в голоде, одетость в наготе, свобода в рабстве, жизнь в смерти и сладость в горечи... Суфий — тот, кто радуется всему, что делает Господь, чтобы и Бог радовался всему, что делает суфий» (Nicholson, 49). Такое состояние достигается, разумеется, только когда суфий перестает обращать внимание на свое «я», величайший источник всех страданий, и исполняется любовью и стремлением к Богу. В одном рассказе — в типичной форме, в какую облакаются суфийские высказывания, — повествуется, как Абу Са'ид услышал сетования некоего крестьянина:

Если Бог, когда он создавал мир, не создал бы никаких тварей в нем, и если бы Он заполнил его целиком просом с Востока до Запада и от земли до небес, и если бы после этого Он создал одну птицу и приказал ей склевывать по одному зернышку этого проса в тысячу лет, и если бы после этого он создал человека и воспламенил его сердце мистическим томлением и сказал ему, что он никогда не достигнет своей цели, прежде чем птица не склюет все до одного зернышки проса во всей Вселенной, а он до тех пор будет продолжать сгорать в муках своей любви, — я подумал, что все это все равно бы скоро кончилось! (Nicholson, 18).

Бог являет себя любящим и нежным по отношению к суфию, который в свою очередь должен отбросить все, что разъединяет его и Бога, и позаботиться об удобстве своих братьев. Абу Са'ид не придавал большого значения чудесам, он чувствовал, «что если кто принадлежит полностью Подателю милостей (*карим*), то все его деяния становятся “дарами милости” (*карамаат*)» (Nicholson, 66). Ему принадлежит высказывание о совершенном святом: «Истинный святой возвращается среди людей, ест и спит с ними, покупает и продает на рынке, участвует в общественных делах и при этом

никогда ни на единый миг не забывает о Боге» (Nicholson, 55). Накшбандийские мистики впоследствии определили подобный идеал как *халват дар анджуман* — «полное растворение в близости с Богом среди толпы»*. Сосредоточенность совершенного мистика уже не может быть ни потревожена, ни разрушена внешними событиями или делами.

Собрав своих учеников, Абу Са'ид основал общину, хотя и не придал ей структуры ордена. Для своих послушников он установил десять правил, которые затем копировались основоположниками многих братств, поскольку они характеризовали идеальные принципы жизни мусульманской общины.

Ученик должен содержать свою одежду в опрятности и постоянно сохранять ритуальную чистоту. (Это правило, по сути, относится к каждому мусульманину, ибо состояние ритуальной нечистоты запрещает рецитацию Корана и совершение других религиозных действий. Если мусульманин или мусульманка умирают в этом состоянии, их ждет наказание в другом мире.)

Находясь в священном месте, нельзя предаваться болтовне и обмениваться сплетнями. (Мечети часто использовались верующими как место встреч, где можно было провести время и побеседовать; по этой же причине женщины охотно приходили на кладбище не только из благочестия, но и просто ради того, чтобы посидеть и посплетничать.)

Молитвы должны совершаться всем сообществом, особенно это важно для начинающих. (Хотя коллективная молитва обязательна только для пятничной полуденной службы, мусульмане всегда считали, что групповое моление приносит больше пользы верующим.)

Рекомендуется многократная ночная молитва ([в соответствии с кораническими предписаниями и практикой ранних аскетов. В более поздние времена обычно практиковалась и медитация после молитвы — в первые часы после полуночи; подобную практику можно считать простым расширением этого правила).]

На рассвете ученику следует молить Бога о прощении. (Так называемая формула *истигфар* употреблялась для *зикра* — «помяновения» — уже в раннем суфизме.)

Затем перед рассветом он должен читать Коран, воздерживаясь от разговоров до восхода солнца.

Между двумя вечерними молитвами он должен быть занят «помянованием» (*зикр*) и специальным молебствием (*вирд*), которое пору-

* Букв.: «уединение в обществе».

чает ему наставник. Суфий должен привечать бедных и нуждающихся и окружать их своей заботой.

Он не должен вкушать пищу, не разделив ее с другими, — считается, что одинокая трапеза не доставляет удовольствия и нарушает правила поведения; похвально предложить даже небольшую долю еды собрату, который может быть более голоден, чем хозяин.

Ученик не может отлучиться, не получив на то разрешения (Nicholson, 46).

Абу Са'иду были хорошо известны опасности, подстерегавшие ученика на мистическом пути, если у него не было заботливого наставника (отсюда последнее правило). Проведение *сама'* ради вызывания экстаза было, очевидно, очень популярным. Но для него *сама'* было в основном практическим средством борьбы с вожделением дerviшей, которые в противном случае могли найти другие, более опасные способы разрядки.

Имя Абу Са'ида обычно связывается или, вернее, до недавнего времени связывалось с первыми образцами персидской мистической поэзии. Ему приписывается некоторое количество стихотворений, в частности рубаи — четверостишия (с рифмой по схеме *ааба*), использовавшиеся для воплощения мистических идей. Сейчас мы точно знаем, что ни одно из четверостиший, приписывавшихся Абу Са'иду, ему не принадлежит. По его собственному утверждению, автором таких стихов — жанра, ставшего впоследствии очень популярным, — был его учитель Бишр ибн Йасин, опьяненный Божественной любовью²⁰.

Настоящим образцом ранней суфийской поэзии служат четверостишия Баба Тахира (ум. в Хуррамабаде в нач. XI в.), написанные на диалекте народным размером²¹.

Абу Са'ид скончался в 1049 г. Рассказывают, что на смертном одре он завещал свою *хирку* Ахмад-и Джаму Жандапилю, который вот-вот должен был появиться на свет. Ахмад-и Джам — иранский святой, противоположный Абу Са'иду во всех отношениях: суровый, гордый собственной мистической силой, требовавший от людей раскаяния, а не любви, он часто направлял свою духовную власть для мести или наказания²².

Могила Абу Са'ида подверглась разрушению ок. 1180 г., когда дикие племена гузов завоевали Майхану. К тому времени уже появились первые настоящие суфийские братства — а именно сухравардийя и кадирийя, которые вплоть до настоящего времени сохранили влияние в обширных областях мусульманского мира.

ПЕРВЫЕ ОРДЕНЫ

Абд ал-Кадир Абу Наджиб ас-Сухраварди (ум. 1168)²³, основатель ордена сухравардийи, был учеником Ахмада Газали, младшего брата имама Газали. Сухраварди — автор одного из самых популярных руководств по мистическому образованию, трактата *Адаб ал-муридин* («Правила поведения адептов»), ставшего классическим, переведенного на многие языки мусульманских народов и вызвавшего много подражаний. Еще большим влиянием пользовался его племянник Шихаб ад-Дин Абу Хафс Умар ас-Сухраварди (1145–1234); он прошел обучение у своего дяди, и его трактат по теории суфизма *‘Авариф ал-ма‘ариф* — частично в арабском оригинале, частично в переводе — получил большую известность, нежели книга Абу Наджиба, и использовался в индийских *мадрасах* как учебное пособие по суфизму²⁴. Это произведение по-настоящему усилило влияние ордена сухравардийи, который вскоре распространился по всей Индии.

Абу Хафс Умар сделал также политическую карьеру — он обрел титул *шайх аш-шуйух*, став официальным главой суфиев в Багдаде при халифе ан-Насире, во времена, когда этот последний предприимчивый представитель Аббасидской династии мечтал оживить застойную духовную жизнь в исламских странах и пытался объединить мусульманских правителей в борьбе против монгольской угрозы. Абу Хафс был посланником халифа у Аййубидских правителей Египта и Сирии, а также у Сельджукидов Рума: именно в ту пору власть последних достигла апогея в процветающей столице Конье, которой предстояло стать новым центром мистической и религиозной жизни в годы, последовавшие за визитом Сухраварди. Дружеские связи Абу Хафса Умара с правящими классами предопределили образ жизни его последователей в Индии в более позднее время: они обычно больше ориентировались на мирские потребности и охотнее участвовали в политике, чем их собратья из других орденов.

Абу Хафс Умар помогал халифу в пропаганде его идей по обновлению идеалов *футуввы*. Предполагалось даже, что ан-Насир создал организацию *футувва* отчасти ради распространения учения Сухраварди²⁵. Каковы бы ни были практические цели, факт тот, что халиф официально учредил так называемое движение *футувва*, тесно связанное с суфизмом. Он заимствовал у соседствующих мусульманских правителей церемонию инвеституры, включавшую наделение «шароварами *футуввы*» и особыми головными уборами — как знаком вассальной зависимости от халифа.

По своей сути идея *футувва* восходит к раннему суфизму. *Фата* означает «молодой человек», «доблестный юноша», благородный и верный. Коран называл семерых спящих отроков *фитйан* (мн.ч. от *фата*; Коран 18:10). Халладж употреблял этот термин для тех, кто превзошел всех в своей абсолютной преданности и верности договору, включая также Иблиса и Фараона, которые остались верны своему слову. Но в целом термин ассоциировался с 'Али ибн Аби Талибом, судя по изречению; «Нет другого *фата*, кроме Али, и нет другого меча, кроме Зу-л-Фикара*»²⁶.

Термин *джаванмард***²⁷, персидский эквивалент *фата*, используется в агиографии для многих суфиев, часто для тех, кто считался искренними *маламати*. Эта связь весьма вероятна: Сулами, написавший трактат о маламатийи, посвятил трактат также и *футувве*. В нем он привел 212 определений истинного *фата*. За ним последовал Кушайри, посвятивший *футувве* специальную главу своего *Рисала*. «*Фата* — тот, кто не имеет врагов, кому безразлично, с кем он — со святым или с неверным. Мухаммад был совершенным *фата*, ибо в Судный день всякий скажет: “я”, а он произнесет: “моя община”» (*Рисала*, 103). В целом можно принять дефиницию Ибн 'Араби, что *фата* — человек, который уважает того, кто старше его, милостив к тому, кто моложе или ниже его, и предпочитает тех, кто ему ровня. Концепция *футувва* довела до совершенства суфийский идеал *исар* — предпочтение интересов других собственным интересам. В начале XIII в. ан-Насир попробовал еще раз возродить эти идеи, но без особого успеха. Тем не менее группы *футуввы* сохранялись в некоторых районах Ближнего Востока, где они играли заметную роль в общественной жизни. В Турции в течение нескольких веков идеалы *футуввы* сохранялись близкими по направленности группами *ахи****²⁸, в которые могли вступать только безупречные в моральном отношении представители уважаемых профессий. Североафриканский путешественник Ибн Баттута (ум. 1368) в своих путевых записках поведал о том, как хорошо его приняли эти гостеприимные братства в Анатолии. Из таких групп возникали ассоциации, подобные «социалистическому» движению Ахи Эврана в XIV в. Связи между группами *футуввы* и цехами не раз стано-

* Легендарный меч Али, полученный им от пророка Мухаммада, букв. «Обладающий позвонками» — меч с раздвоенным клинком. С помощью этого меча Али совершил много воинских подвигов.

** *Джаванмард* — букв. «юный [доблестный] муж» (перс.)

*** *Ахи* — «брат», мн.ч. «ихван» (арабск.)

вились объектом изучения, однако ученые пока не пришли к однозначным выводам.

В то самое время, когда старший Сухраварди закладывал основание своего ордена, некий ханбалитский проповедник собирал в Багдаде толпы верующих своими проповедями и увещаниями. Правда, его труды лишь в малой степени подтверждают свидетельства современников о том, что он достиг высочайших степеней мистического совершенства. Этим аскетическим проповедником был Абд ал-Кадир Гилани, или Джилани (1088–1166), родом из Прикаспия, возможно, самый популярный святой исламского мира. Имя его окружено бесчисленными легендами, которые, впрочем, не слишком соответствуют образу сурового, мрачного праведника, символизирующего собой покаяние и мистический ужас²⁷. Он изучал ханбалитское право у Ибн 'Акила и получил *хирку* от ал-Мухаррими, другого своего учителя, строителя первой ханбалитской *мадрасы*, которую его ученик от него унаследовал. Могила Абд ал-Кадира в Багдаде до сих пор остается местом паломничества благочестивых мусульман, главным образом с индо-пакистанского субконтинента, где орден утвердился к концу XIV в. Пилигримы, которые часто остаются здесь неделями, молчаливо бродят вокруг с маленькими щетками, совершая уборку святилища: подметать порог в гробнице святого всегда считалось очень благочестивым делом. Поэты поют о том, что подметают ресницами пол возлюбленной, а современная турчанка, «модернизовав» и упростив акт подметания святыни, может просто принести щетку к дверям местного анкарского святого Хаджи Байрама.

Слава Абд ал-Кадира вскоре достигла необычайных высот. Он заслужил прозвище *Мухйи ад-Дин*, «оживляющий религию». Прелестная легенда рассказывает, как этот благочестивый суфий помог обессилевшему от голода человеку, лежавшему на дороге в полном изнеможении; после того как Абд ал-Кадир накормил его и тем вернул к жизни, человек назвал свое имя — «Религия ислама». С тех пор Абд ал-Кадир стал обладателем своего почетного титула (Нафахат, 519). Как ни странно звучит эта история, она позволяет почувствовать то обожание, которое последователи Абд ал-Кадира питали к своему учителю. Ему приписывается ряд высказываний, в которых он притязает на высший из всех возможных мистический ранг. Высоко оценивает великого святого автор *Нафахат ал-унс*; согласно Йафи'и, Гилани был шейхом Востока, тогда как Абу Мадйан из Тлемсена — шейхом Запада. Тем не менее Абу Мадйан духовным слухом слышал знаменитое высказывание Гилани — «Моя нога попирает шею каждого свято-

го» (Нафахат, 527) — и немедля подчинился багдадскому шейху, признав тем самым его превосходство.

До сих пор отсутствует сколько-нибудь удовлетворительное объяснение этому превращению сурового ханбалитского проповедника (отнюдь не абсолютного аскета, хотя бы потому, что у него было сорок девять сыновей!) в образец святости, почитаемый во всем мусульманском мире. Песнопения, исполняемые в честь Абд ал-Кадира каждый год в четвертый месяц мусульманского лунного календаря, свидетельствуют о безграничном почитании народом своего мистического учителя, который, как поется в турецкой песне XVI в., «читал наизусть весь Коран каждую ночь, стоя на одной ноге»²⁸. Он — *гаус-и а'зам*, «Величайшая Помощь», и *пир-и дастгир*, «Старец-наставник, держащий за руку» для поддержки. Турецкий народный певец похваляется:

Я — мед его пчелы,
Я — роза из его сада,
Я — соловей с его лужайки,
Шейха моего Абд ал-Кадира!²⁹

Старинные песни на синдхи описывают, как сфера его духовного влияния распространялась от Стамбула до Дели: город за городом, страна за страной получали от него благословение. Сэр Ричард Бертон, писавший ок. 1850 г., утверждал, что в Синде насчитывалось около сотни больших деревьев, посвященных Гилани и называвшихся его именем³⁰. На каждом имелся шест с флагом — во исполнение обета, данного в связи с несчастным случаем или болезнью. В честь святого бедным раздавали сладости, а к плодам и листьям дерева запрещалось прикасаться даже скоту. О его популярности в Синдхе и Белуджистане свидетельствуют и имена собственные, такие как *Гаус-Бахш*, «Дарящий помощь». В народных верованиях Гилани даже превратился в повелителя джиннов, его культу посвящено множество пещер и святых мест в Магрибе. Он также оказал решающее влияние на исламизацию Западной Африки.

Едва ли не современником Абд ал-Кадира Гилани и тоже жителем Ирака был Ахмад ар-Рифа'и, основатель ордена, который по сравнению с кадирийя был весьма своеобразным, — дервиши рифаийя заслужили прозвище «завывающие», благодаря исполняемому ими громкому *зикру*. Они известны главным образом тем, что демонстрируют странные чудеса: например, поедают живых змей, наносят себе удары мечами и пиками, после чего не остается ран, вынимают свои глаза. Джамии, повествуя о таких «заблуд-

ждениях», восклицал: «Но об этом шейх не знал, как не знали и его благочестивые последователи, — ведь мы ищем убежища от Сатаны в Боге» (Нафахат, 532).

Веком позже, когда мусульманская культура Ирака была сметена монгольским нашествием, центром мистических орденов стал Египет. Ахмад ал-Бадави из Танты (ум. 1278)³¹ основал братство, большая часть приверженцев которого вербовалась среди сельского населения Египта. Однако в позднее средневековье братство сумело также привлечь к себе некоторых членов правящей Мамлюкской династии. Жена султана Хушкадама в 1466 г. была погребена, покрытая красным флагом бадавийи³². В течение XV в. в празднествах в Танте нередко участвовали мамлюкские военачальники и солдаты (что иногда приводило к беспорядкам, когда возбуждение собравшихся нарастало). В романе молодого египетского писателя Абд ал-Хакима Касима события концентрируются вокруг почитания Сиди Ахмада из Танты, и автор живо воссоздает социальную и психологическую подоплеку этого глубоко укоренившегося культа³³. Наиболее ярким представителем братства бадавийи был аш-Ша'рани, последний великий мистик из Египта (ум. 1565), чье литературное наследие интересно как типичное выражение поздней суфийской мысли³⁴.

Бадавийи представляет собой деревенский орден, воспринявший множество доисламских обычаев. Его празднества проводятся в соответствии с солнечным коптским календарем и, таким образом, связаны с Нилом и его разливами: культ ордена ассимилировал черты древних ритуалов плодородия. Этим объясняется, почему орден бадавийи никогда не выходил за пределы своей родины. То же можно сказать и о другом египетском ордене, основанном современником Ахмада Ахмадом ад-Дасуки.

Между тем еще один орден, возникший в Египте примерно в то же время, широко распространился и привлек множество последователей — сначала в западной части мусульманского мира, а впоследствии и среди европейцев. Речь идет о шазилийе, братстве, которое воплотило в своей практике один из важных аспектов мистической жизни, несмотря на то что позиция его наставников отличается гораздо меньшей эмоциональностью по сравнению с орденами восточной части мусульманского мира (исключение составляет накшбандийи, которая в некоторых отношениях близка к шазилийе). Большая умеренность суфизма мусульманского Запада, по-видимому, и вызвала несколько пристрастное высказывание Маккари (ум. 1631) о восточных суфиях: «Нищенство, которое в ходу на Востоке, которое отвращает своих последователей от работы и одобряет их попрошай-

ничество, представляется нам до крайности безобразным»³⁵. Орден сложился вокруг Абу-л-Хасана аш-Шазили, ученика Абд ас-Салама ибн Машиша, марокканского мистика, чье учение до сих пор сохранилось в ряде орденов Магриба, включая нищенствующий орден хеддава. Через него традиция духовной преемственности возвращается к Абу Мадйану, святому покровителю Тлемсена (ум. 1120).

Абу-л-Хасан прибыл из Испании, через Тунис, в Александрию, где он окончательно обосновался, и прожил остаток жизни; год его кончины — 1258 совпал с годом разрушения Багдада и распада Аббасидского халифата. Он ни в коей мере не был интеллектуалом, зато обладал необыкновенной способностью понимать души людей и горел глубоким мистическим огнем, который передавал членам своей общины. В отличие от других мистических наставников (и подобно поздним *накшбанди*) Шазили не требовал от своих сторонников монашеского или уединенного образа жизни, не особенно поощрял и громогласное исполнение *зикра*. Предполагалось, что каждый член *тарики* должен воплощать дух ордена в собственной жизни, в своем окружении, не отказываясь от своих обычных занятий. Шазилийские суфии не обязаны были нищенствовать или культивировать бедность: напротив, египетские источники XIV–XV вв. повествуют о том, что члены этого ордена выгодно отличались своим опрятным видом от других суфиев, заполнявших улицы Каира. У шазилийского ордена не было даже разработанной мистической системы. Отличительной чертой шазилитов была вера, что их принадлежность к этой *тарики* предопределена от вечности, что *кутб*, глава духовной иерархии, всегда будет членом их ордена³⁶.

Абу-л-Хасан оставил мало письменных свидетельств, правда, он имел обыкновение рассылать письма с духовными наставлениями, чему подражали многие его знаменитые последователи. Одним из популярных религиозных текстов стала большая молитва, сочиненная им и названная *Хизб ал-бахр* («Морская молитва»); во время своего долгого путешествия Ибн Баттута обращался к ней, может быть, она и принесла ему удачу.

Исучающему суфизм, привыкшему к цветистым и захватывающим песнопениям персидских мистических поэтов, шазилитские тексты покажутся несколько суховатыми — это следы багдадской традиции. Это и понятно, если обратиться к источникам, из которых черпали свое вдохновение члены ордена: к ним относятся *Китаб ар-ри'айа* Мухасиб, прекрасный психологический трактат раннего ислама; *Кут ал-кулуб* Макки и *Ихйа' 'улум ад-дин* Газали. Той же трезвой сухостью отмечены произведения двух наставников ордена, двух вы-

дающихся фигур в истории позднего суфизма — Ибн ‘Ата’-Аллаха ал-Искандари и Ибн ‘Аббада из Ронды.

Когда умер Абу-л-Хасан аш-Шазили, *халифой* стал Абу-л-‘Аббас ал-Мурси (ум. 1287), а после него — Тадж ад-Дин ибн ‘Ата’-Аллах (ум. 1309). Ибн ‘Ата’-Аллах был автором классических произведений шазилитской литературы: сочинений *Латаиф ал-минан* и *Хикам*, последнее — собрание 262 кратких изречений (жанр, довольно распространенный в суфийской литературе XII–XIII вв.) с приложением четырех коротких трактатов и нескольких молитв. Изречения из *Хикама* считаются лучшим выражением шазилитских идеалов: благочестивые адепты даже высказывали мнение, что если бы в ритуальных молитвах было дозволено произносить какой-либо иной текст, кроме Корана, им бы непременно стал *Хикам*. Отец Нвийа весьма проникновенно высказался об Ибн ‘Ата’-Аллахе: «Его *Хикам*, бесспорно, представляет собой последнее суфийское чудо, сотворенное на берегах Нила; и это чудо — достояние шазилийя, послужившее одним из орудий дальнейшего распространения ее влияния»³⁷.

На эту сравнительно небольшую книгу существуют многочисленные комментарии, влияние ее простирается на западную и центральную часть мусульманского мира, а также — в меньшей степени — на ираноязычные страны. Один из ведущих индийских ученых XVI в. ‘Али ал-Муттаки (ум. 1556), известный также как автор популярной антологии хадисов *Канз ал-‘уммал*, переработал *Хикам*, равно как и основные комментарии к нему, сгруппировав изречения в соответствии с их содержанием. Сжатый арабский стиль, краткие и острые сентенции *Хикам* покоряют каждого любителя арабской словесности. Заключение в них мудрые мысли отчасти представляют собой переработку высказываний великих наставников классического суфизма — в этих речениях можно найти сходство с афоризмами не только Джунайда, но также Халладжа, Ниффари (чьи труды изучались в Египте) и, конечно, Газали. Нвийа определил суть *Хикам* как «диалектику божественной тайны Того, Кто одновременно темен и прозрачен». Сентенции, подобные нижеследующим, прекрасно согласуются с классическими медитациями на эту тему: «Если бы не существовало пространств души, не было бы и мистического пути, ибо между тобой и Им нет того расстояния, которого не могли бы преодолеть твои ноги». Это высказывание свидетельствует об интериоризации концепции Пути и напоминает изречения о состоянии *курб*, «близости», в более ранних источниках. «Завеса, отделяющая тебя от Бога, есть Его чрезмерная близость». То есть Бог скрыт за завесой, ибо Он слишком прозрачен и становится невидим из-за необыкновенной яркости Сво-

его света, — отголосок излюбленной идеи персидских суфиев, особенно часто встречающейся в поэзии Руми.

В скором времени братство шазилиййа распространило свое влияние на Северную Африку, где в XIV в. существовало шесть разных орденов, о которых мало что известно. При всех обстоятельствах, как справедливо отмечает Отец Нвийа, суфизм в Магрибе развивался под знаком *Ихйа'* Газали, и окончательная победа шазилитских идей была результатом деятельности Ибн 'Аббада ар-Ронди, современника великого североафриканского историософа Ибн Халдуна (ум. 1406). *Шарх ал-Хикам* («Комментарий на *Хикам*») Ибн 'Аббада сделал труды Ибн 'Ата'-Аллаха широко известными в западных мусульманских странах и оказал огромное воздействие на различные ответвления магрибинского суфизма³⁸.

Ибн 'Аббад родился в Ронде в Испании в 1332 г. Он учился в Тлемсене и Фесе (городе, в то время достигшем расцвета под властью династии Маринидов). После периода уединения и медитации, который Ибн 'Аббад провел в Сале под руководством Ибн 'Ашира, он стал проповедником и *имамом* знаменитой *мадрасы* Каравийин в Фесе. Там он и умер в 1390 г. Согласно источникам, в обиходе Ибн 'Аббад был человеком молчаливым и строго следовал принципам, изложенным в сочинениях Газали и Абу Наджиба Сухраварди; по-видимому, он соблюдал обет безбрачия. Многие годы он был проповедником в центральной мечети Марокко, однако его проповедям, насколько можно судить по дошедшим до нас текстам, не хватало блеска и эмоционального накала. Зато его сочинение *Шарх ал-Хикам* и два сборника писем (содержащих 54 письма) позволяют отчасти составить представление о его душевном настрое и методах психологического руководства суфиями. Он скромно признает, что никогда не испытывал настоящего *заука*, т. е. не обладал мистическим опытом захватывающего и непосредственного «вкушения» непередаваемой радости; ему вообще не довелось испытать какие-либо экстатические переживания — своего положения он достиг «только благодаря изучению некоторых трудов по суфизму». В его высказываниях мы не найдем той всеобъемлющей любви, что вдохновляла экстатические песнопения мистиков, чье томление возрастало с каждым новым свершением. Его уделом была безоговорочная вера, которая со временем глубоко укореняется в душе и переходит в непоколебимую уверенность — *йакин*. Он всегда смотрел на себя как на раба, *'абд*, который постоянно ощущает свою ничтожность перед величием Бога, а не как на влюбленного, настойчиво добивающегося единения с предметом своей страсти. «Бдительное ожидание божественного подвоха (*макр*)» составляет существенный

аспект его веры: «Если Бог ниспосылает что-нибудь хорошее, возможно, Он хочет наказать тебя». Поэтому верующему следует постоянно быть настороже и ни на единый миг не пренебрегать повиновением и молитвой. Естественно, значительное место в системе Ибн 'Аббада занимает мотив постоянной борьбы с *нафсом*: «Нет пути к Богу, кроме как через Бога, равно как нет завесы между Господом и его слугой, кроме его *нафса*. Нельзя победить *нафс* с помощью *нафса*, его можно победить только с помощью Бога». Асин Паласиос, первый западный востоковед, который в 1933 г. привлек внимание ученых к сочинениям Ибн 'Аббада, увидел в нем «испано-мусульманского предшественника св. Хуана де ла Крус»³⁹. Отправной точкой для сопоставления этих двух деятелей послужила концепция Ночного сумрака души. Паласиос обнаружил у Ибн 'Аббада, испытавшего влияние Джунайда, равно как и школы Абу Мадйана⁴⁰, особую склонность к состоянию *кабд* («сжатию, скованности»), в котором Божья милость проявляется в гораздо большей степени, чем в ощутимых благах и духовном утешении. Следуя своим предшественникам на Пути, Ибн 'Аббад сравнивает *кабд* с ночью, в которой зарождаются великие свершения. Он считает *кабд* более высоким состоянием, чем *баст*, поскольку в первом человек полностью пассивен, лишен собственной воли и действует только в тех пределах, в каких побуждает его действовать Бог. В этом мистическом состоянии суфий более, чем во всех других, чувствует свою абсолютную зависимость от Бога, свое ничтожество и, таким образом, готов к наиболее высокому из всех возможных положений по отношению к Богу, которого может достигнуть раб: «благодарения», «вознесения молитв» — непрерывного *шукра*. Здесь разрешается проблема «*сабр* и *шукр*», терпения и благодарности, и, следуя суфийской традиции трехчастных классификаций, Ибн 'Аббад учит, что человек должен благодарить Бога сначала языком, затем сердцем, пока все его существо не превратится в сплошную благодарность и каждый миг жизни не будет посвящен благодарению Господа. «Дело всей нашей жизни и единственное в ней занятие должны состоять в том, чтобы осознавать Божью милость к нам, размышлять о том, что наша сила и власть — ничто, и предаться Богу с чувством глубокой нужды в Нем, моля Его даровать нам Свое благоволение». Таков результат учения шазилийи — учения, которое в своих утонченных постулатах адресовано не общине в целом, но каждому ее члену в отдельности. Это учение вдохновляет его на то, чтобы возделывать свое сердце до тех пор, пока он не убедится, что пребывает полностью в руках Божьих и возносит Ему хвалы каждым дыханием за Его милосердие — даже если оно внешне не будет никак проявляться, — пока не почувствует себя вознесенным молчали-

вой молитвой, во время которой сердце забывает себя в Божественном присутствии и утверждается в его несомненности.

Это учение рассчитано не на низшие классы, которым требуются более сильнодействующие средства, чтобы побудить их к вступлению на Путь, и тем более не на поэтов, прежде всего оно связано со средним классом, с чиновничеством и государственными служащими, которые с помощью шазилитских методов упражнялись в тщательном исполнении своих обязанностей. Знаменательно, что один из немногих действующих в Египте современных орденов, который все еще привлекает новых последователей и тщательно следит за их духовным образованием, является ответвлением шазилийи — ордена, который всегда вдохновлял человека на то, чтобы святость стала фактом повседневной жизни⁴¹.

Считается, что шазилитские мистики стали первыми использовать кофе, чтобы бодрствовать во время богослужений и ночных бдений. Многие мистики «трезвых» орденов до сих пор наслаждаются кофе как важным средством, обеспечивающим духовное бодрствование, и строго запрещают употребление спиртных напитков или наркотиков, которые могут породить духовное опьянение и тем самым лишить человека способности к трезвому размышлению.

Чтобы продемонстрировать широкий спектр мистического опыта, накопленного суфийскими братствами, обратимся теперь к истории ордена, который был основан в восточной части мусульманского мира примерно на полвека раньше шазилитского, — ордена кубравийи. Его основателем был Абу-л-Джаннаб Ахмад, получивший прозвище *ат-таммат ал-кубра*, «величайшее бедствие» (Коран 79:34), сокращенно Наджм ад-Дин Кубра. Он родился в 1145 г. в Хиве, в Средней Азии. В годы ученичества (Кубра получил традиционное образование) он много путешествовал по мусульманскому миру, потом, ок. 1185 г., вернулся в Хорезм и был убит во время монгольского нашествия в 1220 г. Его могила находится в Ургенче.

Кубра был плодовитым писателем: его девяти томный комментарий к Корану на арабском языке был продолжен его учеником Наджм ад-Дином Дайа Рази, а затем другим выдающимся членом ордена 'Ала' ад-Даула Симнани. Мистические трактаты Кубра о десяти ступенях посвящения для учеников были переведены на ряд языков мусульманских народов; вокруг них возникла также комментаторская литература. В книге о правилах поведения учеников образцами для подражания ему служили труды Сулами и Сухраварди.

Главное произведение Кубра — *Фава'их ал-джамал ва фаватих ал-джалал* — было тщательно проанализировано Фрицем Майером, под-

готовившим превосходное издание этой книги⁴². В этом произведении излагается учение о мистической психологии Кубра и дается описание визионерского и экстатического опыта, которого может достичь мистик. Нет сомнения, что сам Кубра проделал те небесные путешествия, описание которых он дает, и в своих видениях пересекал космические пространства. Подобно другим суфийским теоретикам он рассматривает человека как микрокосм, заключающий в себе все, что существует в макрокосме; человек может обрести все божественные качества, за исключением степени *Аллах ар-Рахман ар-Рахим*. Но, как считает Кубра, божественные качества пребывают в определенных местах на небе, и мистик, который достигнет этих пунктов в своем небесном восхождении, может вобрать в себя эти качества. Такие действия он воспринимал как нечто совершенно реальное, поскольку считал «сердце» тонким телом, способным возноситься через небесные сферы. Однако такой опыт может быть реализован лишь после того, как мистик утвердился в строжайшем соблюдении правил десятиступенного Пути, среди которых — воздержание от пищи (насколько это возможно), полное предание себя шейху и абсолютный отказ от собственной воли. В правила Пути включается и так называемый «образ действия Джунайда»: постоянная ритуальная чистота, постоянный пост, постоянное молчание, постоянный уход от мирского, постоянное мысленное поминание Бога и постоянное руководство шейха, который разъясняет ученику значение его снов и видений. Наконец, следует отказаться от сопротивления Божественным приказам и воздерживаться от молитв, совершаемых в расчете на награду в потустороннем мире. Таковы теоретические основы учения ордена кубравиййа.

Постоянное сосредоточение мистика, пребывающего в уединении, на Божественных именах ведет к мистическому постижению. Наджм ад-Дин Кубра оставил точное описание многоцветных видений света, которые испытывает посвящаемый в процессе своих духовных упражнений: эти явления света могут представлять собой точки, пятна или круги; душа проходит через период черного цвета и период черных и красных пятен, до тех пор пока появление зеленого цвета не укажет на то, что Божественная милость близка, — зеленый всегда считался самым важным цветом, цветом неба⁴³.

Орден кубравиййа разработал сложную систему цветового символизма. Согласно ученику Кубра Наджм ад-Дину Дайа, белый цвет связан с исламом, желтый — с *иманом*, «верой», темно-синий — с *ихсаном*, «Божественной милостью», зеленый — с *итми'наном*, «спокойствием», голубой — с *иканом*, «истинной уверенностью», красный — с *ирфаном*, «гносисом», и черный — с *хайманом*, «страстной

любовью и экстатическим смятением». Черный — цвет сущности, той «Божественной Самости», что являет свет, который, оставаясь невидимым, позволяет видеть все остальное; черный — цвет *джалал*, «непостижимого Божественного величия», тогда как *джамал*, «красота Бога», являет себя в других цветах. Однако за пределами Черного Света, постижение которого сравнимо с опытом *фана*, пребывает «изумрудная гора», воплощающая цвет Вечной Жизни (Corbin, 153; 160).

Возможны и другие последовательности цветов, а кроме того, Кубра признает, что цвета и формы, созерцавшиеся учениками, могут иметь разное значение. Они даже могут иметь разное происхождение, ибо такой превосходный психолог, как Кубра, знает, что *хаватир*, идеи, рождающиеся у мистика в состоянии уединения, могут иметь как божественное, так и сатанинское происхождение, могут происходить из человеческого сердца, а могут и из низшей души, могут быть внушены как ангелами, так и *джиннами*. Вот почему ученик всегда нуждается в наставнике, который один способен осторожно посвятить начинающего в глубинный смысл того или иного цвета, формы или мысли.

В состоянии подъема мистик иногда обретает способность читать небесные книги на незнакомых ему языках, написанные неведомыми буквами, и познать небесные имена вещей и живых существ, включая свое собственное вечное имя, отличное от мирского.

В качестве *зикра* братство кубравиййа избрало символ веры; по мнению теоретиков, если практиковать *зикр* при строжайшем условии предварительного затворничества, он оказывает воздействие не только на дыхание, но также на кровь и преобразует все естество ученика. В результате адепт постигает, что Великое Имя Бога — «Аллах», точнее, конечное «х» в этом слове.

Одним из необычных аспектов психологического учения Наджм ад-Дина Кубра является концепция *шахид ал-гайб*, двойника из потустороннего мира, который может являться мистiku на определенных стадиях Пути. Эта концепция отчасти напоминает идею Сухраварди Мактула («Убиенного») об ангелической половине души, которая живет вне тела. В основе концепций обоих мистиков, возможно, лежит маздеистская* идея о персонификации мыслей человека.

* Маздеистская идея — маздеизм, маздаяснейская вера, древнеиранская религия. «олицетворение индивидуальной веры человека, выражаемой в мыслях, словах и делах. ... Каждый человек после смерти встречает на мосту Чинвад свою веру в женском облике: праведный в виде прекрасной юной девушки..., грешный — в виде отвратительной женщины». Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Восточная литература РАН, 2004. С. 63–64.

Вполне естественно, что мистик, который придает такое большое значение потусторонней реальности, обратится также к теории *химмат* и *тасарруф*. Подобно своим современникам, Кубра считал, что мистик обладает способностью вызывать к жизни некоторые события, направив свою духовную энергию в сферу потенциально возможного, точно так же как воздействие его духовной энергии позволяет ему руководить другими человеческими существами, формируя их сердца в соответствии с настоятельными требованиями мистического Пути.

Кубра распространил свои мистические теории на территории Средней Азии, а оттуда они проникли в Турцию и Индию. Его ученик Наджм ад-Дин Дайа Рази покинул Хорезм перед монгольским нашествием и переселился в Анатолию. В Сивасе он написал книгу *Мирсад ал-'ибад*, которую посвятил 'Ала' ад-Дину Кайкобаду — сельджукидскому правителю Коньи, предоставившему в те же годы убежище Джалал ад-Дину Руми и его семье. *Мирсад ал-'ибад* стала одной из самых любимых книг мистиков всего персоязычного региона, а вскоре была переведена и на турецкий язык⁴⁴. Ее очень ценили и в Индии: в одной из странных и занятных апологий, доказывающих преимущества ислама перед индуизмом, — *Худжжат ал-Хинд*, — мудрый попугай наставляет принцессу в исламской доктрине и при этом цитирует длинные пассажи из *Мирсад ал-'ибад*⁴⁵. Для дальнейшего изучения суфизма было бы весьма желательно сделать хороший перевод этой книги на какой-нибудь из западных языков.

Выдающимся мистическим психологом и философом был и другой кубравит — 'Ала' ад-Даула Симнани (ум. 1336), который провел свою молодость при дворе Ильханидов. На Симнани особенно часто ссылаются в связи с тем, что он поставил под вопрос истинность концепции *вахдат ал-вуджуд*, «единства бытия», Ибн 'Араби (см. гл. 6). Позже, благодаря этой критике, он стал любимым святым накшбандийи⁴⁶.

В конце XIV в. кубравийи превратилась в самый влиятельный орден Кашмира: именно тогда, согласно легенде, Саййид 'Али Хамадани переселился в эту страну вместе с семьями своими последователями⁴⁷. Отпрыск высокопоставленной семьи, Хамадани в юные годы прошел суфийское обучение, а затем странствовал по Юго-Восточной Азии, побывал на Цейлоне, пока в 1371 г. не добрался до Кашмира. Он является автором нескольких комментариев (включая комментарии на *Фусус ал-хикам*) и ряда других сочинений на арабском и персидском языках. Его учение оказало влияние на формирование мистической мысли в Кашмирской долине, которая к тому времени

только сравнительно недавно была исламизирована. Хамадани умер в 1385 г. в Свате, но его орден продолжал активно действовать на субконтиненте, хотя с течением времени постепенно утрачивал свою первоначальную силу и в конце концов в Индии был вытеснен такими орденами как чиштийя, сухравардийя, кадирийя и примерно начиная с 1600 г. — накшбандийя. Тем не менее труды кубравитских святых наложили глубокий отпечаток на индомусульманский мистицизм⁴⁸.

6. ТЕОСОФСКИЙ СУФИЗМ

СУХРАВАРДИ МАКТУЛ, УЧИТЕЛЬ ОЗАРЕНИЯ

Газали привел в систему главное течение умеренного суфизма, однако некоторые воззрения, содержащиеся в его собственных работах, получили дальнейшее развитие как раз в том направлении исламской теософии, против которого он столь упорно боролся. Его книга *Мишкат ал-анвар* («Ниша света») стала отправной точкой рассуждений для большинства поздних суфиев. Самое ясное выражение мистицизма света, известного суфиям с ранних времен, но впервые четко сформулированного в этой работе Газали, можно найти в мистических теориях Шихаб ад-Дина Сухраварди¹. Сухраварди родился в 1155 г. на северо-западе Ирана, в том же самом месте, откуда происходил знаменитый основатель ордена сухравардийя. Получив начальное образование, Сухраварди отправился странствовать по центральным исламским странам, а потом приехал в Алеппо по приглашению Аййубидского правителя ал-Малика аз-Захира, любившего суфиев и ученых. Но юристы-богословы, опасавшиеся блестящего молодого философа, в конце концов убедили эмира (прибегнув к помощи его отца Саладина, героя крестовых походов) заточить Сухраварди в тюрьму. Там он и умер тридцати восемью лет от роду в 1191 г. Поэтому его часто называют *ал-Мактул*, «убиенный», чтобы не путать с двумя другими Сухраварди, сыгравшими решающую роль в формировании суфийских орденов и систематизации мистической мысли.

Сухраварди — *шайх ал-ишрак*, учитель философии озарения. «То, что метафизически мыслится как существование (*вуджуд*), совпадает

с тем, что в терминах фундаментального опыта описывается как Свет (*нур*). В этом контексте существование и есть свет»². Различные учения, связанные с философией света, изложены Сухраварди почти в пятидесяти книгах на арабском и персидском языках. В них чувствуется влияние философии перипатетиков и Ибн Сины и критическое к ним отношение, а также несколько странное, но тем не менее замечательное сочетание иранских, эллинистических и древневосточных воззрений. Он написал четыре большие дидактико-доктринальные работы (среди них самый значимый труд *Хикмат ал-ишрак*, «Философия озарения»), а также множество меньших по объему и более доступных для понимания книг на арабском и персидском языках, из которых особую известность получила *Хайакил ан-нур*, «Алтари Света». Это сочинение изначально было написано по-арабски, но существует также и на персидском языке, к нему имеется множество комментариев на разных исламских языках, а на турецкий язык его перевел Исма'ил Анкарави, ученый-богослов XVII в., написавший также комментарий к *Маснави* Руми. *Хайакил*, как и другие труды *шайха ал-ишрак*, читали в мусульманской Индии на протяжении столетий.

В сочинениях Сухраварди более всего зачаровывают некоторые символические и мистические повествования, в которых он в причудливых и прекрасных иносказаниях описывает путешествие души и излагает свою ангелологию. Таковы *'Акл-и сурх*, «Красный рассудок», *Аваз-и пар-и Джибрил*, «Звучание крыльев Гавриила», *Лугат-и муран*, «Язык муравьев» (название содержит аллюзию на коранический рассказ о Соломоне и жалующихся муравьях; этот сюжет разрабатывали многие суфии), *Сафир-и Симург*, «Свист Симурга» (мистической птицы, которая, согласно исламской традиции, живет на окаймляющей мир горе Каф и в сочинении современника Сухраварди Фарид ад-Дина 'Аттара стала символом божества). Трактат Сухраварди о любви основан главным образом на сочинении Авиценны на ту же тему. Его *варидаты* и *такдисаты* (молитвы, благословения и разнообразные мистические заклинания) отражают весь спектр его мифологических и религиозных идей.

Сухраварди черпал вдохновение в различных исламских источниках, среди которых, конечно, следует в первую очередь упомянуть теологию Халладжа. Действительно, его сходство с этим мистиком не ограничивается тем, что он также умер насильственной смертью, оно проявлялось и в «сжигавшем душу Сухраварди Божественном огне»³. В то же время Сухраварди считал себя продолжателем древнеиранской и древнеегипетской традиций. Он полагал, что обладает истинной мудростью, восходящей к Гермесу (в исламских источниках — Ид-

рис). Эта духовная струя проходила через труды греческих философов, достигла кульминации в Платоне и дошла до Зу-н-Нуна и Сахла ат-Тустари; другая линия вела от персидских царей-жрецов к Байазиду Бистами, Харакани и Халладжу. Попытка Сухраварди соединить два главных течения доисламской теософской традиции делает его труды чрезвычайно важными для всех, кто изучает историю религии.

Главные идеи Сухраварди можно суммировать из следующих слов:

Бог, Первичный Абсолютный Свет, есть постоянный источник непрерывного озарения, посредством которого Он являет Себя и приводит к существованию всего тварного, даруя Своими лучами жизнь. Все в мире происходит от Света Его сущности; вся красота и все совершенство — дары Его щедрот; полное достижение этого озарения есть спасение⁴.

Онтологический статус каждого существа зависит от того, до какой степени оно озарено или покрыто завесой. Свет преломляется через ангельские иерархии, расположенные в широтно-долготном порядке и связанные между собой четко определенными отношениями. Ангелология Сухраварди, пожалуй, самый привлекательный аспект его наследия. Он всюду видит ангелов, они столь же многочисленны, как неподвижные звезды, — т. е. бесчисленны. В одном ангельском чине каждый ангел ведает каким-то видом существ. Ангелов часто называют зороастрийскими именами, поскольку представления о многих их свойствах унаследованы от иранской традиции. Гавриил — архетип человечества, *рабб ан-нау' ал-инсани*. Его иногда отождествляют со Святым Духом и в качестве такового — с предвечным духом Мухаммада, прототипа и модели человечества. Все приводится к существованию звуком крыльев Гавриила, которые простираются над всем миром. Помимо Гавриила, главного ангела-хранителя человечества, у каждой души есть собственный ангел-хранитель. Ибо душа имеет предшествующее существование в ангелическом мире и, «войдя в тело, [она]... делится на две части: одна остается на небесах, а другая спускается в тюрьму, или «крепость», тела»⁵. Вот почему в этом мире душа несчастна; она ищет свою вторую половину и должна воссоединиться со своим небесным прототипом — чтобы обрести совершенство и снова стать собою.

Архангелы пребывают на Востоке (*шарк*), который мыслится как мир чистого света, свободный от материи, — в противоположность Западу, миру тьмы и материи. Восток и Запад отделены друг от друга небосводом с неподвижными звездами, а значит, расположение Востока и Запада следует представлять скорее в вертикальной, чем в горизонтальной плоскости. Человек живет в *гурбат ал-гарбиййа*, «западном изгнании», куда он попал, провалившись в колодезь в городе Кайруван. На протяже-

нии всего своего земного пути он томится по дому — по Йемену, *Arabia Felix**, Востоку света — и пытается отыскать этот излучающий свет край.

Выбор Йемена, страны, связанной с правой стороной**, не случаен. Разве Мухаммад не чувствовал, что *нафас ар-Рахман*, «дыхание Милостивого», приходит из Йемена, где живет Увайс ал-Карани? Позднее философы *ишрака* будут противопоставлять *хикмат-и йунани*, «греческую философию», и *хикмат-и йамани*, «йеменскую мудрость», — мистическое знание, данное непосредственным гносисом.

Читая описания «Востока души» у Сухраварди, трудно не вспомнить о мечтаниях немецких романтиков — поэтов и философов, для которых «*Morgenland*» был мистическим Востоком, истинным домом человечества, потерянным Раем, целью духовного паломничества (в наши дни это настроение выразил Герман Гессе в «Паломничестве в страну Востока»). Память о символическом значении Йемена сохранилась в сознании мистиков еще во времена розенкрейцеров.

Ясно, что посмертная судьба души зависит от достигнутой ею за время жизни степени озарения и очищения. Совершенное состояние даруется немногим избранным, однако стремиться к нему надлежит всем.

Философия Сухраварди была воспринята главным образом шиитскими философами и в период позднего средневековья стала очень существенным элементом персидской философии мысли. Молла Садра из Шираза (ум. 1640) испытал глубокое влияние идей Сухраварди, а переселившиеся в Индию иранцы продолжали и там исповедовать философию *ишрака* и распространяли ее в индийских мистических кругах, так что даже мистик-традиционалист XVIII в. Мир Дард отождествлял Бога со светом. Отзвуки этой идеи можно найти в некоторых изречениях Икбала.

ИБН ‘АРАБИ, ВЕЛИКИЙ УЧИТЕЛЬ⁶

Если духовное наследие Сухраварди в основном оставалось в пределах персидского мира, то влияние Ибн ‘Араби — *аш-шайх ал-акбар*, «величайшего учителя», — на общее развитие суфизма едва ли возможно переоценить. После XIII в. большинство суфиев считали его

* Счастливая Аравия (лат.).

** Йамин (арабск.) — правый.

сочинения вершиной мистической теоретической мысли, а традиционалисты никогда не прекращали нападков на него.

Правильно истолковать взгляды Ибн 'Араби трудно. Традиционная западная точка зрения заключается в том, что он представлял исламский мистический пантеизм или монизм и своими монистическими теориями способствовал разрушению исламского представления о Боге как о живой действующей силе, вследствие чего в широком смысле ответствен за упадок истинно исламской религиозной жизни. С другой стороны, современные мистические мыслители (например, Сейид Хусейн Наср) видят в сочинениях Ибн 'Араби законченное объяснение того, что было понято уже ранними суфиями. И в самом деле, поразительно, как много приписываемых Ибн 'Араби формулировок можно встретить в текстах так называемого «классического» периода. Возможно, для следующих поколений, получивших, благодаря Ибн 'Араби, упорядоченную систему суфийских представлений, оказалось благоприятным то обстоятельство, что он был в большей мере гением систематизации, нежели экстатическим мистиком. Даже Ахмад Сирхинди, которого обычно считают антагонистом Ибн 'Араби, вынужден был признать: «Суфии — его предшественники — если вообще говорили о подобных вещах, то лишь намекали на них и не развивали свои идеи. Большинство из тех, кто пришел после него, предпочитали следовать по его пути и пользоваться его терминами. Мы, пришедшие позже, обрели благо от благословений этого великого человека и многое узнали из его мистических прозрений. Да воздаст ему за это Господь»⁷.

Ибн 'Араби родился в 1165 г. в Мурсии, в Испании; образование он получил у двух святых женщин, одной из них была Фатима из Кордовы (См. Приложение 2). Говорят, что во время пребывания в Кордове Ибн 'Араби встречался с Аверроэсом, философом и придворным врачом берберской династии Алмохадов из Марракеша. В Тунисе Ибн 'Араби изучал *Хал' ан-на'лайн* («Снятие обеих туфель») Ибн Касйи — сочинение, о котором сто пятьдесят лет спустя Ибн Халдун скажет, что его следует сжечь или смыть составляющие его письма из-за содержащихся в нем гетеродоксальных идей⁸. Ибн Касйи, автор этого проблематичного сочинения, был основателем мистико-политической группы *муридун*, участвовавшей около 1130 г. в восстании против алморавидских правителей в Algarve (Южная Португалия).

Ибн 'Араби, конечно, изучал и труды Ибн Масарры из Кордовы, который около 900 г. проповедовал учение об очистительном озарении и считался философом-мистиком. Возможно, западный мусульманский мир вообще больше склонялся к философской или теософской трактовке религии — в противоположность восточ-

ным мусульманским мистикам, для которых было характерно экстатическое, экзальтированное благочестие. Эти две тенденции можно проследить и в особенностях некоторых мистических братств.

В 1201 г. Ибн 'Араби, следуя внушению свыше, совершил паломничество в Мекку. Там он встретился с высокообразованной молодой персиянкой. Восхищенный ее красотой и умом, Ибн 'Араби написал *Тарджуман ал-ашвак* («Толкователь страстей») — прекрасные стихи в лучших традициях классической арабской поэзии⁹. Сам он впоследствии прокомментировал свою любовную лирику в мистическом смысле, так поступали многие суфийские поэты. Дальнейшие странствия привели мистика, утверждавшего, что он получил *хирку* от Хидра, в Каир и в Конью, столицу Сельджукидов Рума. В Конье он встретился с молодым Садр ад-Дином Конави (ум. 1274), которому предстояло стать главным интерпретатором его учения. Затем Ибн 'Араби посетил Багдад и в конце концов поселился в Дамаске, где и умер в 1240 г. Его гробница стала местом паломничества благочестивых мусульман.

Ибн 'Араби написал огромное количество работ, среди которых наиболее известны *ал-Футухат ал-маккийя*, «Мекканские откровения» (книга из 560 глав)¹⁰, и *Фусус ал-хикам*, «Геммы мудрости»¹¹. Накшбандийский мистик XV в. Мухаммад Парса сравнил *Фусус* с душой, а *Футухат* с сердцем (Нафахат, 396); позднее накшбандийские суфии были более сдержанны в своих суждениях, а то и напрямик осуждали содержащиеся в этих книгах теории.

Футухат была, по утверждению автора, ниспослана ему Богом и передана ангелом-вдохновителем, а *Фусус*, маленькое сочинение из 29 глав, трактующее о профетологии, было внушено ему Пророком. Каждая «гемма» отражает человеческую и духовную природу того или иного пророка и таким образом передает определенный аспект Божественной мудрости, открывшейся этому пророку. Книга стала настолько популярной, что поэты играли ее заглавием; например, Джами, большой почитатель Ибн 'Араби, так обращается к своей возлюбленной:

Если бы автор «Гемм» увидел твои уста,

Он бы начертал надписи на сотне «гемм» о мудрости Мессии¹².

Уста возлюбленной в традиционной образности — такой же источник жизни, как дыхание Иисуса, а формой и цветом они напоминают печатку с рубином. Эта строфа предполагает, что всякому читателю знакома *Фусус ал-хикам*.

Перевести *Фусус* на западные языки чрезвычайно трудно. Стиль книги столь лаконичен, что в оригинале звучит очень изысканно, но для читателя-немусульманина нуждается в подробном коммента-

рии. Влияния гностицизма, герметизма и неоплатонизма делают труды Ибн 'Араби очень сложными, и многие места представляют непреодолимые трудности для переводчика. Вот почему интерпретации его сочинений так сильно разнятся между собой.

В первой диссертации, посвященной мистической системе Ибн 'Араби¹³, А. А. Аффифи рассматривает его как чистого пантеиста и в доказательство этой точки зрения ссылается на его теорию любви: Пантеизм Ибн 'Араби ясно проявляется, когда он говорит о конечной цели любви, состоящей в познании реальности любви, и о том, что реальность любви идентична сущности Бога. Любовь — не абстрактное качество, дополнительное к сущности Бога. Она — не отношение между любящим и предметом любви, но истинная любовь «гностиков», которые не знают отдельного объекта любви...

Когда появляется мой Возлюбленный,
Какими глазами я вижу Его?
Его глазами, не моими,
Ибо никто не видит Его, кроме Него Самого¹⁴.

Для Ибн 'Араби Бог открывается из чистого бытия, 'ама, из абсолютной сокрытости в мире тварных вещей: «Мы сами — атрибуты, посредством которых описываем Бога. Наше существование всего лишь объективация Его существования. Бог необходим нам для того, чтобы мы могли существовать, в то время как мы необходимы Ему, чтобы Он мог манифестировать Себя Себе».

Я тоже даю Ему жизнь, познавая Его в своем сердце¹⁵.

Последняя фраза напоминает стихи немецкого мистика XVII в. Ангелуса Силезиуса и поэта XX в. Райнера Марии Рильке¹⁶. В стихотворении из *Тарджуман ал-ашвак* говорится:

Он восхваляет меня, а я восхваляю Его,
и Он поклоняется мне, а я поклоняюсь Ему.
Как может Он быть независимым,
Когда я помогаю Ему и способствую Ему?
Познавая Его, я созидаю Его¹⁷.

Интерпретируя эти теории, Рейнолд А. Николсон приходит к выводу, что в них «соотносимые термины суть просто наименования различных аспектов одной и той же Реальности, причем из каждого аспекта логически вытекает необходимость другого, взаимозаменяемого с ним. В соответствии с такой точкой зрения Бог (в действительности) есть человек, а человек — Бог, или Бог (в понятии) не есть человек, а человек не есть Бог» (Commentary, 12). Творец и творение

подобны воде и льду, т. е. они — одно и то же бытие в разных формах состояния или манифестациях (Nicholson, 99). К этому образу охотно прибегали поздние поэты.

Вся система Ибн ‘Араби обычно обозначается термином *вахдат ал-вуджуд*, «единство бытия». Правильный перевод этого выражения дает ключ к большинству других его теорий. Его концепции породили многочисленные дискуссии о том, имел ли поздний ислам «пантеистическую» или «монистическую» направленность. М. Моле указал на трудность перевода термина *вуджуд* (Molé, 59–62). В арабском языке, как и в других семитских языках, нет глагола, означающего «быть». Термин *вуджуд*, который в большинстве случаев переводят как «бытие», «существование», означает прежде всего «нахождение» (от глагола «быть найденным») и потому более динамичен, чем просто «существование». «В конце Пути присутствует, “находится”, только Бог». А следовательно, *вахдат ал-вуджуд* есть не просто «единство бытия», но также и единство экзистенциализации постижения этого акта. Иногда это выражение употребляется почти как синоним понятия *шухуд*, «созерцание», «присутствие при», так что термины *вахдат ал-вуджуд* и *вахдат аш-шухуд*, так часто обсуждавшиеся поздними мистиками, особенно в Индии, в некоторых контекстах оказываются взаимозаменяемыми (Molé, 61; ср.: Нафахат, 408).

Все обретает свой *вуджуд*, свое существование, «будучи найденным», т. е. замеченным Богом. «Только то из лиц, которое обращено к Богу, реально; остальное — чистое небытие» (Molé, 97). Отсюда вытекает, что такие термины как «пантеизм» и даже введенный Луи Масиньоном термин «экзистенциальный монизм»¹⁸ должны быть пересмотрены, поскольку концепция *вахдат ал-вуджуд* не подразумевает субстанциональной однородности Бога и творения. В учении Ибн ‘Араби сохраняется представление о трансцендентности Бога по отношению к категориям, включая субстанцию; Бог над всеми свойствами: они не Он и не что-то иное. Он манифестирует Себя только посредством имен, а не своей сущностью. На уровне сущности Он непостижим (трансцендентен по отношению к пониманию) и непознаваем в опыте (трансцендентен даже по отношению к внерациональному познанию). Это означает, что в своем актуальном существовании творения не идентичны Богу; они — только отражения Его атрибутов.

По-видимому, главную трудность при интерпретации текстов Ибн ‘Араби создает неправильное использование исследователями термина «трансцендентный», который в значении, придаваемом ему в западной философии, едва ли применим, когда речь идет о Боге Ибн ‘Араби. Такие высказывания, как «посредством Себя он видит Себя...

Никто не видит Его, кроме Него Самого, ни посланный Пророк, ни святой, ставший совершенным, ни приближенный ангел не знают Его. Он послал Себя Собою к Себе»¹⁹, не похожи на описание «трансцендентного» Бога.

И Анри Корбен, и Сеййид Х. Наср неоднократно высказывались в пользу непантеистической интерпретации философии Ибн 'Араби. Они указывали на значение его учения о теофаниях (богоявлениях) и на решающую роль в его теории того, что Корбен называет «творческим воображением»²⁰. Исходя из этого, представления Ибн 'Араби о взаимоотношениях между Богом и тварными существами могут быть в сжатой форме изложены примерно так: Абсолют томился в Своем одиночестве и, как сказано в хадисе («Я был скрытым сокровищем, но Я хотел быть познанным, поэтому Я создал мир»), произвел творение, чтобы оно стало зеркалом для Его *таджаллийат*, манифестаций.

«Патетичный Бог» привел к существованию наименование вещей ради предвечной печали Божественных имен. Бесконечная жажда патетичного Бога некоторым образом отражена в бесконечной жажде Его творений, которые томятся по дому. Концепция *хамйаза* (букв.: «зияние»), т. е. «бесконечного томления» (томления берега, стремящегося объять весь океан), играющая такую важную роль в поздней индо-мусульманской поэзии, возможно, восходит к идее Ибн 'Араби о взаимном томительном влечении Творца и тварных существ. Творение есть «излияние Бытия на небесные архетипы»²¹. Оно подобно осколкам зеркала, в которые ударил луч света, заставив стекло засиять всеми цветами радуги. Творение можно также сравнить с артикуляцией — разве в Коране не говорится о *нафас*, «дыхании» Господа, которое, влившись в Адама или Марию, порождает новое существо? Чистая Сущность как бы сдерживала «дыхание», пока была в силах, когда же больше не могла этого делать, появился мир как *нафас ар-Рахман*, «дыхание Милостивого». Подобно тому как вдох сменяет выдох, мир создается и вновь уничтожается в каждый миг. Мир вбирается обратно в трансцендентное изначальное состояние точно так же, как дыхание вбирается обратно в легкие. Великое движение исходов и возвращений символически манифестируется в двух частях символа веры: *ла илах* указывает на эманацию «вещей, отличных от Него», а *илла Аллах* — на их возвращение к вечному единению с Ним²².

Этот процесс творения можно увидеть в различных космических системах, отделенных друг от друга завесами. Сама Божественная сущность называется *лахут* (производное от х, «буквы сущности»). Считается, что Ибн 'Араби имел видение наивысшей Божественной сущности, представшей ему в форме слова «ху», «Он», которое светилось внутри

буквы «х»²³. Божественная природа, которая раскрывает Себя, именуется *лахут*; духовное существование вне форм называется *джабарут* — там пребывают Божественные повеления и духовные силы. За этим уровнем следует *малакут* — мир ангелов, в то время как человечество и тварный мир находятся в *насут*. Ибн ‘Араби и его последователи помещают между *джабарут* и *малакут* еще одну сферу, *‘алам ал-мисал*, где происходит экзистенциализация; попадая туда, высокие устремления (*химма*) и молитвы святых высвобождают духовные энергии и приводят потенциальные возможности в состояние реального бытия²⁴.

Один из самых привлекательных аспектов учения Ибн ‘Араби — последовательное соотнесение имен и именуемых объектов. Не только каждая из двадцати восьми степеней эманации связана с Божественным именем (так, Божественный трон — место манифестации *ал-Мухит*, «Вездесущего», растительный мир — манифестация *ар-Разик*, «Дающего блага», «Питающего» и т. д.)²⁵, но каждое божественное имя — это *рабб*, «господин», какого-либо тварного существа, которое, в свою очередь, есть его *марбуб*, «раб». Имена можно сравнивать с архетипами, формами, в которые вливается творческая энергия, чтобы создать те или иные живые существа. В Его манифестации *рабб* остается Господином, а *марбуб* — рабом, «имеющим Господина», но «Бог становится зеркалом, в котором духовный человек созерцает свою собственную реальность, а человек, в свою очередь, становится зеркалом, в котором Бог созерцает Свои имена и свойства»²⁶.

Быть может, идея соотношения имен и именуемых способствовала формированию одного из излюбленных символов поздней персидской поэзии — символа драгоценного камня (вероятно, тут сыграло роль заглавие трактата — «Геммы мудрости»). Сердце шейха стали уподоблять перстню с печаткой, на которой выгравированы Божественные имена и атрибуты, которые шейх, в свою очередь, запечатлевает на ученике, а ученика сравнивали с куском сургуча (ср.: Commentary, 287). Руми отождествляет мистика, совершенно потерявшего себя в Боге, с печаткой, на которой начертано Божье имя, а индо-персидские суфийские поэты утверждали, что «сознание должно стать гладким камнем, на котором будет выгравировано имя Божье», чтобы от недостойного камня не осталось ни имени, ни следа и вся его поверхность заполнилась Божьими именами.

Не пытайся найти у нас ничего, кроме имени кого-то,

подобно драгоценному камню, мы — лишь место манифестации имен, —

говорил поэт середины XVIII в. Мир Дард, хоть он и отвергал многие идеи Ибн ‘Араби²⁷.

Теория имен и именуемых также предполагает, что каждому человеку предначертана определенная форма веры. Видение верующего обусловлено той формой веры, которую он исповедует. Так, видение мусульманина отлично от видения христианина или иудея. Эта идея напоминает индуистский миф о пастушках — *гопи*, каждая из которых видела Кришну, своего возлюбленного, в том образе, в каком была способна его вообразить и который в некотором смысле принадлежал ей одной. Ибо имя и именуемое взаимозависимы, связаны посредством *unio sympathetica**.

Ибн 'Араби обычно восхваляют как защитника веротерпимости, и всякий, кто стремится подчеркнуть «мистический идеал терпимости» и индифферентность суфиев к внешним формам и ритуалам, охотно цитирует его стихи**:

Мое сердце стало способно принять любую форму:
оно и пастбище для газелей, и монастырь для христианских монахов,
и храм для идолов, и Кааба для ходящих вокруг паломников,
и скрижали Торы, и свиток Корана.
Я следую религии любви, и, какой бы путь ни избрали
верблюды любви, такова моя религия, моя вера²⁸.

Однако это утверждение, на первый взгляд свидетельствующее о веротерпимости Ибн 'Араби, говорит скорее о его высоком духовном уровне. «Форма Бога больше не является для него формой той или иной веры, исключающей всякую другую, но его собственной извечной формой, которую он встречает в конце своего *тавафа*²⁹. Это высочайшее самовосхваление, признание озарения, далеко выходящего за пределы обычного «озарения имен», а не призыв к терпимости, обращенный ко всем и каждому.

Примечательный аспект теорий Ибн 'Араби заслуживает особого упоминания: речь идет о роли, отводимой в них женскому началу. Поскольку существительное, обозначающее сущность, — *зат* — в арабском языке женского рода, Ибн 'Араби мог говорить о «созидательнице», тайне милосердного Бога, через которую Он манифестирует себя (см.: Приложение 2). Современные критики Ибн 'Араби называют такую интерпретацию — «парасексуальным символизмом, пропитывающим его мысль»³⁰. У Араби даже Адам, так сказать, «женствен», поскольку от него родилась Ева. И уж конечно, неподготовленный человек не может не смутиться, прочтя в заключительной главе *Фусус*,

* Союз сочувствия (*лат.*).

** Перев. И. М. Фильштинского. (См.: Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 32.)

посвященной Мухаммаду, печати пророков и святых, то место, где автор размышляет над хадисом Пророка: «Бог сделал дорогими для меня три вещи: ароматы, женщин и утешение моего сердца в молитве».

Один из столпов системы Ибн 'Араби — почитание Мухаммада, который в его теориях обретает роль Совершенного Человека. Мухаммад — целостная теофания Божественных имен, весь универсум в единстве, каким его видит Божественная сущность. Мухаммад — прототип и универсума, и человека; он подобен зеркалу, в котором универсум и человек видят друг друга. Совершенный Человек необходим Богу как медиум, посредством которого Он познается и манифестируется. Мухаммад «подобен зрачку в глазу человечества» (Commentary, 300, 117).

«Реальность Мухаммада», *хакика мухаммадийя*, включает в себе Божественное Слово, которое частично раскрывалось в различных пророках и посланниках, пока снова не достигало полноты в Пророке ислама. Один современный французский последователь Ибн 'Араби так изложил в сжатом виде теории своего учителя о профетологии, высказанные в *Рисалат ал-Ахадийя* («О Божественном единстве»):

В Абсолютном смысле Посланник — уже не Посланный, но сам Абсолют; в то же время он — вместилище, принимающее в себя излияние Абсолюта, Его дар. В той мере, в какой он обладает относительным бытием, он — неграмотный Пророк, воспринимающий свой аспект Посланного, Нисшедшего или Божественного откровения. В конечном счете Пророк есть активный посредник, благодаря которому мир получает высочайшее послание³¹.

Совершенный Человек — тот, кто реализовал в себе все возможности бытия; он, так сказать, образец для всех, ибо в действительности каждое существо призвано реализовать заложенные в нем возможности в соответствии с Божественным именем, его особым «господином» (*рабб*). Однако этого уровня достигают только пророки и святые. Представления Икбала о Совершенном Человеке, развившем свои индивидуальные способности до наивысшего расцвета, почерпнуты из этих теорий, а не из ницшеанской концепции сверхчеловека.

Хотя сам Ибн 'Араби мог и не настаивать на том, что создал какую-то систему, острый и холодный ум постоянно побуждал его систематизировать свой опыт и свои мысли. Влияние терминологии Ибн 'Араби на поздних суфиев скорее всего свидетельствует о том, что они восприняли его идеи как удобную систематизацию всего, что, с их точки зрения, составляло истинную сущность суфизма. Теософский мистицизм Ибн 'Араби, несомненно, привлекателен, поскольку дает ответы на большинство вопросов бытия и становления, творения и возвращения в изначальное состояние.

Эта система прямо противоположна учению традиционного ислама, как утверждает такой современный мусульманский мыслитель, как Фазлур Рахман, следуя трактовке влиятельного средневекового ханбалитского теолога Ибн Таймийи (ум. 1328)³²: «Вполне мистическая система, какой бы благочестивой и добродетельной она ни считала себя, по самой своей природе не может принимать всерьез объективную действительность нравственных норм»³³. Ибо подобная система предполагает, что добро и зло равно исходят от Бога и в той же мере, в какой Мухаммад — манифестация имени *ал-Хади*, «Ведущий верным путем», Сатана — манифестация имени *ал-Музилл*, «Сбивающий с пути». Во всем мире царит совершенный порядок — таково значение *рахма*, «милости».

Способствовала ли простая формула «единства бытия» упадку ислама (особенно в ее упрощенно сжатой и опасной версии *хама уст*, «все есть Он», не оставляющей места для тонких различий, сохранившихся у самого Ибн 'Араби)? Не был ли классический суфизм с его упором на *'амал*, «религиозную работу», «деятельность», полностью вытеснен *'ирфаном*, «гносисом», т. е. теософским знанием, изложенным в рафинированной системе? Ганс Генрих Шедер в своей будоражающей мысль статье о Совершенном Человеке, написанной в 1925 г., так определил различие мировоззрений Халладжа и Ибн 'Араби:

Ибн 'Араби заменил исполнение исламского откровения абсолютной любовной покорностью Богу, свойственной изначальному исламу и поднятой на уровень полной осознанности Халладжем, реализовавшим ее в своей жизни и в своем мученичестве, систематизацией *Weltdeutung* (объяснения мира), покорностью, предполагавшей уже не деятельное, а всего лишь «созерцательное» благочестие³⁴.

Сейчас можно глубже понять систему Ибн 'Араби, чем пятьдесят лет назад. Однако споры о его роли (позитивной или негативной), вероятно, никогда не кончатся, пока существуют два пути, ведущих к мистической цели: путь деятельности и покорности и путь созерцания и гносиса.

ИБН АЛ-ФАРИД, МИСТИЧЕСКИЙ ПОЭТ

Вошло в обычай упоминать имя Ибн 'Араби вместе с именем его современника Ибн ал-Фарида — сколь бы различны меж собой ни были эти два великих суфийских учителя XIII в.³⁵ Первый из них — силь-

ная личность, теософ родом из Испании — изливал свои знания и свой мистический опыт в немногочисленных стихотворениях и в почти неиссякаемом потоке прозаических сочинений. Второй — утонченный поэт и ученый из Каира уединенно жил на холме Му-каттам, потом провел пятнадцать лет в Хиджазе, после чего вернулся в родной город и умер там в 1235 г., за пять лет до кончины Ибн 'Араби в Дамаске.

Ибн ал-Фарид выразил свой мистический опыт в немногих арабских стихотворениях и поэмах исключительной красоты, написанных в стиле арабской классической поэзии; прозы он не писал. Рейнолд А. Николсон, один из лучших интерпретаторов творчества Ибн ал-Фарида, сказал о его поэзии: «Его стиль и язык более напоминают самые редкостные и прекрасные ювелирные изделия, выполненные рукой требовательного мастера, нежели первые плоды божественного вдохновения» (Nicholson, 167). Действительно, читая его сверхсложные стихи, трудно поверить, что они могли быть созданы в состоянии экстаза, как о том повествует традиция. И по форме, и по содержанию стихи эти совершенно арабские: в них проявляется свойственная арабам любовь к игре слов, каламбурам и уменьшительным формам; любовь к Абсолюту описывается в терминах, заимствованных из доисламской традиции, а возлюбленная выступает под именами героинь старой арабской поэзии (такими как Лайла или Салма).

Поэзия Ибн ал-Фарида привлекла интерес европейских арабистов уже с самого начала изучения Востока. За объяснение его в высшей степени усложненной мистической поэзии первыми взялись французские ориенталисты. В 1828 г. Гранжере де Лагранж опубликовал несколько его стихотворений. Далее последовали публикации знатока арабистики Сильвестра де Саси. Йозеф фон Хаммер-Пургшталь даже отважился стихами (как ему казалось) перевести на немецкий язык самую большую поэму Ибн ал-Фарида, *Та'ыййа*³⁶. Однако ему редко удавалось правильно уловить смысл арабского текста, и Николсон иронически замечает, что *Та'ыййу* «постигла беда: ее перевел Хаммер». В начале XX в. к этой поэме обратились итальянские ученые: И. ди Маттео в 1917 г. и К. Наллино в 1919-м. Литературную «междоусобицу», которая возникла в результате различия их интерпретаций, разрешил Николсон, написавший глубокую статью о творчестве Ибн ал-Фарида. Наконец, уже в 50-е годы сочинения этого мистика стали предметом исследования А. Дж. Арберри³⁷. Две поэмы из маленького *Дивана* Ибн ал-Фарида пользуются особой популярностью. Одна из них — *Хамриййа*, «Винная касыда», — гимн вину Божественной любви, которое утоляло жажду любящих еще до того, как был создан

виноград, т. е. в день Завета, и которое пьянит мир, исцеляет больных, дает прозрение слепым и слух глухим и ведет человека, подобно Северной Звезде, к извечной цели³⁸. Эта поэма, основанная на обычной для арабской и персидской поэзии символике, может быть понята и переведена без большого труда — в отличие от многих любовных стихотворений Ибн ал-Фарида, написанных сложным языком и изобилующих изысканной метафорикой. Временами Ибн ал-Фарид достигает такой проникновенности чувств и такой чистоты образов, что его стихи сразу трогают сердце читателя — как, например, следующий отрывок из поэмы с рифмой на *дж*:

Если даже Он скрывается от меня, я все равно вижу Его
каждой частью моего тела, в каждом прекрасном изящном
и радостном проявлении:
В напевах лютни и мелодичной свирели, когда они
соединяют свои голоса в звуках любовной песни,
В пастбищах, где пасутся в тени густых деревьев газели
прохладными вечерами и при верных лучах рассвета,
И в местах, где выпадает влага из туч на разноцветный
ковер, вытканый из цветов,
И в дуновениях легкого ветерка, доносящего до меня
в своем подоле на рассвете дня сладчайшие из ароматов,
И когда мои губы целуют уста чаши, всасывая маленькими
глотками благоухающую влагу в радостном довольстве.
Пусть Он Всегда будет со мной и пусть мне не доведется
знать, что значит быть на чужбине.
Ведь, когда мы вместе, душу мою нельзя ничем возмутить.
Ибо Его дом — мой дом, когда мой Возлюбленный
находится в нем, стоит только Ему показаться —
восхождение по изгибу горного хребта есть и мое восхождение!³⁹

Эти стихи, выражающие чувства любящего, постоянно вспоминающего о Возлюбленном, принадлежат к числу самых проникновенных в классической арабской поэзии и передают возвышенную романтическую атмосферу, несмотря на обилие в них риторических фигур.

Но наибольшее внимание ученые-ориенталисты, как и восточные комментаторы, уделяли так называемой *Та'ыййат ал-кубра* (т. е. Величайшая касыда с рифмой, оканчивающейся на *т*), — поэме, состоящей из 756 бейтов. Массиньон назвал ее «тяжелым гобеленом из золотой парчи», «своего рода *кисвой* для духовного паломничества»⁴⁰. Подобно тому как египетские паломники в Мекку брали с собой шитые золотом черные бархатные покрывала, чтобы повесить их над Каабой, египетский мистик предлагает духовным пилигри-

мам *кисву*, сотканную из слов и символов, вплетая в ее ткань и вышивая на ней изображения различных фаз мистической жизни, стоянок и стадий и в конце концов достигая, как выразился Луи Массиньон, «трансцендентной эстетики».

Поэт утверждал, что Пророк явился ему во сне и спросил о заглавии этой касыды; и когда Ибн ал-Фарид произнес нечто высокопарное, Пророк попросил его назвать ее просто *Назм ас-сулук*, «Порядок Пути», что он и сделал (Нафахат, 542). Иногда поэтическое вдохновение оказывалось сильнее логики и теории, поэтому вычленить различные части *Назм ас-сулук* — задача не из легких. Некоторые места поэмы особенно интересны для понимания мистической психологии. Таково, например, описание изменяющегося в момент экстаза восприятия:

Я знал наверняка, что мы — действительно Одно, но трезвость единения восстанавливала понимание разделенности,

И все мое существо превратилось в говорящий язык, в видящий глаз, в слышащее ухо и в хватающую руку.

Эта идея развивается и в следующих бейтах (580–588); она восходит к *хадису ан-навафил* (в котором Бог обещает своему любящему рабу стать глазом, которым тот видит, и ухом, которым он слышит), а также к опыту *зикра*, когда каждый член тела поминает Бога по-своему и части тела становятся, так сказать, взаимозаменяемы.

Один из наиболее вдохновляющих и часто цитируемых эпизодов *Та'ыййи* — описание теневого театра (Birge, 680–706):

И вот из-за таинственной завесы

Под всякими обличьями являются формы вещей,

Такие разные по своему виду...

Поэт-мистик воспринимает жизнь как спектакль теневого театра и в конце концов осознает, что:

Все, что ты видишь, — действия Единого, пребывающего в одиночестве, скрытого за непроницаемой завесой.

И стоит Ему приподнять завесу, ты не увидишь ничего, кроме Него, не останется больше сомнений, ибо все эти формы исчезают,

И ты, озаренный знанием благодаря Его свету, проникаешь в Его деяния во мраке ночи*.

Тот, кто движет куклами, остается невидим, но мистик знает: «Все, что ты видишь, — действия Единого».

* Перев. (Фильштинский 1991), с. 373.

Ибн ал-Фарид не первым использовал образ теневого театра. Подобные аллегории довольно часто встречаются и в персидской, и в турецкой мистической поэзии, поскольку воспринятый в Китае теневой театр стал популярной формой развлечения в восточных частях Халифата. В Багдаде им наслаждались еще в X в. В ранней персидской поэзии куклы часто именуются «китайскими». Но именно суфийские поэты увидели в театре теней образ Божественных действий в мире. За несколько десятилетий до того, как Ибн ал-Фарид написал свою *Та'иййу*, 'Аттар, однажды сравнивший звезды с куклами, а небо с завесой, сделал турецкого кукловода героем *Уштурнаме*. Кукловод проводит адепта сквозь семь завес и в конце концов ломает всех кукол. Люди обвиняют его (точно так же, как Омар Хайям обвинял гончара) в том, что он создает прекрасные вещи, а потом сам же разбивает их вдребезги и выбрасывает прочь, но кукловод объясняет: он разбивает кукол, чтобы освободить их от внешних форм и вернуть в «коробку единства», где нет различия между манифестациями разных атрибутов и имен (Уштурнаме, 131 и далее; Рисала, 42). Ближайшим источником образности Ибн ал-Фарида был, несомненно, его современник Ибн 'Араби, который описал игру теней в этом мире в трогательном эпизоде из *Футухат ал-маккиййа*. Об игре теней говорил и Руми, хотя он редко развивал этот образ столь детально, как Ибн 'Араби или Ибн ал-Фарид. Позднее мотив теневого театра перешел в персидскую и турецкую мистическую поэзию⁴¹. Тот же образ, только выраженный более сложным языком, разработанный посредством гораздо более сложной терминологии в Индии XVIII в., использовался как символ очевидной противоречивости существования в тварном мире:

Сейчас умные люди и традиционалисты знают: все эти куклы случайного существования — не более чем манифестация Деятельного Творца, который поступает по своей воле; вся красота форм мирских созданий есть не что иное, как открытие завесы: «И они желают только того, чего желает Он». Хвала Господу, хотя как добро, так и зло исходят от Него, все же зло есть зло, а добро есть добро, вор получает воздаяние за кражу, полицейский старается следить за порядком, и шнурок предназначения скрыт от взгляда всех: кукловод [скрыт] за завесой, видны только куклы⁴².

Так, в стихах о теневом театре, как и всюду в своей поэзии, Ибн ал-Фарид остается полностью в русле традиционной мистической образности средневекового ислама. Его поэзию часто трактовали как доказательство пантеистической интерпретации ислама. Однако не следует забывать (и это касается многих других мистических поэтов), что поэзию нельзя приравнивать к теоретическим рассуждениям о теологических проблемах. Когда Ибн ал-Фарид видит

во всем трансцендентное единство и в каждом движении своей жизни ощущает руку великого кукловода, который дарует куклам существование, а потом снова складывает их в темную коробку, он говорит об этом языком сердца, а не головы. Его любовные отношения с Богом, Возлюбленным, скрывающимся за прекрасными формами Салмы или Лайлы, носят личный характер; душа мистика, оставив позади какое бы то ни было проявление своеволия, достигает соответствия Божественной воле и таким образом, по выражению Николсона, становится «возлюбленной Бога».

РАЗВИТИЕ «МИСТИЦИЗМА ЕДИНСТВА»

ИБН 'АРАБИ

Идеи Ибн 'Араби быстро распространились по всему исламскому миру и привлекли бесчисленных последователей, главным образом в персо- и турецкоязычных регионах. Создается впечатление, что происшедшие в XIII в. колоссальные политические перемены, когда монголы опустошили большую часть Азии и проникли глубоко в Европу, разрушив давно установившийся порядок и разорив обширные области с высокоразвитыми культурами, вызвали не только в исламском мире, но и повсюду в Европе и Азии волну мистических умонастроений, резко контрастировавших с этими разрушительными тенденциями: создавалась мистическая поэзия, возникали мистические чувства и идеи, распространялась мистическая практика. Величайшие мистические писатели исламского мира появились в XIII в. — 'Аттар и Наджм ад-Дин Кубра; оба умерли ок. 1220 г.; их традиции продолжили ученики, такие как Наджм ад-Дин Дайа Рази. Наивысшим достижением персидской мистической поэзии стало творчество Джалал ад-Дина Руми; а в стране, где он провел большую часть своей жизни, в Анатолии, такие мистики как Садр ад-Дин Конави, распространяли идеи Ибн 'Араби⁴³. Позднее турецкий поэт Юнус Эмре впервые создал собственно турецкую мистическую поэзию. В Индии укрепились суфийские ордены; имена Му'ин ад-Дина Чишти, Баха' ад-Дина Закарийа Мультиани, Фарида Гандж-и Шакара, Низам ад-Дина Аулийа, Фахр ад-Дина 'Ираки и многих других свидетельствуют о духовных достижениях XIII в. В Египте тоже возникло несколько братств — таких как бадавиййа или шазилиййа. Мы перечислили только наиболее значительные мистические течения, существовавшие в то время, когда мусульманский мир, главным об-

разом в его центральной и восточной частях, в политической сфере пережил почти фатальную катастрофу.

Возможно, именно благодаря деятельности Ибн 'Араби и его последователей этот широко распространившийся мистицизм имел для выражения своих идей некую структуру — набор устоявшихся терминов и сравнительно простую теологию. Начиная с XIV в. даже те мистики, которые не приняли теорий Ибн 'Араби, были как бы заворожены его терминологией и очень свободно ею пользовались.

Популяризации главных идей великого учителя в значительной мере способствовали два небольших по объему теоретических сочинения: *Гулшан-и раз* Шабистари и *ал-Инсан ал-камил* Абд ал-Карима Джили.

В 1311 г. Шабистари, живший недалеко от Тебриза, написал поэму на персидском языке *Гулшан-и раз* «Цветник тайн», в форме ответов на пятнадцать вопросов, заданных ему другом-суфием⁴⁴. Эта поэма представляет собой самое доступное введение в суфийскую мысль периода после Ибн 'Араби. В ней идет речь о Совершенном Человеке, о стадиях духовного развития, о мистической терминологии и других вещах. Шабистари описывает Божественную красоту, которая скрывается за завесой в каждом атоме, ибо «Абсолют настолько открыто являет себя взгляду человека, что становится невидимым»⁴⁵. Мистики часто повторяли эту мысль; всеохватывающая близость Божественного слепит глаза — подобно тому как делается невидимым, «черным», не скрытый за завесой свет. По определению Шабистари, Совершенный Человек — тот, кто проходит двойной путь: сначала он спускается вниз, в мир феноменов, а потом поднимается вверх, к свету и Божественному единству. Эта идея играла центральную роль в мировоззрении большинства суфийских орденов. Она возникла еще до Ибн 'Араби и его адептов, но не была облечена в терминологию, делавшую ее понятной для среднего суфия. Мистики обычно переживали это движение как разделенное на сорок ступеней: двадцать ступеней ведут вниз от Первоинтеллекта на землю и двадцать составляют «дугу восхождения» к Совершенному Человеку. Эти — заимствованные из неоплатонической мысли — идеи стали настолько обычными в мистических братствах, что даже члены турецкого ордена бекташийя, чье учение не отличалось особой сложностью, в своих стихотворениях — *деврийе* — упоминали «путь исхода» и «путь возвращения домой» (Birge, 116).

Поэма Шабистари стала импульсом к распространению этих идей — особенно когда ее читали с прекрасным комментарием Лахиджи, составленным во второй половине XV в. Для иранских дервишей

из ордена ни‘матуллахи сочинение Шабистари «служило (и, возможно, все еще служит) традиционным пособием для всех тех мужчин и женщин, которые примыкают к братству, составляя своего рода “третий орден”»⁴⁶. Популярность этого сочинения на Востоке сделала его интересным и для западных ученых. Это была одна из первых суфийских книг, опубликованных на Западе: на немецкий язык ее перевел Хаммер-Пургшталь в 1838 г. (почти столь же неудачно, как и поэму Ибн ал-Фарида), а на английский в 1880 г. — Э. Уинфилд⁴⁷. Форма и содержание этого сочинения вдохновили Мухаммада Икбала на создание поэмы *Гулшан-и раз-и джадид*, «Новый цветник тайн», которая вышла в свет в 1927 г. В этой поэме Икбал развивает идеи Шабистари и предлагает собственные решения проблем Совершенного Человека (одной из центральных в его творчестве), Бога и судьбы.

Мистические теории Ибн ‘Араби попытался систематизировать Джили (ум. после 1408), потомок основателя братства кадирийяа, хотя сам и расходился с ним в некоторых вопросах⁴⁸. Рейнолд А. Николсон тщательно проанализировал книгу Джили *ал-Инсан ал-камил*, «Совершенный Человек». Джили подробно рассматривает разные уровни Божественных манифестаций и откровений — от плана сущности до плана атрибутов: уровень действий, уровень подобий, уровень чувственного восприятия и цветового видения, — выделяя, таким образом, различные уровни мистического откровения (*таджалли*). За озарением действий следует озарение имен, затем — озарение атрибутов, заканчивается же любой мистический опыт озарением сущности, доступным только для Совершенного Человека.

В подобного рода теориях концепция *таухида*, занимающая центральное место в суфизме и в исламе вообще, понимается как «уничтожение неведения нашей сущностной и неизменной тождественности с единственной Реальностью»⁴⁹. То есть *таухид* интерпретируется не как единство воли, но как снятие завес неведения. В этом состоит коренное отличие подхода Джили к проблеме Бога и мира от традиционного, хотя Джили и признает, что Господь остается Господом, а раб — рабом. Томление по Совершенному Человеку, теоретически объясненное в трудах Ибн ‘Араби и Джили, значительно старше самих этих теорий⁵⁰, о чем свидетельствует давняя традиция почитания Пророка. Представляется характерным, что Джалал ад-Дин Руми, младший современник Ибн ‘Араби, дважды использовал в своей поэзии сюжет о Диогене, искавшем «днем с огнем человека» (Мас-

* Имеется в виду светская организация, подчиняющаяся какому-либо религиозному братству.

нави, 5:2887; Шамс, 441). Руми, вероятно, не думал о воплощенной в этом идеальном человеке космической силе или возможном соотношении этого совершенного человеческого существа с гностическими концепциями Предвечного Человека (Urmensch). Читая его рассуждения, следует помнить, что суфии часто считали обычных людей чем-то «вроде животных» (*ка'ал-ан'ам*) — исходя из коранических изречений (напр., Коран 7:179) о тех, которые не слышат и не видят знаков Божественного могущества и милости. В отличие от них настоящий человек способен пережить видение Бога в Его творении.

Развитие подобных теорий могло привести к последствиям, нашедшим отражение в высказываниях некоторых персидских и турецких мистических поэтов, в чьем сознании ощущение всеобъемлющего единства сочеталось с претензией на то, что они сами достигли стоянки Совершенного Человека. Эта тенденция явственно проявилась в стихах Магриби и подобных ему иранских поэтов XV в. Мистик чувствует, что его личность заключает в себе весь универсум; он не только обладает космическим сознанием, но переживает опыт единения со всеми теми, кто существовал до него и существует одновременно с ним: с Моисеем и Фараоном, с Ионой и китом, с Халладжем и его судьей. Таково в основном и общее направление поздней народной мистической поэзии, побудившее интерпретаторов усматривать в ней всего лишь выражение неумеренного пантеизма.

Традиционные суфии говорили бы в этом случае о *куфр-и тарикат*, состоянии опьянения, в котором мистик больше не сознает ничего, кроме Бога, и воспринимает все как некое единство; но такое состояние — не последняя достижимая для него стадия. Классическое определение «опьянения» как состояния, предшествующего «второй трезвости», всегда признавалось верным, хотя большинство поздних суфиев останавливались в своем духовном развитии на «низшей» ступени.

Для суфийских поэтов весь мир был заполнен Богом — независимо от того, думали ли они об этом в теоретическом плане или нет. Выражение *хама уст*, «все есть Он», встречается уже в поэзии 'Аттара, даже до Ибн 'Араби (ср.: Мусибатнаме, 223). В конце XV в. Джами восклицал:

Ближний, и сподвижник, и сотоварищ — все Он.
В грубом одеянии нищего и в царских шелках — все Он.
В толпах разделенности и в уединении собранности,
Клянусь Богом, все — Он! Да, клянусь Богом, все — Он!⁵¹

Вера в то, что Бог манифестирует Себя в каждой видимой форме, толкала некоторых мистиков на странные, эксцентричные поступки. Они могли впасть в состояние экстаза, услышав завывание ветра или пение птицы (Лума', 495), могли ответить на блеяние овцы словами: «Я здесь, служу Тебе» (Шатхийат, 355). Они могли побеждать за верблюдом, в котором видели манифестацию Бога, или погладить змею, потому что «нет ничего, кроме Бога». В последнем случае шейх мудро предупреждал своего ученика, что таких вещей делать не следует, ибо в змее Бог являет себя под завесой гнева, а ученик еще слишком слаб, и приближение к этой божественной манифестации для него опасно (Нафахат, 261).

Ощущение вездесущности Бога, Его имманентности всему прекрасно выражено во многих стихах Джами, суммировавшего мистические чувства своих современников:

Иногда мы называем Тебя вином, иногда — чашей;
Иногда мы называем Тебя зерном, а иногда — ловушкой.
Нет буквы, кроме [букв] Твоего имени, на скрижали мира —
Каким же именем нам называть Тебя?⁵²

Два века спустя Дара Шикох высказал эту же мысль в своей мистической поэзии, изменив формулу «Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного» на слова;

Во имя Его, Кто не имеет имени,
Кто является под любым именем, каким ты Его назовешь.

Чувство сущностного единства Бога и человека, теоретически обоснованное Ибн 'Араби и его последователями, поэты выражали посредством различных символов. Они любили говорить об океане, о волнах, о пене и о капле, которые в каждый миг выглядят по-разному и тем не менее суть всегда одна и та же вода. По-видимому, впервые символ Божественного океана употребил Ниффари. Перед Ибн 'Араби Божественная сущность представляла в видениях как огромный зеленый океан, из которого возникают, подобно волнам, мимолетные формы, чтобы снова исчезнуть в бездонных глубинах⁵³. С ним соревновался Руми, во многих стихах которого тоже говорится о Божественном океане. Но этот образ был известен значительно раньше: всякий, кто размышлял о сходстве и различиях между Богом и миром и хотел проиллюстрировать их основополагающее единство и временное разделение, пользовался образом океана, который в психологическом плане столь совершенно символизирует томление отдельной личности по единству и самоуничтожению в целом⁵⁴. Поздняя поэзия изобилует образами океана. К ним прибегали даже те поэты, ко-

торые не приняли теории *вахдат ал-вуджуд* Ибн 'Араби. Они писали о капле, которая не исчезает в море, но превращается в драгоценную жемчужину (в восточном фольклоре жемчужины — это капли дождя, преимущественно апрельского дождя, «созревшие» внутри раковин жемчужниц). Капля становится жемчужиной лишь после того, как совершает путешествие из моря через облака, выпадая обратно, домой, каплей, преображенной в сокровище, которое не может жить без океана и все же отлично от него. Поэты, воспринимавшие Божественную сущность как динамичную любовь, говорили об океане любви, для которого интеллектуальное знание — всего лишь сухой берег. В океане кишат опасные чудища, аллигаторы и киты, которые угрожают любящей душе, или же он состоит из всепожирающего огня (Мантик, 222). В океане раскрываются величие Бога, Его могущество и красота.

Капля воды и океан оказались подходящей метафорой соотношения индивидуальной души и Божественного начала; но поэты находили и другие образы, символизирующие неразрешимый парадокс единства и множественности бытия. Например, мир уподоблялся осколкам зеркала, сделанным из одного и того же материала, но отражающим разные формы и краски (Nwya, 137). А одному малайскому суфию XVI в. подходящим символом показались шахматные фигуры, которые вырезаны из одного куска дерева (так даосы сравнивают Дао с необработанным брусом дерева) и все же сражаются друг с другом⁵⁵. Но еще задолго до него образ Бога — игрока в шахматы, неизъяснимыми ходами передвигающего фигуры так, что пешка может стать ферзем, широко использовался в Иране — что неудивительно для культуры, в которой шахматы с давних времен играли такую важную роль.

Образы шахмат и нардов (похожей на триктрак игры, в которой самая безнадежная ситуация называется *шаш-дар*, «шесть дверей», — это выражение использовалось суфиями как намек на тех, кто заточен в «шесть стен» тварного мира) все же предполагают различение «игрока» и «фигур». И действительно, в поэзии Джами такое различие сохраняется. Несмотря на то что Джами был большим почитателем Ибн 'Араби, по своим идеям он близок к школе накшбандиййа (см. гл. 8). Если строгие последователи Ибн 'Араби иногда говорят о взаимосвязи Бога и Его творения, то Джами утверждает:

Мы и Ты неотделимы друг от друга,

Но мы нуждаемся в Тебе, в то время как Ты не нуждаешься в нас⁵⁶.

Ибо «то, что заковано в сотворенные формы, нуждается в Абсолюте, но сам Абсолют независим от относительного». Несмотря

на это достаточно существенное отличие его взглядов от концепций Ибн 'Араби, Джами часто воспевал всеохватывающее единство бытия. Другие поэты редко воспринимали эти тонкие, хоть и решающие оттенки мысли и просто восхваляли в своих стихах сущностное единство, скрывающееся за многообразием форм: единство, в котором любящий, Возлюбленный и любовь — одно целое, поэтому слова «разделение» и «единство» теряют смысл.

Сана'и в поэме *Хадики* обращается к Богу со словами:

Неверность и вера — обе бредут по Твоему Пути, говоря:
«Он один, у Него нет сотоварища!»* (Хадикат, 60).

Он утверждает:

Истинная добродетель мужа — деяние свободного человека,
Независимо от того, связан он с мечетью или церковью
(Сана'и Диван, 1097).

Со временем эта точка зрения получила признание в суфийской среде. Ибо по мере того как суфии постигали (или думали, что постигают) Бога, они освобождались от своих религиозных предрассудков и начинали сознавать, что «пути Бога столь же многочисленны, как вдохи и выдохи человека». Они знали, что тот, кто вступил в пылающий океан любви, уже не может отличить ислам от неверия (Мантик, 222). Тем не менее формально они придерживались своей религии, так как считали ее последним по времени и наиболее исчерпывающим откровением Божественной истины. Даже те из них, кто трактовал ритуалы ислама в аллегорическом смысле, не отказывались от их соблюдения.

Хотя суфизм (и особенно теории *вахдат ал-вуджуд*), несомненно, способствовал стиранию граней между разными внешними формами религиозной жизни, поэтические сопоставления шейха с брахманом или Каабы с капищем идолопоклонников как контрастирующие манифестации единой истинной реальности скоро оостенели, стали «общим местом» — поэтому на основании их частого употребления не следует делать далеко идущих выводов. Эти образы выражают преобладание любви над законом, духа над буквой, однако ими охотно пользовались даже наиболее приверженные закону поэты, чтобы придать своим стихам особый аромат. Следует тщательно проводить различие между поэтическим языком и терминологией метафизических систем.

7. РОЗА И СОЛОВЕЙ. ПЕРСИДСКАЯ И ТУРЕЦКАЯ МИСТИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ

БЕССМЕРТНАЯ РОЗА

Один из вопросов, который часто возникает в связи с персидской лирической поэзией, состоит в том, как должна толковаться эта поэзия — как мистическая или как любовная¹. Сторонники чисто мистического толкования Хафиза столь же страстно отстаивают свою точку зрения, как и те, кто находит в его поэзии только чувственную любовь, реальное опьянение «дочерью виноградной лозы» и откровенный гедонизм. Надо сказать, что обе точки зрения равно неуместны.

Для персидской лирики типично, что определенные религиозные идеи, составляющие самую суть исламской теологии, определенные образы, заимствованные из Корана и пророческой традиции, или целые сентенции из Священного Писания и *хадисов* могут представлять в виде символов чисто эстетического характера. Таким образом, поэзия обеспечивает совершенно неограниченные возможности для создания новых связей между мирскими и сакральными идеями. Талантливый поэт может достичь совершенства в этой игре обоими уровнями и сделать так, что даже самое «земное» стихотворение обретет отчетливый «религиозный» оттенок. Профанация некоторых коранических слов может порой вызвать шок у западного читателя, однако при этом открываются совершенно удивительные горизонты. В произведениях великих мастеров поэзии персидской, турецкой и урду едва ли отыщешь хоть одну строку, которая не отражала бы в той или иной мере религиозную основу мусульманской культуры. Это можно сравнить с бассейном во дворе мечети, отражающим величие огромного строения,

красота которого лишь увеличивается благодаря волшебным эффектам ряби или зеленоватому оттенку зацветающего мелководья.

На самом деле бесполезно стремиться к полностью реалистической или полностью мистической интерпретации произведений Хафиза, Джами или 'Ираки — их двойственность преднамеренна, колебание между двумя уровнями поддерживается сознательно (иногда может появиться и третий уровень), а фактура стиха и оттенки значения слов способны меняться каждое мгновение, подобно тому как в зависимости от времени суток меняется цвет изразцов иранской мечети. Из персидской или турецкой поэзии невозможно извлечь какую-то мистическую систему; и точно так же нельзя принимать за чистую монету выражаемый в ней опыт. Опалесцирующая природа персидской поэзии породила на Западе множество ошибочных интерпретаций, поскольку никакой перевод не может отразить сложную игру блистательных символов, угадываемую за каждым словом, полустихом или стихом.

Никогда не обрела бы персидская поэзия своего особого очарования, если бы не суфийские теории — основание, на котором эта поэзия развивалась, — а напряжение между мирским и религиозным толкованием жизни разрешается в произведениях выдающихся мастеров этого искусства в совершенной гармонии духовного, физического и чувственного начал. Озаренный видением совершенной красоты, поэт, описывая свои любовные переживания, был способен создавать произведения, отражавшие это чудо в небольших сверкающих, преломляющих свет фрагментах, которые, будучи собраны воедино, могли воссоздать идею истинного сияния этой победоносной красоты.

Роза, зеркало, солнце и луна — что они значат?

Куда бы мы ни бросали взгляд, всегда это было Твое лицо², —

писал на урду поэт Мир, живший в конце XVIII в., один из сотен поэтов, которые испытали это невыразимое любовное чувство во всей полноте и воплотили его в образах розы и соловья.

Феномен мистической любви, который лежит в основе подобной поэзии, представляет собой один из самых удивительных аспектов суфизма: целью каждой мысли и каждого чувствования становится трансцендентный и абсолютный объект, т. е. любовь занимает абсолютно главенствующее место в помыслах и чувствах влюбленного. Духовная жизнь обретает столь глубокую интенсивность, столь тонченную изменчивость, что сама по себе становится искусством. Выражение этих возвышенных и по сути своей невыразимых мистических чувств и составляет содержание самых прекрасных произведе-

ний о любви, созданных на персидском языке. Иногда объектом столь изысканной и глубокой любви может стать и человеческое существо, в котором как бы отражается полнота Божественной красоты и торжество ее сияния. Именно это мироощущение и порождает феномен персидской любовно-мистической поэзии.

Эти соображения кажутся очень далекими от любовного мистицизма ранних суфиев, которые никогда не принимали человеческого посредничества в любовном чувстве, но сосредоточивались исключительно на любви Божественной. Они сознавали, что появление человека как объекта любви ведет к более чем сомнительным последствиям, угрожает осквернением чистоты чувств (Шатхийат, 347). Хорошо известно, что общество «безбородых» юношей представляло для мистиков слишком сильное искушение. Поскольку женский элемент был в большой степени исключен из тогдашней общественной жизни, они направляли свое обожание на молодых людей, учеников или чужеземцев — сочинения аббасидского периода изобилуют любовными историями такого рода. Привлекательный четырнадцатилетний мальчик, «сияющий, будто полная луна», вскоре становится идеалом человеческой красоты и часто воспевается в этом качестве в поздней персидской и турецкой поэзии. Недовольство подобными тенденциями в суфийских кругах подтверждает, что многим суфиям не удавалось держать под контролем свои чувства. В конце IX в. Харраз даже видел во сне, что Сатана радостно похвалялся, будто у него наконец появилась ловушка для суфиев — «любовь к безбородым» (Рисала, 9)³. Это чувство опасности ни в коей мере не было присуще одному лишь Харразу. Худжвири посвящает солидный пассаж практике *назар ила-лахдас*, «созерцания юношей»:

Созерцание юношей и присоединение к ним запрещено, и всякий, кто говорит, будто это дозволено, — неверный. Предания, на которые ссылаются в этом случае, пустые и глупые. Мне встречались невежественные люди, подозревавшие всех суфиев в преступном поведении такого рода и потому взиравшие на них с отвращением; но я заметил, что некоторые суфии действительно сделали это чуть ли не правилом религии. Однако все суфийские шейхи признают порочность такого поведения; те же, кому оно свойственно, — приверженцы воплощения (*хулулийат*), да покарает их Господь, — превратились в язву на святости людей божьих и прочих стремящихся к суфизму (Кашф, 549).

Хадисы, которые упомянул здесь Худжвири, сообщают, что Мухаммад созерцал своего Господа «в самой прекрасной форме» и что он видел Гавриила в образе Дахии ал-Калби, привлекательного юно-

ши из Мекки. Другой хадис, согласно которому существуют три вещи, приятные для созерцания: зелень, красивое лицо и бегущая вода, — не выходит за пределы совершенно естественного восхищения красотой. Однако приписываемый хадис, в котором Мухаммад свидетельствует: «Я видел Господа в образе красивого юноши, в шапке набекрень», — вызывал недоверие в ортодоксальных кругах. Тем не менее именно он оказал сильное влияние на персидских поэтов: выражение *кадж-кулах*, «шапка набекрень», можно найти уже в лирике 'Аттара ('Аттар Диван, 26), в поэтических описаниях или обращениях к возлюбленной, а в поздней лирике иранских и индийских поэтов оно становится общим местом. *Назар*, «созерцание», превращается в один из центральных моментов мистического любовного переживания. Мистик, всецело поглощенный своей любовью, созерцает в реальной возлюбленной только совершенную манифестацию Божественной красоты, которая так же далека от него, как Сам Бог. Гисудараз говорит:

Ты смотришь на красавицу и видишь ее внешний облик и стать,
В то время как я не вижу ничего, кроме красоты и искусства
Создателя⁴.

Несмотря на то что Бог бесподобен и никто не подобен Ему (*мисл*), в этом мире у Него есть *мисал*, «образ». Об этом пишет Лахиджи в своем популярном комментарии на поэму Шабистари *Гушан-и раз* (Corbin, 178).

Термин *шахид*, «свидетель», употребляется в отношении прекрасного объекта любви, который представляет собой истинное свидетельство Божественной красоты (Ritter, 549). Глядя на него, наблюдая за ним со стороны, суфий может впасть в истинный религиозный экстаз, а созерцание его лица есть богослужение. Там, где красота являет себя, с необходимостью возникает любовь. Красота и любовь взаимозависимы, вечной теме *хусн-у-ишк*, «красоты и любви», посвящено множество произведений в персидской, урду и турецкой литературе. Как пишет один поздний индоперсидский поэт:

Там, где есть кумир,
Уже сотворен и брахман (Армаган, 258).

В персидской поэзии возлюбленную обычно именуют «кумиром», достойным поклонения, чувственным образом Божественного, которое скрыто от взоров именно по причине своего нестерпимого блеска. Красота утрачивает смысл, если нет созерцающей ее любви, — здесь уместно еще раз вспомнить концепцию Бога как сокрытого сокровища, которое пожелало быть познанным. Сокровище красоты

(ибо «Бог прекрасен и любит красоту») являет себя ради того, чтобы зажечь любовь в человеческом сердце.

Великие учителя любовного мистицизма, такие как Ахмад Газали, Джалал ад-Дин Руми и Фахр ад-Дин Ираки, рассматривали земную любовь как педагогический опыт, как упражнение в повиновении Богу, поскольку земная возлюбленная, подобно Богу, требует абсолютного повиновения. «Когда душа воспитана земной любовью и утвердилась в сокровенной тайне любви, а сердце закалено любовным огнем против сатанинских и низменных побуждений, тогда душа, которая берет верх над злом, под воздействием ударов яростной любовной страсти становится *душой умиротворенной*» (Абхар, 203), — говорит Бакли в своей книге о любви. Руми сравнивает земную любовь с деревянным мечом, который герой дает своему ребенку» (Шамс, 27), чтобы ребенок овладел техникой боя.

Влюбленный и возлюбленная немислимы друг без друга — действия влюбленного целиком состоят из *нийаз*, «просьб и вымаливания [любви]», тогда как возлюбленная вся сотворена из *наз*, «кокетства», за этой противоположностью скрывается единство любви. Концепция красоты, статичная по своей сути, полностью теряет смысл без восхищения и любви; возлюбленный нуждается во влюбленном, чтобы достичь полного совершенства. Типичным примером такого рода любви является история Махмуда и Айаза; она, в частности, показывает, как иранские поэты использовали исторические факты для демонстрации вечных истин. Махмуд из Газны, воинственный афганский султан (ум. 1030), прославившийся в истории завоеванием Северо-Западной Индии, благодаря своей страсти к рабу Айазу стал в литературной традиции эталоном влюбленного⁵. Полная покорность тюркского военачальника Айаза, для которого существовал только Махмуд, повлекла за собой совершенную любовь султана, который, претерпев удивительную трансформацию, превратился в «раба своего раба». Айаз — символ любящей души. Однажды птица Хума пролетала над войском Махмуда, и все устремились туда, куда могла упасть ее тень, потому что, согласно персидским легендам, человеку, на которого упала ее тень, суждено стать царем. Только Айаз бросился к Махмуду, чтобы оказаться в его тени (Мусибатнаме, 176), ибо там было его истинное царство; он повел себя как всякий истинно верующий, который взыскует славы и власти не у сотворенного существа, а только у вечно благого возлюбленного Господа⁶.

Другой образец истинно влюбленного — Маджнун, герой старинной арабской легенды, потерявший разум из-за своей любви к Лайле. Эта девушка, не бывшая даже особенной красавицей, для него стала воплощением красоты и потому, согласно интерпрета-

ции суфийских поэтов, оказалась манифестацией Божественной красоты, увиденной глазами любви.

Именно в таком мире глубокой духовной страсти и развивалась персидская поэзия. Когда Рузбихан Бакли утверждает, что любовь к человеческому существу — это лестница, ведущая к любви к Всеблагому (Абхар, 183; Шатхийат, 571), он имеет в виду классическое арабское высказывание, согласно которому метафора есть мост к реальности. В персидской традиции человеческая любовь обычно именуется *'ишк-и маджази*, «любовь метафорическая». Джамии объясняет это следующим образом: «Созерцая во многих душах черты Божественной красоты и отделяя в каждой из них то, что она приобрела в миру, влюбленный поднимается к высшей красоте, к любви и познанию Божества, по ступеням лестницы сотворенных душ»⁷.

Непрезойденным учителем любви и страстного преклонения (в высшем смысле этого слова) был, несомненно, Джалал ад-Дин Руми, о чьих произведениях речь пойдет дальше. Для него, как и для многих его предшественников и последователей, любовь была силой, заключенной во всем, действующей повсюду и направляющей все сущее к единению. В своем *Рисала фи-л-'ишк*, «Трактате о любви», Авиценна тоже выражал идеи подобного рода, а такие поэты как романтический Низами описывали магнетическую силу подобной любви:

Если бы магнит не был любящим, как мог бы он с такой
 страстной силой притягивать железо?
 И если бы не было любви, соломинка не искала бы янтарь.

В великом гимне любви, в поэме *Хосров и Ширин*, из которой взяты эти строки, Низами утверждает: «У небес нет *михраба* помимо любви». Космологическую роль любви подчеркивал и Руми: для него любовь подобна океану, небеса над которым — только пена, волнующаяся, подобно Зулейхе в ее любви к Иосифу; вращение небесных сфер вызвано волнами любви, ведь если бы ее не было, мир обратился бы в лед (Маснави, 5:3854–3858).

Если бы небо не было влюблено, в его груди не было бы чистоты,
 И если бы солнце не было влюблено, в его красоте не было бы света,
 И если земля и горы не были бы влюбленными, травы бы
 не вырастали на их груди (Шамс, 2674).

Только ради влюбленных вздымаются небеса и вращаются сферы, а не ради булочника и кузнеца, не ради судьи и аптекаря (Шамс, 1158).

Более, чем другие поэты, Руми подчеркивал динамический характер любви: она заставляет океан закипать, подобно воде в котле (Маснави, 5:2735); этот образ встречается постоянно. Любовь — это сила,

которая все изменяет к лучшему, все очищает и всему дает движущий импульс:

От любви горечь стала сладостью, от любви медь стала золотом,
От любви муть [в вине] обрела прозрачность, от любви боль стала
лекарством.

От любви оживает мертвый, от любви цари становятся рабами
(Маснави, 2:1529–1531).

Ведь любовь превращает мертвое вещество хлеба в душу, а потом делает бrenную душу вечной (Маснави, 5:2014). Это яд, но —

Я не знал напитка слаще этого яда,
Я не знал здоровья, более желанного, чем эта болезнь
(Маснави, 6:4599).

Любовь — всесжигающий огонь. Прежде всего она сжигает «стоянку терпения»: «Терпение мое умерло в ту ночь, когда родилась любовь» (Маснави, 6:4161). А бедный влюбленный в руке любви — как «котенок в сумке: он то взлетает вверх, то падает вниз» (Маснави, 6:908).

Охваченный этой любовью, которая манифестирует Божественную красоту, равно как и Его мощь, ибо она восхитительна и ужасна, убийственна и живительна одновременно, мистик воспринимает любовь как «пламя, которое сжигает все, кроме Возлюбленной» (Нафхат, 408). Это классическое определение любви, ведущей к истинному *таухиду*, уничтожающей и поглощающей все, что не есть Бог, выражается поэтическим языком, который впоследствии переняли практически все мусульманские поэты, писавшие на персидском, турецком или урду. Например, символизм огня, в таком обилии представленный в произведениях Галиба, поэта XIX в., писавшего на урду, уходит корнями в эту концепцию абсолютной любви.

Только с учетом опыта подобной любви могут быть поняты некоторые удивительные произведения ранних персидских мистиков⁸. Трое из них завоевали популярность главным образом благодаря своим теориям любви и искусной интерпретации мистических состояний. Речь идет об Ахмаде Газали (ум. 1126), его ученике 'Айн ал-Кудате Хамадани (казнен 1132) и Рузбихане Бакли из Шираза (ум. 1209).

Нет сомнения в том, что учение Абу Хамида ал-Газали, великого обновителя религиозных наук, отвечало чаяниям простых мусульман и именно Газали во многом обязано сложившееся в позднем Средневековье умеренно-мистическое мировоззрение мусульманского общества, но он не идет ни в какое сравнение (ни по глубине опыта, ни по красоте языка) со своим младшим братом Ахмадом. Да и сам «мусульманский интеллект» Абу Хамид, как известно, признавал

превосходство своего брата на Пути любви. Ахмад Газали успешно занимался проповеднической деятельностью и был духовным руководителем учеников, распространявших его учение; некоторые последователи его мистического направления стали заметными личностями в суфийских братствах. Однако традиционалисты, шокированные его взглядами, оправдывавшими Сатану, и его любовными теориями, относились к нему крайне неодобрительно, а один из его сотоварищей, не сдержавшись, назвал его «одним из чудес Господних во вранье, тем, кто своими проповедями добился доступа к мирским благам»⁹.

Ахмад создал ряд мистических трактатов, в том числе один посвященный проблеме *сама*¹⁰; но даже если бы он написал только маленький трактат под названием *Саваних*, «Афоризмы любви», этого было бы достаточно, чтобы признать его величайшим мистиком мусульманского мира¹⁰. В коротких пассажах этого произведения, перемежаемых стихами, он предстает как учитель целомудренной любви, который помещает между собой и прекрасной возлюбленной розу и созерцает то розу, то возлюбленную. *Саваних* написан по-персидски стилем, который на первый взгляд кажется простым и непритязательным. Однако язык Газали достигает такой утонченности, слова и выражения подобраны так изысканно, что всякая попытка воспроизвести этот текст на каком-либо западном языке, сохранив его аромат, будет тщетной. Автор говорит о тайной взаимосвязи между влюбленным и возлюбленной, которые подобно двум зеркалам отражают друг друга, погружены в созерцание друг друга, и поэтому каждый из них есть нечто «большее, чем он сам». Ахмад касается таких сокровенных тем, как секрет любовного страдания, надежда в безнадежности, необъяснимое очарование. Вечная тема взаимодействия красоты и любви звучит постоянной нотой в изящной мелодии этой небольшой книжечки, которую следовало бы читать вслух, чтобы в полной мере насладиться мягкими модуляциями ее ритма. Ее слова о возлюбленном, возлюбленной и любви заслуживают, чтобы над ними размышляли снова и снова; каждый раз, перечитывая их, мы обнаруживаем что-то новое, мы как бы снимаем покровы со смысла и под ними снова находим другие покровы, иных цветов.

Именно по духовной цепочке Ахмада Газали передавался *хадис кудси*, повествовавший о том, как Бог ответил на вопрос одного суфия, в чем состоит смысл творения и какая в нем заложена мудрость. В ответ суфий услышал: «Мудрость Моего сотворения тебя заключается в том, чтобы узреть Мой образ в зеркале твоего духа и любовь ко Мне в твоём сердце» (Нафахат, 370).

Саваних стал источником вдохновения для любимого ученика Ахмада Газали 'Айн ал-Кудата Хамадани, создавшего *Тамхидат*¹¹.

Несмотря на утонченность языка эта книга оказалась более доступной для понимания, чем *Саваних*, и часто переписывалась. 'Айн ал-Кудат сумел еще более талантливо, чем его учитель, выразить поэтическим языком самые глубокие и серьезные мысли. Благодаря своей доступности *Тамхидат* обрел широкую известность в мусульманском мире — в конце XIII в. он становится одной из любимых книг делийских суфиев, принадлежавших к чиштийскому братству. Около 1400 г. Гисудараз, южно-индийский святой из этого братства, написал на нее комментарии. Впоследствии святой из Биджапура Миран Хусайн Шах (ум. 1669) перевел *Тамхидат* на дакхни урду — диалект, который только еще начинал свое становление как литературный язык.

Как и его учитель, 'Айн ал-Кудат был снедаем пламенной божественной страстью. Джами сказал: «Только немногие способны так раскрыть истинные сущности и объяснить их тончайшие нюансы, как умел он; и в нем было явлено чудо убийства и воскрешения» (Нафахат, 414–415). Тем не менее талантливый молодой человек был заключен в багдадскую тюрьму по обвинению в ереси и казнен в 1132 г. — в самом расцвете юности. Его апология, написанная на арабском языке, как и некоторые другие труды, показывает, что он не признавал себя виновным в тех еретических взглядах, какие ортодоксы усматривали в его чрезвычайно индивидуальной трактовке суфизма. Напротив, он был убежден, что строго следует догматам ислама¹². Поэтому есть основание подозревать, что его преждевременная смерть явилась следствием чьей-то зависти или мести.

Третье имя в ряду имен великих иранских мистиков любви — Рузбихан Бакли, умерший в преклонном возрасте в 1209 г. в своем родном городе Ширазе.

Тот старец из Шираза, знаменитый Рузбихан,
с кем никто на всей земле не мог сравниться
в чистоте и истинной вере, драгоценность,
вставленная в перстень святых,
человек, духовно премудрый, жизнь всего мира,
он был царем всех влюбленных и гностиков,
руководителем всякого сердца, которое достигло
его улаждающей дух чарующей красоты,¹³ —

такую поэтическую характеристику дал ему Ираки, еще один великий влюбленный в историю суфизма.

Многочисленные труды Рузбихана не просто служат важными источниками по теории мистической любви; его *Шарх-и шатхийат* дает нам ключ к пониманию теопатических высказываний ранних мистиков. Эти парадоксы, которые всегда были камнем преткнове-

ния не только для традиционалистов, но даже и для умеренных суфиев, во многих случаях не поддаются рациональному объяснению и могут быть поняты только теми, кто сам способен достигнуть того духовного состояния, какое пережил мистик — автор высказывания. В центре внимания Бакли — речения и писания Халладжа, а потому его *Шарх* является незаменимым источником для понимания Халладжевой мысли. Интерпретации Рузбихана несомненно верны, поскольку ширазский суфий всегда с почтением относились к убиенному багдадскому мистику. Ибн Хафиф Ширази (ум. 982) был одним из немногих почитателей Халладжа, который остался верен ему и после его смерти, и Рузбихан причислял себя именно к этой традиции¹⁴.

Исполненный любви и тоски, Бакли оплакивает утрату суфизмом былого величия и, взывая к разнообразным космическим силам, перечисляет знаменитых наставников на Пути, пока не доходит до восхваления того, с кого начинается любая мистическая цепочка, — Ахмада Хашими, т. е. пророка Мухаммада.

О время, порождающее несчастья! Где крик
Шибли? Где призыв Хусри?
О эпоха [или: полдень] мира! Где пение
Абу-л-Хасана Нури? Где воздыхание Абу Хамзы Суфи?
О сень небес! Где времена Сумнуна, и любовь Зу-н-Нуна,
и сетования Сумнуна, и жалобы Бахлула?
О ковер земли! Где стойкость Джунайда и мистический
союз Рувайма?
О прозрачная зелень воды! Где мелодии Суббухи
и хлопанье в ладоши Абу Амра Зудждаджи?
И танец Абу-л-Хусайна Сирвани?
О солнечный свет! Где дыхание Каттани и пылкая страсть
Насрабади?
О сфера Сатурна! Где царство *таухида* Байазиды Бистами?
О полумесяц небес! Где беспокойство Васити, где
изящество Йусуфа ибн Хусайна?
О ключья облаков в небесах! Где стенания Абу Мазахим-и
Ширази? Где многоцветье Джа'фар-и Хадда?
О цвет Сатурна, о позор Венеры, о письмена разума!
Где пролитие крови Хусайна ибн Мансура Халладжа с его
«Я есмь Истина»?
Где гордое шествие одинокого мудреца в чуждых
оковах к месту казни — в толпе врагов и друзей?
О время и пространство! Почему лишены вы красоты
Шейха Абдаллаха ибн Хафифа? (Шатхият, 377–378.)

Что же производит столь глубокое впечатление на читателей Рузбихана в его комментариях на *Шатхийат* и в его *Абхар ал-‘ашикин* («Жасмин верных в любви», как перевел это название Анри Корбен)? Главным образом — его стиль, который временами так же труден для перевода, как и стиль Ахмада Газали, и которому присуща даже еще более глубокая и сильная инструментовка. Это уже не схоластический язык ранних суфийских мыслителей, разрабатывавших классификацию степеней и стоянок, хотя и Бакли несомненно знал соответствующие теории и техническую терминологию. Это язык, отшлифованный персидскими поэтами XI–XII вв., наполненный соловьями и розами, гибкий и колоритный. Кто еще мог сказать о любви такими словами: «Смотри внимательно, ибо сердце — базарная площадь Его любви, и здесь роза Адама на стебле Любви несет отблеск (*таджалли*) Его Розы. Когда дух-соловей опьяняется ароматом этой розы, он слышит слухом души пение птицы *Аласт* (“Не Господь ли я ваш?”) среди фонтанов предвечности» (*Шатхийат*, 396). Кто еще может пригласить возлюбленную, которой посвящен «Жасмин», в свое сердце, чтобы она увидела проявление чистой любви в розовых лепестках его души, где тысячи соловьев опалили крылья своих домогательств в огне любви (*Абхар*, 47)? Божественная красота открывается в красоте человеческого существа:

Созерцание мироздания — *кибла* аскетов,
Созерцание Адама — *кибла* влюбленных (*Абхар*, 79).

Эта любовь абсолютно чиста, в ней нет ни желания, ни даже надежды на то, чтобы прикоснуться к одеянию возлюбленной: «Сурьмой для глаз влюбленных, путешествующих в Реальности, служит пыль из деревни Божественного Закона» (*Абхар*, 112).

Рузбихан находит в Коране доводы в пользу столь законопослушной и целомудренной любви. Разве не сказал Бог: «Мы расскажем тебе лучшим повествованием»? А речь шла о влюбленной и возлюбленном, о Йусуфе и Зулейхе, о целомудренной и потому законной любви, как явствует из суры 12 (см. *Абхар*, 19). А раз так, он мог чувствовать, что в день Первоначального Договора его «душа улетела в мир Божественной любви на крыльях любви человеческой» (*Абхар*, 4.)

Именно Рузбихан Бакли придавал большое значение пророческому хадису, согласно которому Мухаммад назвал алую розу манифестацией Божественной славы (*Шатхийат*, 265). Таким образом, он придал розе, любимой поэтами всего мира, значение религиозного опыта. Его видения Бога были видениями облаков из роз, а само Божественное присутствие блистало как дивная красная роза. Посколь-

ку этот цветок наиболее совершенным образом являет в себе красоту и славу, соловей, символ тоскующей души, обречен вечно любить его, а бесчисленные соловьи и розы персидской и турецкой поэзии принимают на себя, независимо от намерений авторов, метафизическую коннотацию души-птицы и божественной розы.

Рузбихан впадает в экстаз, когда говорит о своем опыте, о своих страданиях, о своем стремлении к красоте. Тема его медитаций — *ил-тибас*, сокрытие предвечной красоты в сотворенных формах. Верный суфийским традициям, он видит в любви попытку еще раз преодолеть ограничения земного бытия, чтобы достичь состояния истинного *таухида*, каким он был в день Договора. Корбен, исследуя мистические полеты Рузбихана, показал, что у последнего переход от земной любви к любви трансцендентной и, следовательно, к истинному *таухиду* ведет к метаморфозе субъекта: влюбленный в конце концов превращается в чистую любовь; он достигает состояния, в котором влюбленный и возлюбленная составляют одно целое и в котором поэтому устами влюбленного может говорить возлюбленная (Шатхийат, 57). Более пяти веков спустя та же мысль о трансформации любящей души в чистую любовь была выражена в отдаленном уголке исламского мира, в Синде, поэтом Шахом Абдул Латифом. Его героиня, оказавшаяся в пустыне в поисках возлюбленного, заблудившись там, оплакивает свою тоску и страсть. Но поэт понимает:

О глас в пустыне, подобный голосу плачущей куропатки,
плач из водных глубин — это вздох самой любви.
О глас в пустыне, подобный звуку скрипки,
Это песнь самой любви, — только непосвященные
принимают ее за женскую песню¹⁵.

Тайна превращения целомудренной земной любви в любовь Божественную остается одной из ведущих тем великой поэзии Ирана и сопредельных стран, и влюбленный понимает:

Все есть возлюбленная, а влюбленный — лишь завеса,
Возлюбленная живет, тогда как влюбленный мертв (Маснави, 1:30).

Двуплановость любовного опыта, возникшая в мистической теории и практике, привела к тому, что мистики обратились к символизму земной страсти, а немистические поэты стали широко использовать мистическую терминологию. Истинные, чистые мистики зачастую пытались истолковать символику земной любви и вина в исключительно аллегорическом смысле, даже Ибн 'Араби прибегал к этому приему в толковании собственного трактата *Тарджуман ал-ашвак*. Эта тенденция еще усилилась в поздней поэзии на персидском,

турецком и урду, и мистики исписывали многие страницы, интерпретируя даже простейшие слова в мистическом смысле. Достаточно бросить взгляд на список, составленный Мухсином Файзом Кашани, персидским автором XVII в., чтобы проиллюстрировать эту тенденцию:

Рух (лицо, щека): проявление Божественной красоты в атрибутах благодати, например — Благодатный, Милосердный, Животворный, Ведущий, Щедрый, Свет, Божественная реальность.

Зулф (локон): проявление Божественного величия в атрибутах Всомгущества, например — Удерживающий, Хватающий... [и другие] феномены, подобные завесе, скрывающей Божественную реальность.

Харабат (питейный дом): чистое Единство, недифференцированное и не поддающееся определению¹⁶.

Другие поэты прибегали к еще более абстрактным приемам создания аллегорий, отчего прелесть какого-нибудь четверостишия совершенно тонула в нагромождениях терминологии, ведущей свое происхождение от Ибн 'Араби. Вряд ли великие наставники мистической любви, вроде Рузбихана Бакли, так уж одобряли эти преувеличенные «мистические» объяснения; они-то хорошо знали, что слово само по себе напоминает веер, способный одновременно и скрывать, и открывать истину.

ПАЛОМНИЧЕСТВО ПТИЦ. САНА'И И 'АТТАР

По-видимому, персидская мистическая поэзия, в особенности дидактическая мистическая поэзия, берет начало в восточной части Ирана. Одним из ранних ее центров был Герат, откуда Абдаллах Ансари возвестил своим *Мунаджатом* о начале нового периода в развитии персидской религиозной литературы. Эти краткие молитвословия остались непревзойденными в молитвенной литературе благодаря стилистической простоте, легкости и плавности ритма текстов, предназначенных для долгих медитаций. Е. Э. Бертельс проследил развитие суфийской дидактической поэзии¹⁷, к ранним этапам становления которой относится ряд произведений Ансари. Однако первым классиком этой поэзии стал — спустя полвека — соотечественник Ансари Абу-л-Маджд Мадждуд Сана'и (ум. ок. 1131)¹⁸. Сана'и начал свой путь в Газне как придворный поэт поздних Газневидов с создания мастерски отточенных и искусных *касыд*. Он посетил некоторые места в Хорасане, наиболее значительными

из которых были Балх и Сарахс. Впоследствии он обратился к мистической или, скорее, аскетической поэзии. Хотя существует весьма изящное предание о внезапном раскаянии Сана'и, истинные причины перемен в его мировоззрении пока неясны. В одной из своих газелей он говорит:

Раньше я писал книги с великим усердием и тщанием,
Но в конце концов сломал свое перо в полном замешательстве
(Сана'и Диван, 801).

Главное произведение Сана'и, заложившее основы дидактической мистической поэзии, — *маснави*, поэма, написанная рифмующимися полустушиями. *Маснави* получило развитие в Иране как форма эпической поэзии с довольно ограниченным набором коротких метров. Речь идет о книге *Хадикат ал-хакика*, «Сад истины», которая хранит следы пребывания Сана'и придворным поэтом: она посвящена султану Бахрамшаху, восхваление которого занимает всю десятую главу. Западные ученые обычно считают *Хадику* довольно утомительным чтением, и в самом деле, ей недостает легкой утонченности многих поздних мистических поэм. Книга эта, написанная несколько скачущим метром, делится на десять глав, которые в большинстве случаев рассматривают различные аспекты мистической и обыденной жизни. Временами стиль *Хадики* отличается некоторой сухостью, но зато она содержит ряд знаменитых историй, которые имели хождение в суфийских кругах в начале XII в. и, вероятно, могли быть заимствованы частично из *Рисала* Кушайри, частично из *Ихйа' 'улум ад-дин* Газали, обе книги были известны автору. Эпизоды из жизни ранних суфиев и размышления над мистическими речениями позволяют нам составить представление о том, какие именно аспекты традиции были живы во времена Сана'и в восточных пределах мусульманского мира.

Постепенно читатель начинает испытывать удовольствие от того, как Сана'и преподносит свои мысли о Боге, мире, благочестии и ложном суфизме, — он рассказывает об этом в обыденной манере, не раздумывая включает в повествование истории и образы явно не мистического, а порой и просто непристойного свойства. То же можно сказать и о меньших по объему *маснави* Сана'и, например о сатирическом сочинении *Карнама-и Балх*, «Хроники Балха», весьма грубом по тону. Тем не менее некоторые выражения из поэмы были почти дословно повторены одним из наиболее знаменитых духовных последователей Сана'и — Джалал ад-Дином Руми, который был родом из Балха. Кстати, средневековые хри-

стианские мистики и теологи также прибегали к весьма прямолинейным и несдержанным выражениям, и когда излагали свои идеи, и когда обрушивались на врагов истинной религии. В целом образность Сана'и ясна и откровенна (за исключением тех случаев, когда он сознательно прибегает к высоким риторическим приемам); она не такая отработанная и многосмысленная, как в языке поздних мистиков, зато захватывает читателя своей простотой, которая хорошо соответствует его излюбленным темам. В более позднее время *Хадики* стала образцом для всех *маснави* с мистико-дидактической направленностью.

Западные востоковеды больше восхищались лирикой Сана'и, нежели *Хадики*; его лирические произведения в основном непринужденны, свежи и чувственны. К тому же он впервые обратился к жанровой форме *газели* для выражения мистической мысли. Одно из лучших стихотворений его *Дивана* — «Жалоба Сатаны»; в нем торжественность языка достигает высот, необычных даже для персидской мистической поэзии. Среди его *касыд* следует упомянуть ряд искусно написанных панегириков, посвященных Пророку, а также прелестное «Богослужение птиц», в котором каждая птица славит Бога на свой особый лад (Сана'и *Диван*, 30–35).

Среди более мелких *маснави* Сана'и выделяется *Сайр ал-'ибад ила'л-ма'ад*, «Путешествие рабов к месту возвращения». В ней поэт излагает мистические теории о возвращении души к своему истоку путем прохождения определенных стадий жизни. Веком раньше сходные идеи выразил соотечественник Сана'и Абу 'Али ибн Сина (Авиценна), но здесь они впервые предстали в форме поэмы, в которой поэт демонстрирует все свои знания в области философии и суфийских теорий. Рейнолд А. Николсон и другие авторы считали эту поэму прототипом *Мантик ат-тайр*, «Беседы птиц», 'Аттара. Николсон говорил даже, что она предвосхищает тему «Божественной комедии»¹⁹. Но поэма Сана'и — лишь одно из выражений идеи путешествия и восхождения души, идеи столь дорогой мусульманским мистикам; лучшее поэтическое воплощение она обрела в произведениях Фарид ад-Дина 'Аттара.

Словно дождевое облако над океаном, отправляйся в путь,
Ибо без путешествия ты никогда не станешь мужчиной!

(‘Аттар *Диван*, 707)

Так говорит 'Аттар, которого многие исследователи считают величайшим мастером *маснави* во всей истории персидской мистической поэзии.

Сана'и был духом, а 'Аттар его очами,
Мы же пришли после Сана'и и 'Аттара, —

говорит Джалал ад-Дин Руми, желая подчеркнуть, сколь многим он обязан двум великим наставникам. В своих произведениях он очень близко следовал образцам, заданным этими мистиками восточного Ирана, его собственного родного края.

Если Сана'и отличался трезвостью ума и заключал свои мысли в короткие, острые, порой резкие аллегории, то 'Аттар, писавший веком позднее, был прирожденным рассказчиком. Можно представить себе, как 'Аттар сидит в своей аптечной лавке (его прозвище «'Аттар» означает «продавец благовоний»), беседует с людьми, лечит их, размышляет на мистические темы, а затем заносит итоги этих размышлений на бумагу в своем неподражаемом стиле, красивым и ясным языком.

Фарид ад-Дин родился в Нишапуре, там же он и умер, скорее всего в 1220 г., в весьма преклонном возрасте. Поздняя мистическая традиция включает 'Аттара в список мучеников любви, ставших жертвами ортодоксов или, как в его случае, неверных, — за чрезмерную любовь к Богу. На самом деле точно неизвестно, был ли он действительно убит вторгшимися в Иран монголами, но сам факт существования этой истории свидетельствует о том высоком ранге, которого он удостоился в духовной традиции Ирана.

'Аттар демонстрирует свой необыкновенный талант рассказчика как в лирике, так и в многочисленных эпических произведениях; этот талант проявляется также в его собрании биографий святых — *Тазкират ал-аулийа*. Агиография была для него лишним способом рассказывать истории о почитаемых им учителях; его повествовательный и даже драматический талант прекрасно представлен в *Тазкирате*. Однако если нас интересуют фактические детали, эту книгу следует сопоставлять с другими, более приземленными источниками. Многие истории из *Тазкират ал-аулийа* были включены в поэтические произведения 'Аттара. Вообще все его книги — сокровищницы рассказов и живых зарисовок.

Один из примечательных аспектов его эпических произведений — суровая критика мирских правителей. Старинный суфийский идеал бедности в его произведениях обретает практический смысл — разве дервиш не богаче и не выше царя? Царь повсюду домогается денег; дервиш же не просит ни у кого. Часто социальная критика вкладывается в уста лунатика; — у 'Аттара вообще можно встретить целую группу юродивых, которые борются и с Богом, и с земными властителями. Старая женщина — другой персонаж, с помощью которого

правитель-тиран призывается к ответу. Истории о справедливом правлении иногда напоминают подобные эпизоды, встречающиеся в «зерцалах царевичей» — литературном жанре, который снискал большую популярность в Иране конца XI в. 'Аттар не только рассказывает истории, он часто их интерпретирует, не заставляя читателя самостоятельно проделывать эту работу.

Хельмут Риттер, посвятивший свою блестящую книгу «Океан души» мистицизму 'Аттара и его поэтическому мастерству, выделяет в жизни поэта три периода²⁰. В первый период 'Аттар проявил себя как рассказчик; именно тогда он, должно быть, создал свои шедевры — *Мантик ат-тайр*, «Беседу птиц», *Илахинаме* — «Божественную книгу, или Историю царя и его шестерых сыновей», и *Мусибатнаме*, «Книгу печали». Во второй период внешняя форма отходит на задний план, и цепи анафор становятся все более длинными: 'Аттар часто впадает в экстаз и пытается выразить Божественные тайны посредством длинных цепочек повторяющихся восклицаний или других слов; опьянение уводит его от логического построения повествования. Для этого периода весьма знаменателен факт, что герой *Уштурнаме* — кукольник, вокруг которого концентрируется действие поэмы, — кончает жизнь самоубийством в мистическом экстазе. Раньше бытовало мнение, что в третий период жизни 'Аттар стал ревностным шиитом. Риттер доказал, что эта точка зрения ошибочна: произведения, которые отмечены сильным шиитским влиянием и до сих пор считались принадлежавшими 'Аттару, теперь приписываются другому поэту с тем же именем.

Поэмы 'Аттара, особенно *Мантик ат-тайр*, стали нормативными произведениями суфийской литературы, из которых черпали вдохновение целые поколения мистиков и поэтов. Его влияние на мистическую литературу еще в полной мере не изучено. Но достаточно упомянуть его сюжет о шейхе Сан'ане, который влюбился в девушку-христианку и «сменил четки на пояс неверного» (*Мантик*, 77 слл.). Эта история проникла даже в кашмирскую и малайскую литературы. 'Ираки писал:

На этом Пути из-за любви к одной газели
Святейший человек не постеснялся уподобиться свинье²¹.

Имя Сан'ана встречается в народной турецкой мистической поэзии, равно как и в синдских суфийских песнях. Он стал одним из самых известных символов самоотдачи истинно любящего, которая не признает ни религиозных традиций, ни заботы о своей репутации, добром имени или славе.

Один из наиболее впечатляющих аспектов мистицизма ‘Аттара, как, впрочем, и старшего его современника Рузбихана Бакли, — особое отношение к Халладжу. Духовный Халладж благословил его вступление на мистический Путь. Созданная ‘Аттаром биография этого мистика-мученика относится к числу наиболее волнующих разделов *Тазкират ал-аулийа*; она повлияла на восприятие образа Халладжа всеми последующими поколениями. Именно у Халладжа ‘Аттар научился мистицизму страдания, а в постоянной боли стал видеть средство исцеления:

Боль любви стала лекарством для каждого сердца,
Ни с одним затруднением не справиться без помощи любви
(Мусибатнаме, 346).

Более, чем всякий другой мистический поэт Ирана, ‘Аттар может быть назван «голосом страдания» (Мантик, 287), тоски и поисков. Посредством разнообразных аллегорий его произведения описывают непрерывное движение души к своему истоку и цели. *Мусибатнаме* — это история суфийских поисков Абсолюта: в ней объективируется опыт сорокадневного затворничества, когда мистик совершает странствие сквозь мир сотворенного бытия, начиная от Божественного духа и до самой нижайшей твари. Путник вслушивается в *лисан ал-хал*, «язык состояния» земли и ветра, огня и моря; он слышит бесконечные жалобы всех созданий, которые страстно желают возвращения к родному дому. Мистик рассказывает о своих беседах с сорока сотворенными существами *пиру*, который дает им толкование. В конце концов ищущий, ведомый самим пророком Мухаммадом, находит путь к океану собственной души, где завершаются все поиски. Но даже союз с океаном души — не конец пути, ибо, когда душа заканчивает свой путь к Богу, начинается ее путешествие в Боге (состояние, которое мистики называют *бака*, пребывание в Боге). Душе предстоит пройти сквозь новые бездны непостижимого Божественного бытия, описать которые человеческий язык бессилён.

Подобно Руми и Сана’и, ‘Аттар знал, что такое постоянное движение свойственно не только человеческой душе, но всему сотворенному миру (Мусибатнаме, 63). Прежде чем появится один прекрасный цветок или Совершенный Человек, должны пройти бесконечные периоды развития — периоды, отмеченные смертями и уничтожением сотен тысяч низших существований. В свою очередь, эти существования могут однажды достичь состояния, с которого начнется их восхождение (ср.: Мантик, 234). Ибо:

Путешествие каждого человека направлено к его совершенству;
Близость каждого к Богу соответствует его «состоянию»
(Мантик, 232).

Неуспокоенность мироздания — тема, часто звучавшая в поздней персидской поэзии; среди позднесредневековых поэтов ей отдал дань Бедиль, индийский поэт-мистик (ум. 1721); в наше время таким поэтом был Мухаммад Икбал, никогда не устававший описывать долгий путь развития от капли к океану, от спермы к человеку и, в конечном счете, к Совершенному Человеку — венцу и вершине творения.

Мотив подобного путешествия нашел свое воплощение в знаменитой поэме 'Аттара «Беседа птиц» (название ее содержит аллюзию на коранический образ Соломона — идеал мистического наставника, который был способен беседовать с птицей души на тайном языке). Это эпическое произведение представляет собой наиболее совершенную поэтическую интродукцию к мистическому Пути, пролегающему через семь долин; оно знакомит со всеми трудностями, какие душа встречает по дороге. Уравнение «птица = душа» известно всему свету: оно обнаруживается во множестве примитивных религий, а кое-где дожило и до наших дней. Так, в Турции до сих пор можно услышать выражение *san kişi ıstı*, «птица его души улетела», означающее, что кто-то умер. Персидская поэзия переполнена подобными образами. Они встречаются у Авиценны, а Газали написал *Рисалат ат-тайр*, «Трактат о птицах», по содержанию сходный с поэмой 'Аттара. Как бы там ни было, 'Аттар придумал для своей истории замечательный мистический конец: тридцать птиц, которые предприняли утомительное путешествие в поисках Симурга, царя птиц, в конце концов понимают, что именно сами они — *си мург*, «тридцать птиц», — суть Симург. Это один из самых оригинальных каламбуров в персидской литературе, превосходно выражающий тождество души с Божественной сущностью.

После 'Аттаровой *Мантик ат-тайр*, ставшей одной из любимых книг в персидской литературе, «птичья» образность разрабатывалась все далее и далее²². Всякий, кто знаком с персидской поэзией хотя бы по переводам, знает о соловье, который тоскует о розе. На мистическом языке это душа, тоскующая о вечной красоте, как объяснил Рузбихан. Соловей неустанно восхваляет розу, повествует о своем томлении, распевает стихи из «Корана розы», запечатленного на ее лепестках, без единой жалобы переносит страдания от укулов шипов. Икбал истолковывал песнь соловья в контексте своей философии неосуществленного слияния и страстного желания — только страстное желание дает птице-душе способность петь, вдохновляя ее на создание прекрас-

ных мелодий. Страстное желание — высшее состояние, которого может достичь душа, ибо оно выливается в творчество, тогда как достижение слияния влечет за собою успокоение и самоуничтожение.

Одна из птиц, описанных в *Мантик ат-тайр*, — сокол, белая царская птица, которая стремится вернуться на руку своего хозяина. Сокол, или белый ястреб, прекрасно описанный у 'Аттара в *Уштурнаме*, стал одним из любимых символов Руми. Руми часто говорит о душе как о соколе, изгнанном в ссылку к воронам, или как о соловье, окруженном воронами, или как о газели в ослином стойле (Маснави, 5:833–838). И подобно тому как 'Аттар создал каламбур из имени Симурга, Руми употребляет каламбур, основанный на слове «сокол», *баз*, — птица получила это имя потому, что всегда стремится «вернуться», *баз*, к груди своего султана. Как трогательна его образность, когда он описывает гордую птицу, возвращающуюся на звук соколиного барабана из своего земного изгнания! Сокол садится на плечо хозяина, трется головкой о его грудь — так потерянная и смущенная душа однажды вернется с миром к своему Господу (Шамс, 1353). В волшебном космосе 'Аттара и его последователей на мистическом Пути каждая птица, каждый зверь имеет свое собственное место. Так, Сана'и создал Литанию птиц. Голубь, например, постоянно повторяет *ку ку*, ибо спрашивает о дороге к своей возлюбленной: *ку ку* означает «где, где?». А аист, *лак-лак*, получил свое имя, ибо все время благочестиво свидетельствует: *ал-мулк лак, ал-амр лак, ал-хамд лак*, «*Твое это царство, Твой порядок, Тебе хвала*». Утка символизирует человеческое существо, которое наполовину привязано к земле, а наполовину живет к океане Бога; ворона же всегда ассоциируется с неприглядным зимним ландшафтом земной юдоли.

Верблюд становится символом благочестивого человека, который с завидным терпением исполняет повеления своего хозяина (Маснави, 6:3389); даже нечистая собака может стать образцом для суфия, ибо, преданно оставшись с семьей спящими отроками, она очистилась и обрела святость, подобно тому как низшие души очищаются и возвышаются в обществе святых людей.

Один из изящнейших образов персидской поэзии (к нему обращались Хакани, Низами и 'Аттар в конце XII в., а позднее Руми и его подражатели) — образ слона, грезящего об Индии. Слон — животное, неизменно ассоциирующееся с Индией, может быть пленен и увезен из своей страны в чужую, но когда он видит во сне родину, он разрывает все цепи и устремляется к дому. Это прекрасный образ души мистика, которая среди трудностей мирской жизни внезапно бывает озарена видением своей вечной родины и возвращается

к предвечному Индостану, тогда как «осел вовсе и не мечтает об Индии» (Маснави, 4:3067). Как пишет Киплинг в стихотворении «Сон пленника», слон думает:

Я припомню, каким я когда-то был, — ведь веревкой и цепью я сыт...
Навещу я утраченную любовь и друзей, что живут без господ*.

Для мистических поэтов конца XII в. каждый цветок в саду возвращается в язык, славящий Господа; каждый лепесток и листок становится книгой, в которой можно прочесть Божественную мудрость — для этого достаточно взглянуть в них. Бог поместил «знамения» и в небеса, и в душу человека (Коран 41:53), человек только должен уметь их увидеть. Лилия славит Бога безмолвно, десятью языками, фиалка скромно сидит в своем темно-синем суфийском одеянии, головка ее склонена «к коленам размышления». Красные тюльпаны со своими темными шрамами в сердцевине, возможно, выросли из сердец влюбленных, опаленных страстью, но иногда они могут напоминать мистику о черных сердцах лицемеров. Нарцисс взирает на Творца томными глазами или вызывает в душе влюбленного образ полуприкрытых глаз возлюбленной, а пурпурный кудрявый гиацинт приводит на память ее локоны.

За красотой каждой сотворенной вещи мистик видит доказательство существования источника вечной красоты. Так, рубин — это сердце камня, которое было превращено в неподобную драгоценность за его терпение и кровавые сердечные муки²³. Изумруд обладает силой мистического наставника: он ослепляет змей и врагов истинной веры. Верстовой столб напоминает суфия в его неустанных странствиях, а водяное колесо вздыхает подобно влюбленному, разлученному с домом и другом. Дождь — Божья благодать, которая оживляет сердце, непритязательное, как пыль на дороге; солнце — Его слава, которую мы созерцаем через многоцветные призмы сотворенных вещей. Нежный ветерок Его любящей снисходительности заставляет танцевать бутоны и молодые побеги, тогда как буря Его гнева вырывает с корнем пересохшие кусты и деревья, лишённые соков любви.

Глаз мистика, охваченного экстазом любви, видит следы вечной красоты повсюду и внимает безмолвному красноречию всего сотворенного. О чем бы ни говорил мистик, он стремится раскрыть суть возлюбленного существа, подобно тому как Зулейха, тоскуя по красоте Иусуфа, называла его «именем каждой вещи — от зернышка руты до дерева алоэ».

* Первая и последняя строки стихотворения Киплинга [Киплинг. Первая Книга джунглей, 6], помещенного перед рассказом «Маленький Тумай».

Если она и нагромождала сотни тысяч имен,
В помыслах и намерениях своих она имела одного Йусуфа.
(Маснави, 6:4022–4037)

Персидская поэзия, с самых своих истоков чувствительная к изысканной огранке образа, была идеальным средством для выражения таких чувств. Тонкая гармония и совершенное равновесие между различными сферами бытия превосходно соблюдены в поэзии Хафиза. Его стихи — исполненные совершенства цветы из садов Шираза, прозрачные, как воздух этого города, и благоуханные, как розовое масло, нацеженное из многовековой традиции любви к Божественному, явленному в видимых формах.

МАУЛАНА ДЖАЛАЛ АД-ДИН РУМИ

Ни один мистик ислама так хорошо не известен на Западе, как Джалал ад-Дин Руми, называемый его последователями Маулана, «Наш господин» (в турецком произношении Мевляна), или Маулави. Вдохновленный им орден мевлевийя, известный на Западе как орден «вращающихся дервишей», рано привлек к себе внимание европейцев, посещавших Османскую империю. Уже первые ориенталисты, интересовавшиеся персидской литературой, выбирали его стихи для своих переводов.

Йозеф фон Хаммер-Пургшталь (1774–1856), неустанный переводчик персидской, турецкой и арабской литературы, посвятил Руми множество страниц в своем классическом произведении «История изящной словесности персов» (1818).

Его перевод некоторых частей *Дивана*, хотя и несколько суховатый, вдохновил его современника и ученика Фридриха Рюккерта (1788–1866) на создание газелей в стиле Руми. Это была первая попытка приспособить форму газели к немецкой поэзии. Книга Рюккерта (1819) представляет собой собрание прекрасных мистических стихов; это свободные переложения, но они лучше раскрывают характер гения Мауланы, нежели большинство позднейших более точных переводов. Переводы Рюккерта сыграли решающую роль в формировании того образа Руми, который остался в истории немецкой литературы, большую, чем переводы Винценца фон Розенцвайг-Шваннау (1838). Именно благодаря книге Рюккерта Гегель познакомился с вдохновленным мистическим поэтом, которому воздал должное в своей «Энциклопедии философских наук». Веком поз-

же — упомянем еще один, последний, пример — стихи Руми в переводе Рюккерта вдохновили Константина Бруннера на разработку философских идей о гении и гениальности. В 1903 г. газели Рюккерта были даже переведены на английский язык (тоже в форме газелей) шотландским теологом Уильямом Хасты, по словам самого переводчика, как противоядие от культа Омара Хайяма. Интенсивное изучение произведений Руми британскими ориенталистами, такими как Э. Уинфилд и Джеймс У. Редхауз, завершилось блестящим изданием *Маснави* Руми в переводе и с комментариями Рейнолда А. Николсона (1925–1940)²⁴. Николсон, чье «Избранное из *Диван-и Шамс-и Табриз*» (1898) до сих пор остается лучшим введением к произведениям Мауланы, и Арберри перевели на английский много стихов и притч Руми²⁵. Тем не менее на Западе до сих пор не создано всеобъемлющего исследования Руми. Без детального изучения персидских оригиналов и большого числа посвященных ему работ на персидском и турецком языках, равно как и огромного числа работ, созданных на индо-пакистанском субконтиненте, невозможно дать полную оценку его творчества²⁶.

Возможно, история о том, как молодой Джалал ад-Дин, родившийся в городе Балхе в 1207 г., в 1219 г. получил благословение от Фарид ад-Дина 'Аттара, когда отец Руми покинул Балх и двинулся со своей семьей в путь по Ирану, спасаясь от нашествия орд Чингисхана, — всего лишь легенда. Тем не менее это предание подчеркивает духовное родство двух великих мастеров мистической поэзии. Джалал ад-Дин никогда не упускал случая повторить, сколь многим он обязан Сана'и и 'Аттару. Одно из его наиболее трогательных произведений — элегия на смерть Сана'и (Шамс, 996), написанная на основе стихотворной строки самого газневидского мистика (Сана'и Диван, 1059). В лирике Руми и в его *Маснави* встречается множество дословных аллюзий на поэзию Сана'и.

Интерес к теологическим и мистическим проблемам появился у Джалал ад-Дина самым естественным образом: его отец Баха' ад-Дин Велед был известным теологом с явной склонностью к мистицизму. Правда, влияние его идей, изложенных в книге *Ма'ариф*, на формирование мысли Руми до сих пор изучено недостаточно. После долгих скитаний семья наконец осела в Анатолии, где в то время относительно мирно правила династия Сельджукидов Рума. В Ларанде (современный Караман) умерла мать Джалал ад-Дина и родился его первый сын Султан-Велед (1226). Именно в этом году Наджм ад-Дин Дайа Рази, ученик Кубра, закончил свою книгу *Мирсад ал-'ибад* в Сивасе, в северной области Румско-Сельджукского султаната. Впоследствии

он встретился с Джалал ад-Дином и с Садр ад-Дином Конави в столице (Нафахат, 435).

В 1228 г. Баха' ад-Дин Велед был приглашен в Конью. Султан 'Ала' ад-Дин Кайкубад только что построил роскошную мечеть в самом центре города. Дворец его окружало множество других, более мелких, мечетей и *мадраса*. Два здания, построенные при жизни Руми, сохранились до наших дней: Инче Минарели (1258) и Каратай Медресе (1251). Изумительной красоты купол второго из этих сравнительно небольших строений покрыт бирюзовыми изразцами и может служить прекрасной иллюстрацией к поэзии Руми. Из четырех поясов, каждый из которых состоит из пяти «турецких треугольников» со вписанными в них квадратным куфическим почерком именами Пророка и четырех праведных халифов, а также других пророков, вырастает барабан, декорированный кораническими стихами, которые выполнены изощренной куфической вязью. Сам купол покрыт сложным орнаментом из звезд, выложенных бирюзовыми, голубыми, черными и белыми изразцами; каждая из них различима сама по себе, и в то же время все они связаны между собой почти необъяснимым образом. Вершина купола открыта, так что небо, а ночью звезды отражаются в бассейне в центре мадрасы.

Во времена Руми ученые, художники и мистики всего восточно-мусульманского мира искали в Конье убежища, ибо она была одним из немногих безопасных мест в тот период, когда монгольское нашествие опустошило большую часть мусульманского мира. Поэтому Конья жила особенно напряженной интеллектуальной и религиозной жизнью. Персидский язык оставался литературным, но население говорило частично на греческом (поскольку в городе, прежде называвшемся Икониум, был сильный христианский субстрат), а частично — на тюркском. Руми употреблял в некоторых своих стихах оба языка.

После нескольких лет преподавания в Конье Баха' ад-Дин Велед скончался, и Джалал ад-Дин занял место отца. Его интерес к мистике усилился под влиянием ученика и друга отца Бурхан ад-Дина Мухаккика, который посвятил его в глубочайшие секреты мистической мысли. Бурхан ад-Дин покинул Конью около 1240 г. и погребен в Кайсери, где его скромная могила почитается до сих пор. Возможно, раз или два Джалал ад-Дин посетил Сирию в поисках знаний и мудрости, если, конечно, его связи с сирийскими мистиками не восходят к более раннему пребыванию в этой стране. В Дамаске он мог повстречаться с Ибн 'Араби, который умер там в 1240 г. Но даже если у него не было личных отношений с великим теософом, в Конье жил выдающийся комментатор Ибн 'Араби Садр ад-Дин Конави, ко-

торый был связан с Руми «особенной дружбой и знакомством» (Нафахат, 55), хотя сам Джалал ад-Дин был не очень склонен предаваться теософским спекуляциям. В Сирии Руми мог также впервые встретиться с Шамс ад-Дином Табризи, но мы ничего не знаем об их тогдашних отношениях.

Источники описывают Шамса как исключительно сильную личность: его поведение казалось странным, и он часто шокировал людей своими замечаниями и резкими словами. Он, например, объявил, что достиг состояния возлюбленного, превзойдя состояние влюбленного. В одной из популярных историй рассказывается о его встрече с Аухад ад-Дином Кирмани, одним из тех мистических поэтов, которые созерцали абсолютную красоту в ограниченных формах. Последний сказал Шамсу: «Я вижу луну в сосуде, наполненном водой». Шамс отпарировал: «Если у тебя нет чирья на шее, почему бы не взглянуть на нее в небесах?» (Нафахат, 59). Шамс таким образом высмеял собеседника за «созерцание безбородых».

Так вот, этому дервишу, о ком не было известно ничего, что проливалось бы свет на его принадлежность к определенному суфийскому ордену или на его происхождение, было суждено оказать решающее влияние на жизнь Джалал ад-Дина. Руми встретил Шамса в конце октября 1244 г. на улице Коньи, и именно этот странный взыскующий мистик возжег в его душе огонь мистической любви (описанной такими мистиками, как Ахмад Газали, 'Айн ал-Кудат и Рузбихан Бакли) — любви абсолютной, поглотившей его полностью, порой заставлявшей месяцами не вспоминать о семье и об учениках. В конце концов близкие Руми возмутились и потребовали, чтобы Шамс покинул город. Шамс подчинился, но очень скоро Султан-Велед привез его из Сирии обратно, ибо для Руми разлука оказалась непереносимой.

Имеется описание их встречи после возвращения Шамса: они заключили друг друга в объятия и упали к ногам друг друга, «так что никто не мог понять, кто из них был влюбленным, а кто — возлюбленным». Интенсивность их отношений все возрастала и приобрела столь всепоглощающий характер, что некоторые из учеников Руми, сговорившись с его сыном Ала ад-Дином, «гордостью учителей», решили отправить Шамса туда, откуда нет возврата. Однажды ночью они вызвали его из дома Джалал ад-Дина, который располагался напротив дома его сына, и, нанеся множество ножевых ран, бросили тело в соседний колодец. Султан-Велед пытался успокоить отца, уверяя, что все в округе заняты поисками Шамса; хроники повествуют, что, когда отец заснул, он извлек тело Шамса из колодца и поспешно захоронил его, покрыв могилу наспех приготовленной штукатуркой. Эта самая могила была

открыта некоторое время тому назад Мехметом Ондером, директором «Музея Мевляны»; сейчас над ней воздвигнут мемориал в честь Шамса.

Подобно солнцу, которое, перемещаясь, увлекает за собой облака,
Все сердца сопровождают тебя, о солнце Табриза! (Шамс, 310)

Пройдя через эту всепоглощающую любовь, Руми стал поэтом. Тщетно пытаюсь разыскать Шамса, «Солнце Истины», за пределами страны, он в конце концов понял, что, связанный с ним неразрывными узами, «обнаружил его в себе, сверкающего, подобно луне», как сказал о том Султан-Велед. Лирическая поэзия, порожденная этим опытом, написана с чувством абсолютного самоотождествления. Вместо собственного псевдонима Джалал ад-Дин теперь подписывает стихи, непревзойденные в своей искренности, именем друга, воспевая в них любовь, тоску, счастье и отчаяние. Именно этот опыт он описал в знаменитом пассаже из *Маснави*:

Некий человек постучал в дверь своего друга; его друг
спросил: «Кто здесь?»
Он ответил: «Я». «Уходи, — сказал друг, — еще слишком рано!
За моим столом нет места сырому.
Может ли сырое быть приготовлено иначе, чем на огне разлуки?
Что еще избавит его от лицемерия?»
Он печально повернул прочь, и целый год его снедало пламя разлуки.
Потом он вернулся назад и снова начал бродить
возле дома своего друга.
Он постучался в дверь с сотнями страхов и с благоговением, боясь,
как бы не сорвалось с его уст непочтительное слово.
«Кто там?» — воскликнул друг. Он ответил:
«Ты, о покоритель всех сердец».
«Теперь, — сказал друг, — раз ты — это я, входи;
для двух “я” нет места в этом доме» (Маснави, 1:3056–3064).

Несмотря на то что Руми был поглощен поэтической деятельностью, несмотря на сведавшие его тоску и печаль, он оставался одним из самых почитаемых членов конийского общества. Он поддерживал дружеские отношения с вазиром Му'ин ад-Дином Парване; его общества искали теологи, мистики и правительственные чиновники. Вскоре после смерти Шамс ад-Дина ему довелось пережить еще одну мистическую любовную связь с духовным последователем Бурхан ад-Дина Мухаккика, скромным золотобитом Салах ад-Дином Заркубом, чья дочь стала женой Султан-Веледа. Ученик Руми Хусам ад-Дин Челеби вдохновил его на написание мистико-дидактической поэмы, которую Джами назвал «Кораном на пахлави», т. е. на пер-

сидском языке. Джалал ад-Дин часто ссылался на то обстоятельство, что его вдохновителем был Хусам ад-Дин, попросивший учителя создать такое произведение, которое ученики могли бы читать вместо мистических эпических поэм Сана'и и 'Аттара. Хусам ад-Дину было поручено записывать стихи, слетавшие с уст Руми, — будь то на прогулке по улицам или даже в бане. Салах ад-Дин и Хусам ад-Дин были для Руми не чем иным, как отражениями той же Божественной красоты и силы, какие он видел явленными в личности Шамса; во многих случаях он адресует к Хусам ад-Дину в словах, которые показывают, что он и его считал «светом солнца», еще одной манифестацией «Солнца Табриза».

После смерти Руми 17 декабря 1273 г. Хусам ад-Дин возглавил общину его учеников. Но задача формирования братства «вращающихся дервишей», организации танцевального ритуала и установления настоящей иерархии выпала на долю Султан-Веледа (ум. 1312), сына Руми, который занял место Хусам ад-Дина, скончавшегося в 1284 г. Литературное наследие Султан-Веледа — *Ма'ариф* и три *маснави*: *Ибтиданама* «Книга Начала», *Интиханама*, «Книга Конца», и *Рабабнаме*, «Книга рабаба»*, — считается единственным аутентичным комментарием на произведения Руми и содержит большое количество достоверной информации о его жизни и учении (гораздо больше, чем многочисленные книги, составленные благочестивыми почитателями самого Руми)²⁷.

По-видимому, Джалал ад-Дин пользовался среди мистиков Кони непререкаемым авторитетом, даже если не принимать за чистую монету историю о том, как великие мастера мистической поэзии и философии (Садр ад-Дин Конави, Са'ид Фаргани и др.) собрались вместе после смерти Руми, чтобы почтить его память. Когда Садр ад-Дина спросили о Маулане, он ответил: «Если бы Байазид и Джунайд жили в наше время, они бы цеплялись за полу его одежды и чувствовали себя в долгу перед ним. Он распорядитель мусульманской нищеты духа, и мы вкусили ее именно благодаря ему» (Нафахат, 464).

Литературное наследие Руми огромно: более 30 тысяч бейтов лирической поэзии, более 26 тысяч строк *Маснави*, не считая его «застольных бесед», *Фихи ма фихи*, «заменивших поэтическое изображение логическими аргументами», но не сравнимых с его поэзией²⁸. До нас дошло также некоторое количество его писем²⁹.

* Рабаб (ребаб, рубаб) — струнный смычковый музыкальный инструмент.

Подобно 'Аттару, Руми любил рассказывать истории, но ему не доставало той слитности повествования, какая присуща мистической эпике 'Аттара. Часто Руми начинает излагать очередной сюжет (даже в лирическом стихотворении), а затем его отвлекает какая-нибудь ассоциация, звучание или значение слова, и мысли направляются в совершенно другое русло — пока он не спохватывается и не объявляет о намерении снова вернуться к начатой истории. Действующие лица *Маснави*, равно как символы и образы этой поэмы, наделены почти текучей изменчивостью и многосторонностью, *Маснави* — «лавка единства» (Маснави, 6:1528) — заключает в себе почти все мыслимые мистические теории, известные в XIII в. Однако выстроить единую мистическую систему на основании притч и иносказаний *Маснави* практически невозможно. Каждый интерпретатор находит в этом произведении то, что ищет — от пантеизма до мистицизма личности, от экстатической любви до законопослушной ортодоксии. У *Маснави* нет конца, Руми не мог бы закончить поэму, «даже если бы леса превратились в писчие перья, а океан — в чернила» (Маснави, 6:2247). Так говорит сам автор, намекая на кораническое высказывание о том, что слова Бога неиссякаемы (Коран 18:109).

Если среди мусульманских мистиков и был по-настоящему вдохновенный поэт, то таким, несомненно, следует считать Джалал ад-Дина. По рассказам, чаще всего свои стихи он диктовал в состоянии либо экзальтации, либо транса³⁰. О том, как возникает столь вдохновенная поэзия (не такая уж редкость среди мусульманских мистиков), свидетельствует и его восторженная лирика. Ритм его стихов часто наводит на мысль о вращательном движении, от которого он и ведет свое происхождение. Говорят, что перестук молотков золотобитов на базаре Коньи, как и шум водяных мельниц в садах Мерама, побуждал Руми пускаться в пляс и читать стихи. Было, вероятно, и много других случаев, когда простое слово или звук затрагивали ответные струны в его душе и служили импульсом для создания нового стихотворения. Ритмические схемы его стихов до сих пор детально не проанализированы, но даже на поверхностный взгляд видно, что он отдавал предпочтение сравнительно простым размерам. Он часто избирал метры, имеющие сильный хиатус (зияние), деля два полустишия на четыре части, иногда с внутренней рифмовкой, в результате чего его стихи оказываются весьма похожи на народные турецкие песни. Во многих случаях создается впечатление, что его стихи нужно читать не в соответствии с количественным метром, а согласно словесным ударениям. Как бы они ни были написаны —

короткими легкими метрами или длинными тяжелыми строками, — их хочется петь.

Неудивительно, что Руми, воплощая в словах внутреннюю песню своей души, обращался к музыкальной и танцевальной образности чаще, чем его предшественники. Наиболее знаменитый пример тому — вступление к его *Маснави*, «Песнь тростника». Тростниковая флейта, жалуясь, что была срезана в тростниковых зарослях, тоскует по своему дому и повествует о тайнах Божественного союза и вечного счастья всем тем, кто способен ее услышать³¹. Этот образ не был изобретением Руми. Поэт часто опирался на притчи и легенды, существовавшие с незапамятных времен, вдыхая в них новую душу, как он сам об этом говорит:

Вы, должно быть, читали об этом в «Калиле»,
но то была лишь шелуха притчи, а это — зерно души
(Маснави, 4:2203).

Притчу о тростнике Руми заимствовал у Сана'и (Хадикат, 484). Сана'и рассказывает о человеке, которому царь доверял свои секреты и который заболел, потому что ему было запрещено делиться царскими секретами с кем бы то ни было. Лекарь послал его на отдаленное озеро, где он смог выговориться и раскрыть тайну своего сердца, однако вскоре из тростника, росшего на берегу озера, была сделана флейта, которая разгласила секреты всему миру. По происхождению этот сюжет не что иное, как история царя Мидаса с ослиными ушами (древняя столица Мидаса — Гордион — располагалась, кстати, недалеко от Коньи). Подобная история рассказывалась также об Али, двоюродном брате и зяте Мухаммада, будто бы раскрывшем озеру Божественные секреты, доверенные ему Пророком. Этот пример показывает, как в поэзии Руми вековые традиции переплетаются с личным мистическим опытом.

В стране, где звук фригийской флейты был известен всем со времен греков, поэт, оторванный от своего возлюбленного, начинал жаловаться, как флейта, раскрывая тайны единения и томления. Ощувив дыхание Друга, он начинает повествовать о том, что при других обстоятельствах осталось бы сокровенным и тайным, подобно тому как *рабаб* или арфа могут только тогда поведать о своей боли, когда пальцы возлюбленного касаются их струн. Вся поэзия Руми наполнена символами, заимствованными из музыки и мистического танца; танец для него был животворным движением, частью небесного танца, в котором участвуют звезды и ангелы.

Неоднократно делались попытки найти истоки теологии Руми в неоплатонических влияниях, однако распутать многоцветные

нити в ткани его чувствований (и реже — его мысли) почти так же сложно, как дать точное описание многоцветной парчи, о которой он иногда говорит в своей поэзии. Нет сомнения в том, что в *Маснави* встречаются отдельные неоплатонические темы. С одной стороны, Руми был знаком с учением Ибн 'Араби через Садр ад-Дина Конави, с другой — эллинистические традиции были всегда живы на Ближнем Востоке, особенно в «стране римлян» (Руме, отсюда его *нисба* — *Руми*), Анатолии. Арабские ученые и философы бережно хранили учение греков, некоторые притчи Платона даже нашли свое место в *Маснави*. Согласно народной традиции, в провинции Конья утверждали, что Платон многие годы прожил в этом регионе и что он был великим волшебником. Недалеко от озера Бейшехир, к югу от Коньи, находится хеттский памятник у источника, именуемого *Эфлатун Пинары*, «Источник Платона», ибо именно здесь, как считается, великий кудесник придал местности ее теперешний вид.

В XIII в. греческие и христианские традиции в Конье были еще очень свежи. От старых центров каппадокийского христианства и большого монашеского поселения в пещерах около Гёреме всего несколько дней пути до столицы. В поэзии Руми чаще, чем в других поэтических произведениях такого рода, встречаются образы, построенные на упоминании Иисуса и девы Марии, хотя подобные аллюзии были в мусульманской поэзии общим местом. Руми даже цитирует пассажи из Библии, которая намного реже упоминается в мусульманской поэзии. Однако в целом его труды без натяжек могут быть интерпретированы с помощью Корана и хадисов.

Образность Руми — и в лирической поэзии, и в *Маснави* — впитала в себя традиции его времени. Нет ни одной поэтической формы и риторической фигуры, которые бы он не использовал с великим мастерством. Тем не менее иногда ему надоедает выдумывать изящные рифмы, и он то заполняет строку ликующими возгласами, например «*тирилала!*», то словами, используемыми для обозначения метрических схем — *муфа'илун фа'илатун*. Обычно Джалал ад-Дин пребывал в возвышенном состоянии духа и в такое же состояние приводил своих слушателей, обещая раскрыть им тайны любви. Неверно было бы полагать, что он надоел читателю постоянными повторениями высокопарных религиозных идей. Напротив, мало найдется поэтов, особенно среди мистиков, чей словарный и образный репертуар был бы так же богат, как у него.

Руми часто использует простейшие жизненные ситуации, чтобы привлечь внимание читателя. «Слышал ли ты? Наш сосед забо-

лел. И какое же лекарство ему назначили?» Конечно, дальше оказывается, что речь идет о болезни любви, как мы можем заключить из тщательного описания не слишком возвышенных симптомов. Ночью был шум? «Сосуд упал с крыши» — и тайна влюбленного раскрылась (или раскроется через девять месяцев). А что случилось вчера? Появились *лули* (цыгане), все мы восхищались их искусством канатных танцоров и шутили с ними, «но твой образ учит мою душу искусству канатного танцора на твоих черных косах» (Шамс, 886; 1198). Кошка, которую несут в сумке, неустанно взлетающей то вверх, то вниз, напоминает поэту о влюбленном, несомом в руке любви. Сердца и головы влюбленных горой лежат перед возлюбленной — как в лавке мясника, торгующего головами и потрохами (Шамс, 1600). Образ друга во сне навевается в парную баню слез, где сторожем служит зрачок поэта («человечек глаза») (Шамс, 3037).

Во многих стихах присутствует своеобразное чувство юмора; порой Руми не стесняется употреблять самые грубые выражения, чтобы шокировать своих слушателей, а возможно, и чтобы пробудить их от сна. Он даже писал пародии, высмеивая традиционные способы поэтического выражения.

Джалал ад-Дин описывает свое томление в драматических образах. Он жаждет, как песок (Шамс, 1200); он обуреваем вечной жаждой влюбленного, желающего все больше и больше любви, жаждой дюн, которые без остатка впитывают влагу, как только она попадает на них. Спит ли когда-нибудь влюбленный? Нет, сон лишь взглянет на него и уходит прочь (Шамс, 1444), к другому; несчастный сон либо умирает, вкусив отравленных слез из глаз Руми (Шамс, 779), либо находит сердце влюбленного «невкусным», вдобавок на него обрушиваются «кулаки любви», и он в конце концов убегает прочь, исполненный печали (Шамс, 500).

Мистическим содержанием наполняются и народные сказки и анекдоты о Ходже Насреддине. Непристойные сцены, которые встречаются главным образом в пятой книге *Маснави*, неожиданно оказываются мистическими аллегориями: «мои грязные шутки (*хазал*) — вовсе не грязные шутки, а наставления» (Маснави, 5:2497). Временами образность его становится фантастической, зловещей и неуклюжей.

Подсознательное воспоминание о крови Шамс ад-Дина перед дверями поэта внушает ему самые мрачные и потому наиболее впечатляющие стихи в *Диване*. Там есть, например, в начале стихотворения строка, примечательная аллитерацией:

кун кун аз каллаха, бахр кун аз хун-и ма
 Сделай гору из черепов, сделай море из нашей крови (Шамс, 1304).

Или в похожем контексте:

Эта земля не прах, она — сосуд, полный крови,
 крови влюбленных (Шамс, 336).

А вот стихи, написанные изящным метром, полные нежности:

Сними покрывало и закрой нашу дверь,
 [Здесь только] ты, я и пустой дом (Шамс, 2728).

Без твоих речей у души не было бы ушей,
 Без твоих ушей у души не было бы языка (Шамс, 697).

Эти стихи содержат незабываемые образы, которые, хотя и заимствованы по большей части из традиционного инвентаря персидской поэзии, передают совершенно другие чувства, что достигается изменением какого-то одного оттенка или добавлением какого-нибудь эпитета.

Представители раннего суфизма в произведениях Руми (равно как у Сана'и и в еще большей степени у 'Аттара) становятся символами различных духовных стадий и состояний. Многочисленные аллюзии на Халладжа, мученика любви, заполняют *Диван* и *Маснави* Руми. Стихотворение Халладжа «Убейте меня, о мои верные друзья!» стало ключевым в философской мысли Руми. Одним из центральных мотивов поэзии Руми является мотив гибели и таким образом обретения новой жизни, согласно хадису «Умри до того, как ты умрешь». Чтобы доказать истинность этого хадиса и связанного с ним стихотворения Халладжа, Руми порой соединяет вместе очень странные образы. Даже турецкий горох у него символизирует определенную жизненную ситуацию (Маснави, 3:4158)³²: брошенный в кипяток, горох жалуется и пытается выпрыгнуть из котла. Но поэт объясняет ему, что, поскольку он рос под дождем и солнечным светом Божественной милости, он должен теперь научиться страданию в огне Божественного гнева, для того чтобы достичь зрелости. Человек, готовящийся горох, сравнивается с Авраамом, который вознамерился убить своего возлюбленного сына; он говорит гороху: «Твое смирение — вот вечная цель». Только благодаря добровольному смирению растение может достичь ступени животной жизни, т. е. обрести дух и мысль.

Небытие необходимо для становления и бытия. Все учителя взыскают небытия и уничтожения, потому что только тогда Бог может иметь с ними дело (Маснави, 6:1467–1474). 'Аттар уже говорил о не-

обходимости «быть съеденным»; и Руми, с его необычайной приверженностью к «кухонным» образам, подражает ему в этом. Жизнь — постоянное движение, и ни одна ступень не может быть достигнута, пока не будет пройдена предыдущая. Караван должен быть готов к звуку колокола, который призовет его в путь к новым стоянкам (Шамс, 1789). Из пыли вырастают растения, которые, в свою очередь, превращаются в высшие формы жизни путем уничтожения. Иногда Руми употребляет коммерческую терминологию, почерпнутую из Корана:

Лучшая сделка — с Богом: он покупает у тебя твое
грязное богатство, а взамен дает свет души;
Он покупает лед бrenного тела и дарует взамен
царство, непостижимое для воображения

(Маснави, 6:880–881).

Описание у Руми этого направленного вверх движения души (обычно объясняемого как поэтическая версия неоплатонической идеи возврата души к ее божественному источнику) вызывало интерес западных ученых с самого начала их знакомства с поэтом. Более 150 лет назад Рюккерт перевел на немецкий язык соответствующий пассаж из *Маснави* (Маснави, 3:3901–3906), опустив, однако, две последние, решающие строки:

Я умер как минерал и стал растением,
Я умер как растение и поднялся до животного.
Я умер как животное, и я стал Человеком.
Чего же мне бояться? Когда я терпел ущерб от умирания?
Теперь еще раз я умру как Человек, чтобы воспарить
С блаженными ангелами; но даже ангельское состояние
Я должен миновать: исчезает все, кроме Бога.
Когда я пожертвую своей ангельской душой,
Я стану тем, о чем не может помыслить разум.
О, пусть я прекращу существование! Ибо

Не-существование

Возвещает трубами органа: «К Нему мы вернемся!»

Небытие, *'адам*, есть невыразимая Божественная суть — именно так его воспринимали некоторые мистики и, в частности, Руми, ибо оно находится за пределами всякого возможного способа выражения или воображения, подобно *neti neti* «Упанишад». Несколько позднее Руми снова обращается к этой идее (Маснави, 4:3637–3660), но заканчивает свою мысль, уподобляя мир сну, а смерть — утреннему свету (еще один образ, популярный у суфиев). Даже в его лирике встречается упоминание о развитии от праха к растению, от расте-

ния к животному, иногда подчеркиваются присущие праху смирение и нищета духа. Когда человек становится столь же смиренным и непритязательным, как прах, — и только при этом условии, — из него смогут вырасти растения, и ему будет даровано сердце. Быть сломленным и униженным — условие для развития к высшим ступеням жизни.

Исламские модернисты видели в строках Руми «Я умер как минерал» совершенное выражение теории Дарвина. Возможно, источником этой интерпретации была биография Руми, написанная индийским ученым Мауланой Шибли (1903), книга, оказавшая глубокое влияние на идеи Икбала. Некоторые пакистанские ученые (например, Абдул Хаким) считают, что идея эволюции была предсказана уже в Средние века, и видят в том доказательство научных достижений средневековых мусульман³³; другие считают, что в стихах Руми речь идет о свободном развитии *эго*, которое достигает высших ступеней сознания (Афзал Икбал), или о вечном стремлении к все большей свободе и индивидуализации (Мухаммад Икбал), или о борьбе за выживание, присущей всему сотворенному (Абдулбаки Гёльпынарлы). Однако цитирование стихов Халладжа в решающий момент повествования о горохе, когда горох взывает:

Убейте меня, о мои верные друзья,
Ибо в том, чтобы быть убитым, — моя жизнь³⁴, —

говорит в пользу чисто мистической интерпретации и, как можно полагать, исключает псевдонаучное истолкование этих стихов. Достигнуть высшей жизни путем смерти и духовного воскресения — вот цель влюбленных, это постоянное взаимодействие *фана* и *бака*, что выражается даже в ритуале экстатического танца. И мистик знает, что первое умирание предполагает дальнейшие акты духовного самопожертвования, каждый из которых заканчивается высшим уровнем духовной жизни — гётевским «Умри и Стань!» («*Stirb und Werde!*»)

Идею постоянного развития даже после смерти разделяли многие суфии, поддерживает ее и ряд современных западных философов и теологов. В мусульманском мире новую интерпретацию этой идеи дал Мухаммад Икбал в своих произведениях 1915–1935 гг. Эта цель может быть выражена символически в терминах, относящихся к самым разнообразным аспектам жизни; в образах, являющих себя каждому, у кого есть глаза, чтобы видеть.

Только когда человек оказывается лишенным внешнего бытия,
подобно зиме,
есть надежда, что в нем зародится новая весна (Маснави, 5:552).

Уильям Хастис был совершенно прав, назвав сборник своих переложений поэзии Руми «Праздник весны». Те же темы смерти и возрождения, что отражены в вышеприведенных строках Руми, пронизывают его весеннюю поэзию.

Весна всегда была любимой темой персидских и турецких поэтов, но богатство многочисленных «весенних» стихотворений Руми может оценить только тот, кто хоть однажды видел сам, как обширная равнина Коньи в одночасье покрывается зеленью после весенней грозы, как распускаются розы и раскрываются цветы дикой маслины — *igde*, наполняя воздух густым ароматом. Такая весна — поистине *кийамат*, день воскрешения из мертвых, воздымающий из мрачного праха цветы и травы. Очарованные ласковым весенним ветерком танцуют листья, и цветы славят Бога на своем молчаливом языке. Руми слышал их славословие и даже принимал в нем участие, переводя его в мелодичные стихи; он видел прелесть небесной возлюбленной в розах, гиацинтах и бегущих ручьях, которые — каждый на свой лад — отражали эту красоту и одновременно творили для нее многоцветную вуаль, ибо эта красота слишком светозарна, чтобы можно было взирать на нее без завесы. Он знал благоухание анатолийского майского утра — в своих стихах он часто упоминает запахи, которые и по сию пору характерны для анатолийского города. Он ощущал Божественную красоту и величие всеми своими чувствами: в дыхании садов Коньи, в раскатах грома и в страстных молитвах птиц, в мягких прикосновениях шелков и ковров, производимых в Конье, в аромате *igde*, а также во вкусе изысканных блюд, особенно сладостей, которыми всегда славилась Конья.

В его поэзии с необычайной силой отражен чувственный опыт; и одна из причин неувядаемой силы и очарования этих стихов заключается в том, что чувственный опыт и Божественная любовь образуют в них гармоничное целое.

Руми преображал самые будничные и даже наиболее вульгарные аспекты жизни; символ преобразующей силы солнца (к которому он часто обращался в связи с Шамс ад-Дином) приложим и к его собственной поэтической манере.

Источник силы Руми — его любовь, любовь, переживаемая в человеческих пределах, но полностью укорененная в Боге. Никто не сумел приоткрыть глубинные тайны мистической молитвы так, как он; он чувствовал, что каждая молитва сама по себе — акт Божественной благодати, и весь раскрывался ей навстречу. Соединенный в любви с Божественной волей, он нашел решение загадки предопределения и обрел способность подняться в зенит радости из глу-

бочайшей бездны разлуки. Он сам подвел итог своей жизни в двух строках:

А результат — не больше чем три этих слова:
Я загорелся, горел и сгорел (Шамс, 1768).

Уже очень скоро после смерти Руми его произведения, в особенности *Маснави*, стали известны по всему ираноязычному миру, а его слава достигла восточных пределов мусульманских земель. В восточной Бенгалии в XV в. его влияние было столь велико, что один хронист сказал: «Святой брахман должен читать вслух *Маснави*»³⁵. Первый существенный вклад в понимание его поэзии был сделан в самой Турции. Орден мевлеви, который был учрежден Султан-Веледом и ритуал которого был впоследствии разработан более основательно, распространил слово и музыку Руми по всей Османской империи, которая в это время только формировалась; позднее глава мевлевийского ордена занимал положение, столь близкое к османскому двору, что обладал привилегией надевать на султана перевязь с мечом.

Центром ордена всегда оставалась Конья; глава ордена носил почетные титулы Молла Хункар и Челеби. Небольшие *текке* мевлеви были разбросаны по всей Османской империи, вплоть до Сирии и Египта, хотя орден никогда не выходил за границы империи. Поэзия Руми не приобрела той популярности среди арабских суфиев, какой она пользовалась среди мистиков, говоривших на фарси, — слишком отличалась от арабской ее образность. Даже немногочисленные переводы Руми на арабский язык, сделанные в классическую эпоху, не смогли обеспечить более глубокого понимания его идей в арабском мире.

По случаю торжественного *сама'*, обычно происходившего в полдень по пятницам после соборной молитвы³⁶, дервиши облачались в свои характерные одежды — *теннюре*, белые рубахи без рукавов, *дестегюль*, куртку с длинными рукавами, пояс и черную *хирку*, надеваемую поверх одежды, но скидываемую перед началом ритуального танца. Голова покрывалась высоким войлочным колпаком, который поверх мог быть обернут тюрбаном. Колпак, *сикке*, стал отличительным признаком мевлеви, поэтому зачастую тексты молитв или благопожеланий выполнялись на листе в форме дервишеского головного убора.

Сама' регулируется очень строгими правилами. Шейх становится в самый почетный угол помещения, где происходят танцы, и дервиши трижды проходят перед ним, всякий раз обмениваясь приветс-

тивиями, после чего начинаются вращательные движения. Вращение происходит на правой ноге, со все возрастающей скоростью. Если какой-нибудь дервиш впадает в чрезмерный экстаз, другой суфий, который отвечает за все действие, слегка прикасается к его платью, чтобы он умерил свой пыл. Танец дервишей — одна из наиболее впечатляющих черт мистической жизни в исламе; он сопровождается музыкой удивительной красоты, начинается она долгим славословием в честь Пророка (этот гимн, *на'т-и шариф*, написал сам Джалал ад-Дин), а заканчивается короткими восторженными песнями, иногда исполняемыми по-турецки.

Страстная любовь к музыке, которую мевлеви унаследовали от своего учителя Джалал ад-Дина, стала источником вдохновения для многих классических музыкантов и композиторов Османской империи. Фактически лучшие произведения турецкой классической музыки, например написанные 'Итри (XVII в.), создавались художниками, которые либо были членами ордена, либо имели с ним тесную связь. То же можно сказать о каллиграфах и миниатюристах, многие из которых принадлежали к мевлеви. Орден стал для турецкого общества источником самых прекрасных произведений мусульманского искусства³⁷.

Турки испытывали горячую привязанность к своему *Хазрет-и Мевляна*, и именно турецкие ученые сделали особенно много для лучшего понимания *Маснави*³⁸. В конце XVI и начале XVII в. на турецком языке были созданы три знаменитых комментария к *Маснави*. Один из них, принадлежащий Исма'илу Рюсухи Анкарави (ум. 1631), до сих пор считается непревзойденным. Веком позднее Исмаил Хакки Бурсали, сам тонкий мистический поэт (ум. 1724), создал другой комментарий. Примерно в это же время Сюлейман Нахифи (ум. 1738) сделал стихотворный перевод всех произведений Руми на турецкий язык, добросовестно придерживаясь метра и формы оригинала. Это, по-видимому, был первый полный перевод, в котором главенствующая роль отводилась поэтическому метру. Позже попытки подобных переводов предпринимались на субконтиненте; там появились выполненные в том же духе переводы на урду, панджаби и синдхи³⁹.

Большинство турецких поэтов начиная с Гулшани в XV в. отдали дань уважения Мевляне. Среди наиболее выдающихся следует упомянуть Галиба Деде (ум. 1799), шейха общины в Галате, принадлежавшего к ордену мевлеви. Он был прекрасным поэтом, возможно, последним истинным мастером турецкой классической поэзии, и в его стихах горит тот же душевный огонь, который побуждал дервишей вращаться в танце вокруг собственной оси и возносить-

ся в экстатическом полете. Традиция воспевания Руми продолжалась и в XIX в., да и в наше время поражает количество стихотворений, созданных в его честь представителями самых разных направлений: от ортодоксальных проповедников до левых политиков, сюрреалистов и сатириков. И если долгого перечня имен, который легко привести, будет недостаточно, чтобы продемонстрировать любовь турок к «своему» Мевляне (ибо они никогда не согласятся признать, что он не был турком), тысячи паломников, приходящие к святилищу в Конье, чтобы почтить его память, огромные толпы, собирающиеся здесь каждый декабрь в годовщину его смерти, лишний раз убеждают в том, сколь неистребима эта любовь, даже несмотря на строгий запрет, наложенный Ататюрком в 1925 г. на деятельность дервишеских орденов и мистических братств.

Произведения Руми широко читались по всему Ирану вплоть до сефевидского периода, когда интерес к суфийской литературе стал предосудительным. От XV в. сохранился ряд комментариев и подражаний *Маснави*. Джами свидетельствует, что ранний на-кшбандийский учитель Хваджа Парса «обрел предзнаменования из *Диван-и Шамс-и Табриз*» (Нафахат, 393). С деятельностью иранских ученых нашего времени по выработке аутентичного текста *Дивана* (пример тому — публикация Бади уз-Замана Фурузанфара) может соперничать только труд Рейнолда А. Николсона, издавшего *Маснави*⁴⁰.

Но наибольшее влияние творчество Руми имело на индо-пакистанском субконтиненте, где его поэзия получила распространение уже в начале XIV в. Начиная с Низам ад-Дина Аулия чистийские святые в Дели изучали *Маснави* (ибо у чистити был дозволен мистический танец, именно таким образом они были склонны выражать вдохновенный дух поэзии Руми). Шамс-и Табриз стал в Индии легендарной фигурой, и его часто упоминали как мученика, погибшего за любовь. Интерес к творчеству Руми проявляли, по видимому, все слои общества — им восхищались как могольские императоры (особенно Акбар), так и простые деревенские жители Синда и Пенджаба. Внимая прекрасному чтению *Маснави*, проливали слезы и Аурангзеб, и его мистически настроенный брат Дара Шикох. Во времена правления их отца Шах-Джахана в мусульманской Индии наряду с несколькими комментариями на *Маснави* создавались и глоссарии, указатели, антологии и подражания⁴¹. Известно, что дочь Аурангзеба, талантливая поэтесса Зебунисса, дала заказ своим друзьям-поэтам на сочинение *маснави* в подражание Руми. Даже беглое ознакомление с персоязычной поэзией Индии позво-

ляет выявить в ней множество направлений, вдохновленных стилем и философской мыслью Руми. То же можно сказать о нашем времени; так, Икбал находился под сильным влиянием Мауланы, во множестве цитировал его в своих произведениях (особенно в *маснави*, написанных тем же размером, что и *Маснави* его учителя). Говорят, что некоторые мистики Синда — а возможно, и других провинций — использовали только три книги для духовного окормления: Коран, *Маснави* и *Диван* Хафиза⁴². Цитатами из Руми полнятся произведения синдского поэта XVIII в. Шаха Абдул Латифа. Не составило бы труда дать полный список стихов на местных языках, созданных в индопакистанской литературе под влиянием великого мистика.

Большинство поэтов субконтинента, как и Турции, видели в Руми представителя пантеистического направления, которое после Ибн 'Араби придало особую окраску значительной части суфийской терминологии. Поэзию Руми толковали как выражение идей Ибн 'Араби, и только в начале XX в. ученые попытались найти новые подходы к ее лучшему пониманию. Несомненно, Мухаммад Икбал лучше всех осознавал динамическую силу, стоявшую за мистическим опытом Руми, хотя сам он осветил лишь один из многочисленных аспектов мысли этого великого влюбленного. Однако во многих отношениях интерпретация Икбала гораздо больше говорит современному сознанию, нежели традиционалистские толкования, которые пытались ограничить свободный полет духа у Руми рамками какой-либо теософской системы⁴³.

Отрадно сознавать, что существует еще множество возможностей по-новому осмыслить экстатическую поэзию Руми и что и на Востоке, и на Западе ученые продолжают изучение этой неистощимой поэтической сокровищницы.

НАРОДНЫЙ ТУРЕЦКИЙ МИСТИЦИЗМ

Влияние Джалал ад-Дина Руми оказалось живительным для развития турецкого мистицизма, литературы и искусства. Однако на территории поздних Сельджукидов и расширяющейся Османской империи существовали и другие, возможно, более типичные проявления суфизма⁴⁴.

В одной сказке говорится о том, как город Конья получил свое имя (название города, конечно, на самом деле происходит от «Икони-

ум»): «Двое святых летели из Хорасана, паря над землей и простирая над ней свои крылья, покуда их взгляду не открылись вершины двух холмов, высившихся по краям конийской долины. Этот вид пришелся им по сердцу, и один спросил другого: “*Konalım mı?*” (“Обоснуемся здесь?”). Другой ответил: “*Kon ya*” (“Конечно, опускайся на землю и обосновывайся!”)». Эта народная сказка с ее простым каламбуром показывает, что люди в Анатолии хорошо осознавали, откуда шло самое сильное воздействие на формирование мистической мысли: это был Хорасан, восточная часть Ирана, — область, в которой всегда процветал суфизм и которая в народной географии практически отождествлялась с «северными и восточными областями ислама». И в самом деле, множество выдающихся мистиков вело свое происхождение именно оттуда.

Первым великим представителем мистической литературы на тюркском («турецком») языке был Ахмад Ясави (ум. 1116), ученик Йусуфа Хамадани и, следовательно, имевший те же духовные корни, что и орден накшбандийя, которому суждено было стать столь могущественным как в тюркских ареалах Средней Азии, так и в Юго-Восточной Азии. *Хикам* Ахмада Ясави — первое из известных речений мистической мудрости, написанных на тюркском диалекте района Яссы на территории современного Узбекистана⁴⁵.

Джалал ад-Дин Руми иногда играл тюркскими словами, сын же его, Султан-Велед, в своем *Диване* проявил недюжинное мастерство владения тюркским языком. Но поэтом, впервые сделавшим родной язык средством выражения мистической мысли, был современник Султан-Веледа Юнус Эмре, живший в Центральной Анатолии. Он оставил Турции в наследство сокровищницу своих простых, окрашенных глубоким чувством, западающих в память стихов, которые и сегодня известны каждому школьнику⁴⁶. Те, кому довелось слушать «Ораторию Юнуса Эмре» турецкого композитора Аднана Сайгуна, поражались, с каким успехом традиционные дервишеские мелодии и современная музыкальная техника могут быть сплавлены в едином произведении искусства. Наиболее характерным и волнующим пассажем оратории является момент, когда хор повторяет как *basso ostinato* рефрен одного из стихотворений Юнуса: *aşkın ver, şevkin ver* — «дай Твою любовь, дай страсть к Тебе» (Диван Эмре, 584). Современный композитор удачно выбрал это выражение вечной любви и постоянного томления в качестве центрального мотива своего сочинения. Этими словами Юнус вошел в историю классического суфизма.

О жизни Юнуса Эмре известно немного. По-видимому, он вырос в кругах турецких суфиев, группы которых стали постепенно воз-

никать после сельджукского завоевания восточной и центральной Анатолии (т. е. после 1071 г.). Эти суфийские группы частично продолжали традицию Ахмада Ясави и, возможно, испытали влияние тех мистиков, которые покинули восточный Иран при монгольском нашествии в начале XIII в. По словам самого Юнуса, он был учеником мистика Тапдука Эмре в течение сорока лет (это число символизирует стойкость).

Возможно, что те, кто именовались *Эмре*, составляли некую подгруппу анатолийских мистиков, где еще действовала система произвольного установления родства с мистическим руководителем, тогда как большие ордены еще не развернули свою «миссионерскую» деятельность. Поэт-мистик скитался по стране, возможно, он даже встречался с Руми в последние годы его жизни. Согласно новейшим исследованиям, Эмре умер в 1321 г. в возрасте семидесяти двух лет. В Турции существует много мест, притягивающих на то, что именно там помещается его настоящая могила.

Однако местоположение его могилы, скорее всего, так никогда и не будет точно установлено; невозможно также с достоверностью выявить принадлежащие ему стихи. Различные издания его *Дивана*, предпринятые неутомимым турецким ученым Абдюлбаки Гёльпынарлы, свидетельствуют о все возрастающем скептицизме издателя относительно аутентичности произведений Юнуса. В настоящее время установить достоверный текст *Дивана* Эмре представляется невозможным; к сожалению, так обстоит дело и с другими популярными турецкими поэтами. Собрания их стихов были дополнены произведениями более поздних поэтов, так что они отражают скорее всю традицию целиком (т. е. то, что исполнялось в *текке*, центрах суфийской жизни), нежели оригинальное творчество одного автора. Типичным выражением этой традиции является жанр *илахи*, мистического стихотворения с народным метром, которое пелось на дервишеских собраниях.

В качестве рабочей гипотезы удобно принять, что стихи Юнуса Эмре, собранные в издании Гёльпынарлы 1943 г., являются подлинными, хотя сейчас многие из них и признаны подложными. Тем не менее они свидетельствуют о том, каким мог быть Юнус Эмре и что он мог чувствовать. Ведь множество других поэтов просто постоянно подражали ему, писали в том же идейном ключе, используя его образы и игру слов.

В своей поэзии Юнус Эмре часто употреблял классические квантитативные метры персидской поэзии, предпочитая самые простые из них. Руми тоже часто избирал метры, в которых каждое полусти-

шие может быть разделено цезурой на две части, что ведет к созданию так называемых *мусамматных* форм. Используя этот прием, как Руми, так и Юнус Эмре создавали стихи, близкие к простой турецкой народной песне с ее формой четверостишия, рифмующегося как *аааа* или *ббба*. Юнус искусно применял к родному языку классические метры, однако лучшие его произведения написаны турецкими народными размерами, основанными на счете слогов (например, 8 + 7, 8 + 8, 6 + 6 слогов).

Юнус был мастером описания, и образы его вдохновлялись не только традицией, но и повседневной жизнью Анатолии. Надо знать бесконечные горные дороги Анатолии, чтобы по-настоящему насладиться свежестью стихов Юнуса. Как многие мистики до него и многие после него, он ведет беседу с водяным колесом, чьи жалобные стоны (характерный звук, типичный для стран Ближнего Востока) открывают ему, что колесо насильно оторвано от своих корней и столь же красноречиво повествует о страданиях в разлуке со своим лесом, как флейта Руми о своей тоске по родным тростниковым зарослям. Горные хребты с их каменными сердцами превращаются в личных врагов Юнуса, так как хотят разлучить его с возлюбленным учителем, но черная косматая туча на снежной вершине горы оплакивает его, распустив свои кудри (Диван Эмре, 252). Сердце его превращается в горный поток, от летнего зноя тело рассыпается пылью, которую гонит ветер любви. «Посмотри, что сделала со мной любовь!» — эти слова служат рефреном одной из самых популярных его песен (Диван Эмре, 124).

Юнус истово следовал установлениям классического суфизма. Размышляя о смерти и Судном дне, он описывает ужас, который суждено испытать человеку, когда «он наденет рубаху без воротника и рукавов», и «негра», т. е. ангела вопрошающего, которому он должен дать ответ за содеянное (Диван Эмре, 133). Его вера неколебимо зиждется на Коране:

Тот, кто не знает Корана,
будто никогда и не был рожден (Диван Эмре, 508).

Конечно, в основе всего лежат пять ритуальных молитв, но почти столь же важным, как ритуальная молитва, является *зикр*, возглашаемый всей природой. Юнус принадлежит к числу мистиков, которые вслушиваются в постоянный *зикр* всего сотворенного и присоединяются к нему:

Вместе с горами, вместе с камнями
Я взываю к Тебе, Господи, о Господи!

Вместе с птицами предрассветными
Я взываю к Тебе, Господи, о Господи!
Вместе с рыбами в морях,
Вместе с газелями, свободно бегущими по степям,
Издавая мистический клич «О, Он!»,
Я взываю к Тебе, Господи, о Господи!

Символ веры, используемый как формула *зикра*,
мед для тех, кто подобен пчелам,
роза для тех, кто подобен соловьям (Диван Эмре, 534).

Как пронизательно заметил Джон Р. Уолш⁴⁷, ряд стихотворений Юнуса с повтором *ал-хамдулиллах*, «слава Аллаху», или других благочестивых сентенций в конце каждого стиха, по всей видимости, предназначалось для рецитации в дервишеских общинах в качестве формулы *зикра*. Одно из самых изящных стихотворений Юнуса, в котором говорится о том, что в раю постоянно поминают Аллаха, до сих пор заучивают наизусть дети в турецких школах:

Все реки в раю
Текут со словами: «Аллах, Аллах!» —
И каждый тоскующий соловей
Поет и поет: «Аллах, Аллах!» (Диван Эмре, 477).

Все в раю, будь то голос, аромат или дуновение ветра, все, что растет и любит, есть не что иное, как «Аллах», ибо все и вся забывает о себе, пребывая в Нем. Таков рай мистика, не пекущегося об обиталище и гуриях, которым вдобавок от роду многие тысячи лет; его рай — созерцание божественной Возлюбленной; тем же, кто лишен этого созерцания, суждено испытывать адские муки везде и всюду.

Подобно своим собратьям-мистикам, Юнус был страстным приверженцем пророка Мухаммада, и теперь, когда современные турецкие интерпретаторы пытаются рассматривать его как представителя неортодоксального «национального турецкого благочестия», они просто закрывают глаза на то, сколь глубоко укоренен его мистический подход в мусульманской традиции. Пророк является заступником, целью творения; его имя прекрасно, как и он сам:

Каждая пчела, влетающая в улей,
произносит тысячу и одно благословение Мухаммаду
(Диван Эмре, 524).

Поэзия Юнуса отражает различные стадии прохождения Пути мистиком — аскетизм, одиночество в этом мире, неуверенность, которую он испытывает до тех пор, пока не обретает мир и чувство бе-

зопасности рядом со своим шейхом: «Юнус был соколом, усевшимся на руку Тапдука» (Диван Эмре, 179). Юнус Эмре твердо верит в силу «божьих людей» (*эренлер*), но знает также, что даже шейх может лишь подготовить человека к единению, само же по себе единение зависит только от Божественной милости (ср.: Диван Эмре, 516).

Как многие суфийские поэты, Юнус однажды восстал в одной из своих поэм (Диван Эмре, 353) против эсхатологических описаний, содержащихся в Коране и развитых позднейшими теологами и другими авторами. Он начал так:

О Боже, если Ты когда-нибудь спросишь меня [о Судном дне],
я скажу Тебе вот что...

И он начинает насмехаться над идеей эсхатологического моста: почему он должен быть толщиной в волос, если люди привыкли строить широкие мосты, по которым можно пройти без опасности для жизни? Для чего Господу взвешивать на весах жалкие человеческие грехи? Он рассуждает о различных аспектах Страшного суда, но в конце концов покоряется непостижимой Божьей воле и просит прощения. Этот сюжет неоднократно повторяли многие турецкие мистические поэты. Так, Кайгусуз Абдал в XV в. приглашает Бога самого пройти по столь бесполезному мосту, а бекташийский поэт Азми в конце XVI в. вопрошает Господа:

На что Тебе адский огонь?
Ты что, хозяин бани или *кюлханбейи*
[т. е. тот, кто греется в банной золе, нищий]?⁴⁸

В стихах Юнуса подобное поддразнивание Бога — исключение, однако оно не редкость в поздней бекташийской поэзии.

Стихи Юнуса Эмре, особенно написанные классическими метрами, часто отражают всеобъемлющее «космическое сознание». Тот же поэт, который вопил от страха перед преисподней и дрожал под грузом своих грехов, ощущает, что и «этот», и «тот» мир исполнен Божьего величия и — в то же самое время — что возлюбленная скрыта в его собственном сердце. Это позволяет ему осознать единство Бытия и воскликнуть с ликованием:

Я — и Первый, и Последний...
Я — тот, кто послал Ною потоп...
Я — Провидец, я — Получатель и Податель.

Порой он отождествляет себя со всеми пророками, всеми влюбленными и всеми, кто пострадал за свою любовь (например, с Ио-

ной или Мансуром Халладжем). По форме и содержанию эти стихи почти идентичны позднейшей суфийской поэзии, создававшейся на различных языках Индостанского субконтинента. Одно из стихотворений Юнуса привлекло особое внимание как турецких мистиков, так и западных историков литературы. Это так называемое *текерleme* — жанр, характерный для народной турецкой поэзии, аналогией ему служат стихи-бесмыслицы или детские стишки на европейских языках (Диван Эмре, 131). Стихотворение начинается так:

Я забрался на сливовое дерево,
Чтобы нарвать с него винограду.
Садовник спросил меня:
«Ты зачем ешь мои грецкие орехи?».

А следующая строка — «Рыба влезла на тополь, чтобы поестъ маринованной смолы» — стала поговоркой. «Когда рыба влезет на тополь» означает «никогда», или «когда рак свистнет», или «когда свинья полетит», — такое же выражение, между прочим, встречается в мистической поэзии индийского поэта Кабира⁴⁹.

Текерleme Юнуса, отнюдь не единственное стихотворение такого рода в турецкой мистической поэзии, комментировалось многими турецкими мистиками. Хорошее представление о традиционном методе интерпретации дает комментарий Ниязи Мисри (ум. 1697), который сам был тонким поэтом и известным духовным наставником⁵⁰:

В этих стихах поэт хочет сказать, что каждое древо поступков имеет особый вид плодов. Подобно тому как во внешнем мире каждый плод растет на своем дереве, для каждого деяния существует особое средство, с помощью коего оно может быть осуществлено. Так, например, орудиями усвоения внешних наук служат язык, грамматика, синтаксис, логика, литература, схоластика, риторика, юриспруденция, изучение хадисов и комментариев на Коран, философия и астрономия. Для усвоения внутренних наук, однако, такими орудиями станут неизменное искреннее смирение и постоянное поминание Бога и «внутреннего руководителя», скудость пищи, скудость речей, скудость сна, обычай сторониться людей. А чтобы достичь Реальности, надо избрать орудиями отречение от земного мира, отречение от пустостороннего мира и отречение от бытия.

Далее достопочтенный учитель словами «слива», «виноград» и «орех» намекает на Божественный закон, *шари'а*, мистический Путь, *тарика*, и Божественную Реальность, *хакика*. Ибо едят внешнюю часть сливы, а не внутреннюю. То, что подобно сливе, соответствует внешней стороне деяний.

Что касается винограда, его едят и делают из него множество вкусных вещей: колбаски, густой сок, маринады, уксус и прочую снедь и много других хороших вещей. Но поскольку в нем все же содержатся отдельные косточки лицемерия, гордыни, тщеславия и хвастовства, имя ему — «деяния, направленные вовнутрь», а не «Реальность».

Зато орех — законченный символ Реальности. Внутри ореха нет ничего, что надо было бы отбросить. Внутренность его съедобна полностью, а от скольких болезней она служит лекарством!

Садовник — совершенный мистический наставник. Только с его помощью можно распознать различные плоды и в конечном счете достигнуть реальности...

Эта интерпретация может быть верной и неверной, но она интересна уже тем, что показывает, как комментаторы последующих веков открывали догматы мистической истины даже в *текерleme*.

Турецким мистикам явно нравилась такая простая поэзия. И здесь следует упомянуть Кайгусуза Абдала, последователя ордена бекташийя, жившего в XV в. (возможно, в европейской провинции Османской империи). Как говорят, он поселился в Каире, чтобы основать местное отделение ордена бекташийя; по преданию, его могила расположена на холме Мукаттам, где погребено много каирских проповедников⁵¹. Кайгусуз мог быть одним из *абдалан-и Рум* — дервишей, которые бродили по городам и весям Османской империи, одетые в звериные шкуры и с серебряной серьгой в ухе. Типичным образцом такого рода дервишей был некий Барак Баба, живший в XIV в., который, согласно источникам, ходил, завывая как медведь и приплясывая как обезьяна. *Абдалан-и Рум* были известны также тем, что употребляли опиум. Персонажи подобного типа встречаются на рисунках, приписываемых художнику XV в., известному как Сийах Калам. На них изображены странные дикие люди — отличная иллюстрация к стихам Кайгусуза⁵².

Поэзия Кайгусуза относится к наиболее странным проявлениям суфизма. Он, например, не задумываясь, во всех подробностях живописал свои мечты о хорошей пище: просил Бога даровать ему сотни тарелок, наполненных халвой, жарким из бараньих окороков, всевозможными видами супов, овощами и даже — жареной свиной! Не чужды были ему и описания своих любовных приключений с очаровательным юношей, который всячески пытался избавиться от этого грубияна дервиша с его старой меховой шапкой и посохом, от этого назойливого пристава, возжелавшего поцеловать его лицо, подобное персику, и его медовые уста, — живая пародия на бесконечное число любовных стихов, воспевавших привлекательного юно-

шу как проявление Божественной красоты. Еще более заняты стихи Кайгусуза о том, как он пытался приготовить гуся с помощью Семерых и Девятерых (группы из мистической иерархии святых): «Я готовил его сорок дней, но он все еще не был готов». Даже *бюльгур* (слегка отваренная, высушенная и истолченная пшеница), который он бросил в бульон, воскликнул «Аллах!» и улетел прочь, — а гусь при этом поднял из кастрюли голову и ухмыльнулся. Возможно, это упрямое существо и символизирует низшую душу, которую поэту никак не удастся укротить.

Одно *текерleme* Кайгусуза звучит как детский стишок:

kaplu kaplu bağalar kanatlanmış uçmaga
Черечеречерепашки крылышками замахали.

Трудно решить, содержат ли стихи вроде вышеприведенного глубокую мистическую истину или они написаны секретным языком, бытовавшим, по имеющимся сведениям, в некоторых дервишеских кругах. Хельмут Риттер обнаружил турецкий словарь, где словам из кухонного обихода дается мистическое истолкование: «барашек», *бирйани*, — «мученик, сын мученика», «халва» — «Высший судия» и т. п.⁵³ Быть может, автор просто испытывал удовольствие, сочиняя стихи-нелепицы, которые в каком-то смысле ближе к мистической реальности, чем стихи других жанров: недаром парадокс издавна считался вполне адекватной формой для указания ищущему на путь к намеченной цели. Подобные произведения с тем же успехом могут быть результатом приема наркотиков, такую гипотезу, по крайней мере в случае Кайгусуза Абдала, не следует исключать, поскольку, как показал Гёльпынарлы, слово *кайгусуз*, «без забот», употреблялось как тайное название гашиша. Обращение к наркотикам было и остается поныне весьма обычным явлением в низших слоях некоторых мистических братств, особенно среди музыкантов.

Можно задать вопрос: как поэзия Юнуса и Кайгусуза может быть объяснена в рамках суфизма? В стихах этих авторов, а равно и многих других мистиков, ощущается «громкая высвобожденная мощь», как точно заметил один искусствовед, говоря о турецком изобразительном искусстве⁵⁴. Лишь малая часть этих стихов является плодом ученой премудрости, о большинстве же их можно сказать, что они в том или ином смысле «вдохновенны». Даже в современной Турции известны случаи подобного вдохновенного свыше поэтического творчества. Некоторый свет на этот феномен как будто бы проливает история *Йени Юнуса Эмре*, «Нового Юнуса Эмре».

Исмаил Эмре (ум. 1973) был малограмотным кузнецом из Аданы⁵⁵. С 1940 г. он создал множество мистических песен в традиционных жанрах, текст которых он произносил в состоянии транса. Во время так называемого «рождения» (*догуш*) двух таких песен — дело происходило в неотапливаемой машине на пути между Анкарой и Коньей, в декабре 1958 г., когда температура снаружи была около 25° по Фаренгейту (–3° по Цельсию) — внутренний жар поющего мистика нагрел машину настолько, что окна ее запотели, а мы, путешествовавшие с ним, весь последний час путешествия не испытывали никакого дискомфорта от холода. Случаи «автоматического письма» известны во многих слоях турецкого общества: содержание стихов меняется в зависимости от интеллектуального уровня реципиентов, у которых, однако, подтвердилась способность быстро записывать стихи даже на языках, которых они не знали (например, на персидском)⁵⁶.

Для Турции характерно, что после закрытия суфийских орденов в 1925 г. предшествующая мистическая традиция, во всяком случае в высших слоях общества, иногда выливалась в спиритуализм и культивировалась на спиритических сеансах.

Нельзя также не заметить другой неожиданной трансформации турецкого народного мистицизма. Гершом Шолем показал, что внешне обращенные в ислам евреи, *дёнме* (последователи Шабтая Цви в XVII в.), имели тесные связи с мистическими группами и использовали суфийскую поэзию на своих собраниях⁵⁷.

Юнус Эмре и Кайгусуз Абдал считаются самыми выдающимися мастерами бекташийской поэзии — традиции, нашедшей свое развитие в Анатолии начиная с XIV в. Трактат, приписываемый Кайгусузу Абдалу, — одна из главных религиозных книг этого ордена. В стихах бекташийских поэтов чаще всего использовались народные силлабические метры. Самые трогательные и выразительные стихи этого направления примечательны своей сравнительно свежей образностью, и, хотя им и свойственна некоторая «крестьянская» грубоватость, они временами небезуспешно конкурируют с предельной утонченностью классической турецкой придворной поэзии.

Мухаммад, ‘Али и двенадцать шиитских имамов занимают особое место в бекташийской поэзии, как и во всей духовной продукции этого ордена. Аллах, Мухаммад и ‘Али составляют своего рода троицу. Бекташи всегда поддерживали глубокие связи с шиитско-имамитским направлением в Иране. Основатель Сефевидской династии в Иране (и, следовательно, архивраг Османской империи) Шах Исмаил (ум. 1524) считался одним из ведущих поэтов этого ордена.

Исмаил писал на тюркском языке (в то самое время, когда османский султан Селим Явуз писал по-персидски!), а его стихи, которые он сочинял под псевдонимом Хатаи, были и вправду созвучны бекташийской поэзии⁵⁸.

Одним из немногих действительно выдающихся поэтов этой линии был Пир Султан Абдал, казненный ок. 1560 г. в Сивасе по обвинению в предательских сношениях с персидскими Сефевидами⁵⁹. Образность Пира Султана вдохновлялась суровыми горными пейзажами восточной Анатолии: влюбленный страдает в разлуке, подобно овце, потерявшей ягненка; он повествует о журавлях, летящих над холмами; желтые горные цветочки скромностью и неприхотливостью напоминают ему совершенного дервиша. Как и большинство бекташийских авторов, Пир Султан следует поэтической традиции, воспевающей мученичество Халладжа. В одном стихотворении он намекает на розу, которая исторгла у Халладжа тяжелый вздох в тот миг, когда его друг Шибли, подобно толпе, забрасывавшей его камнями, бросил в него розу. Заключение в тюрьму османскими властями, Пир Султан, должно быть, на собственном опыте испытал, что неверность бывших друзей ранит куда больше, чем нападки врагов. Его немногочисленные стихи представляют собой выдающиеся образцы бекташийской поэзии. Вообще же бекташийскую поэзию порой трудно не только каким-то образом классифицировать, но даже идентифицировать с тем или иным поэтом, поскольку ее образность вскоре приобрела столь же традиционный и стандартный характер, как и образность придворной или профессиональной поэзии. В бекташийских стихах допускалось гораздо меньше вариаций, чем в классической поэзии.

Какого рода суфиями были эти бекташи, вдохновившие огромное множество народных турецких поэтов, столь влиятельные в политике благодаря своим долгим и устойчивым связям с янычарами и породившие столько шуток по своему адресу, свидетельствующих о более чем противоречивом образе их жизни⁶⁰?

Рассказывают, что Хаджжи Бекташ, считающийся основателем этого ордена, прибыл в Анатолию из Хорасана в XIII в. Дата его рождения, что типично для бекташийского образа мыслей, исчисляется по нумерологической оценке слова *мурувват*, «добродетель», — 648/1247 г.; таким же способом устанавливается дата его смерти — 738/1338 г. Предания о его деятельности разноречивы, *вилаетнаме*, книги о святости, отдают предпочтение сверхъестественным свидетельствам, упоминают о совершенных им чудесах. Орден (или братство), сплотившийся вокруг его личности, вскоре устано-

вил связи с военным корпусом янычар. Начиная с XV в. руководители бекташи (*баба*) селились рядом с казармами янычар, чтобы оказывать солдатам духовную поддержку. Поэтому им, естественно, пришлось разделить печальную участь янычар, когда в 1826 г. янычарский корпус был уничтожен, так как он стал играть все возрастающую деструктивную роль в османском обществе.

Своим вторым наставником орден считает некоего Балим-Султана, родившегося ок. 1500 г. в Румелии. Европейская часть Османской империи оказалась тогда весьма восприимчива к бекташійскому влиянию. Этот орден до сих пор сохраняет жизнеспособность в современной Албании, где утвердился еще до XVII в.⁶¹

Создается впечатление, что бекташійя вбирает в себя всякого рода несуннитские течения, несмотря на то что хорасанская по своему происхождению духовная цепь Хаджжи Бекташа должна бы требовать строго суннитской идеологии. Тем не менее «обычные» шиитские идеи буквально пропитывают *тарику*, приобретая причудливые формы, которые иногда напоминают народные формы исмаилизма в Индии, — на бекташи оказал влияние даже хуруфизм, одно из наиболее странных порождений шиитской мысли. В Хорасане Фазлаллах Астрабади получил откровение, согласно которому Бог являет себя в слове, и стал развивать каббалистические построения о буквах, их числовых значениях и их внутреннем смысле (см. Приложение 1). Величайший хуруфитский поэт Несими (с которого заживо содрали кожу в Алеппо в 1417 г.) оказал глубокое воздействие на турецкую поэзию своими яркими и страстными мистическими песнопениями. Хуруфитское влияние заметно и в картинах, которые иногда украшают места собраний бекташи: на этих картинах лица Али, Хасана, Хусайна и других почитаемых святых изображены посредством комбинаций букв, из которых состоят их имена.

В добавление к шиитским тенденциям, которые составляют одну из главных особенностей ордена бекташійя, в его ритуалах усматривают и следы христианского влияния (что неудивительно, если принять во внимание наличие сильного христианского субстрата в Анатолии). Действительно, существует известное сходство (например, покаяние или священная трапеза — вино и хлеб), однако на этом основании не следует делать далеко идущие выводы. Дело в том, что обычный общинной трапезы имеет намного более давнее происхождение, чем сходное с ним христианское таинство. В исследованиях современных националистически настроенных турецких авторов особо подчеркивается определенный «шаманистский» аспект бекташизма, что позволяет связать историю ордена со старотюркскими формами

мистической жизни, ведущими свое происхождение из Центральной Азии.

Многие аспекты бекташийского учения можно обнаружить и в идеологии других мистических орденов. Бекташи, например, говорят о «четырех вратах»: Божественном законе, *шари'а*, которому следует *'абид*, «верующий»; мистическом Пути, *тарики*, на который вступает *захид*, «аскет», гносисе, *ма'риффа*, которым овладевает *'ариф*, «гностик», и истине, *хакика*, которую постигает *мухибб*, «влюбленный». Каждые из четырех «врат» воздвигнуты на десяти заповедях (весьма похожих на те, каким учат другие ордены), и таким образом еще раз возникает священное число «сорок». Главой ордена является *деде*, «дед»; резиденция его находится в деревне Хаджжи Бекташ, где обычно живет и второй глава ордена, *челеби*. Следующее место занимает *баба*, «отец», на него возложено обучение и наставничество; *баба* можно было встретить во всех концах Османской империи. Промежуточное положение занимают дервиши, которые, подобно *баба*, могут либо вступать в брак, либо соблюдать безбрачие; наконец, рядовые посвященные именуются *мухибб*, «влюбленные».

Церемония посвящения изобилует символическими действиями, среди которых особую роль играет «повешение» посвящаемого на *дар-е Мансур*, «виселище Мансура Халладжа». Многие *'ашики*, «пламенно влюбленные», присоединяются к ордену как его ассоциированные члены; они не получают своей «доли» (*насиб*) на церемонии посвящения, но связаны с орденом узами верности. В практике ордена используются особые молитвенные формулы, такие как *гулбанг* и *терджеман*, которые содержат обращение к Богу на турецком языке. Мухаррам и Ноуруз празднуются по всем правилам шиитских и иранских праздников. На день *'ашуры*, годовщины мученического убиения Хусайна в Кербеле, готовится особое блюдо *ашуре*; это напоминает правоверным о последней трапезе мучеников Кербелы, приготовленной из остатков пищи. До сих пор во многих турецких семьях, даже не принадлежащих к ордену бекташийя, десятого числа месяца мухаррам готовится это сладковатое и очень вкусное блюдо.

Одной из примечательных черт ордена бекташийя — уникальной в исламе — является отношение к женщинам как к равным: они участвуют во всех обрядах и свободно вступают в беседу с мужчинами. Этот аспект жизни ордена, разумеется, стал темой чудовищных историй о моральном облике бекташи, вернее об их аморальности, историй, в большинстве своем сильно преувеличенных. Тот факт, что бекташи сохраняли свои доктрины в величайшей тайне, особен-

но после разгрома янычар, еще более разжигал воображение ортодоксальных защитников чистоты веры, как обычно бывает, когда дело касается тайных обществ.

В теоретическом отношении бекташи не добавили ничего нового к учению школы Ибн 'Араби. Они верят в сорок ступеней нисхождения и восхождения, достигающих кульминации в «Совершенном Человеке». В некоторых самых известных и чаще всего цитируемых стихотворениях (*деврийе*) их авторы попытались описать свое участие в восходящих циклах бытия, что позволяло им провозглашать свое тождество с великими учителями всех религий

В 1922 г. после публикации романа Якупа Кадри Караосманоглу *Нур Баба* перед турецкой интеллигенцией встал вопрос об осмыслении практики бекташи. Известный турецкий дипломат и писатель в пикантных подробностях воссоздал историю стамбульской дамы из высшего общества, которую вовлек в орден симпатичный молодой бекташийский *пир* Нур Баба, «Отец Свет». Караосманоглу нарисовал убедительную, хотя и весьма сатирическую, картину некоторых ритуалов бекташи, например *айин-и джем*, ритуала посвящения. Можно предположить, что *Нур Баба* — по крайней мере, до некоторой степени — убедил Кемаля Ататюрка в необходимости упразднить дервишеские ордены. Однако чтение *Нур Баба* следовало бы дополнить чтением другой книги Якупа Кадри — *Erenlerin Bağından*, «Из сада мудрости». Эта книга состоит из двенадцати разделов-медитаций, написанных простым, но необычайно изящным и музыкальным языком, и заставляет читателя понять по меньшей мере некоторые ценности мистической жизни⁶².

Erenlerin Bağından напоминает творения великих мастеров турецкой мистической поэзии, которые веками стремились дать людям утешение своей доброй, нежной поэзией. Многие из них принадлежали не к ордену бекташийя, а к другим братствам, которые возникли на турецкой почве и со временем разрослись, разветвились и покрыли всю страну широкой сетью духовных центров. В этой связи можно вспомнить, например, Эшрефоглу Руми, мистика из братства кадирийя, жившего в Изнике в XV в. Его произведения часто пелись в дервишеских общинах — простые стихи, наполненные символами мистического вина и вечной любви и постоянно возрождавшие перед слушателями образ Мансура Халладжа. Даже если приводимые ниже строки из его *Дивана* принадлежат не ему, а кому-нибудь из его поздних почитателей, они все же представляют собой прелестный образец турецкой дервишеской поэзии (и напоминают об обычае гадания на Священной книге):

Мне сказали: «Не читай книгу любви!»
«Посмотри на предзнаменование», — сказал я,
и та же страница открылась снова!
Я велел портному сшить для меня одеяние аскета.
Он не вник в мои слова и снова выкроил
одежду влюбленного⁶³.

Здесь уже упоминался Ниязи Мисри, комментатор энигматических стихов Юнуса Эмре. Он был одним из руководителей влиятельного ордена халветийи и выдающимся поэтом, в чьих утонченных стихах отразились искания души и тот покой, который автор наконец обрел, когда отказался от себя и полностью предался своей возлюбленной:

Я думал, что в мире у меня не осталось ни одного друга,
Я покинул себя, и вот — у меня не осталось ни одного из злых
демонов⁶⁴.

Даже защитники ортодоксального суннитского ислама — турецкие султаны — иногда обнаруживали склонность к мистической мысли. Хорошо известна особая роль Ики Шамс ад-Дина в жизни Мехмета Завоевателя; часто цитируемое стихотворение султана Мурада III (ум. 1595), в котором этот правитель заявляет о своем стремлении «пробудиться от сна беспечности», показывает, что суфийская терминология стала неотъемлемой частью языка даже высших кругов, несмотря на весьма напряженные отношения между ортодоксами и дервишескими орденами, со времени Мехмета Завоевателя часто выливавшиеся в открытые разногласия и политические перевороты⁶⁵. Что касается простого народа, то он всегда оставался под влиянием мистических братств и находил утешение в простых песнях и ритуалах дервишей и в стихах, подобных тому, что сочинял Ибрахим Хакки Эрзерумлу, суфийский автор XVIII в.:

Görelim Hak ne eyler,
N'eylerse güzel eyler

Посмотрим, что Господь сотворит,
Ведь что Он ни сделает, все к лучшему.

Беззаветная вера в Бога, которой учили суфии, во многом сформировала народную религию и в столице — великолепном Стамбуле, и в забытых Богом деревнях Анатолии. Она давала людям силы противостоять жизненным невзгодам⁶⁶.

Однако с течением времени институт мистических орденов оказался неспособен отвечать потребностям модернизации и запросам

меняющегося мировоззрения. Вместо того чтобы выполнять свои установившиеся веками функции центров духовного просвещения, ордены превратились в оплоты обскурантизма и отсталости. Вот почему Ата-тюрк в 1925 г., упразднив их, совершил акт, который вызвал одобрение даже у некоторых ведущих деятелей мистической иерархии. Они чувствовали, что духовные ценности суфизма, которым учат поэты Анатолии, выживут и вне пришедших в упадок орденов, возможно даже в большей неприкосновенности. А ценности эти, несомненно, живы и поныне.

8. СУФИЗМ НА ИНДО-ПАКИСТАНСКОМ СУБКОНТИНЕНТЕ

КЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Западные области индо-пакистанского субконтинента стали частью мусульманской империи в 711 г., когда арабы завоевали Синд и прилегающие к нему с севера провинции вплоть до Мультана¹. В ранний период исламизации мусульманские подвижники на этих территориях по-видимому интересовались главным образом собиранием *хадисов* и передачей в центральные мусульманские страны информации о научных достижениях Индии в области математики, «арабской» цифровой системы, астрономии, астрологии и медицины. Тем не менее уже тогда их религиозные чувства временами поднимались до высот мистического опыта. Между мусульманами и буддийским меньшинством, равно как между мусульманами и большой группой индуистов (стоявших несколько особняком от основных тенденций ортодоксального индуизма), возможно, существовали духовные контакты. Тем не менее ранние европейские теории, которые пытались истолковать суфизм как исламизированную форму философии веданты или йоги, ныне всерьез не рассматриваются. В 905 г. Халладж совершил путешествие по всему Синду и, вполне вероятно, вступал в религиозные дискуссии с мудрецами этой страны². Другая — газневидская — волна мусульманских завоеваний в Индии, начало которой датируется примерно 1000 г., привлекла на субконтинент теологов и поэтов, а не только ученых, подобных ал-Бируни (ум. 1048), которому мы обязаны тщательным исследованием философии индуизма и образа жизни индийцев. Первым центром ирано-мусульманской культуры на субконтиненте стал Лахор. Мы упоминали имя

Худжвири, который создал на персидском языке свой знаменитый трактат по суфизму в этом городе. Для пенджабцев его могила до сих пор остается местом паломничества.

Однако в полную силу влияние суфизма стало сказываться здесь лишь в конце XII — начале XIII в., после консолидации основных суфийских орденов на центральных мусульманских территориях. Самым выдающимся представителем этого движения был Му'ин ад-Дин Чишти, родившийся в Систане и одно время бывший учеником Абу Наджиба Сухраварди. Он прибыл в Дели в 1193 г.³, а затем обосновался в Аджмере после завоевания делийскими владыками этого важного пункта в сердце Раджпутаны. Его обитель вскоре превратилась в ядро исламизации центральных и южных частей Индии. Орден чишти распространялся с большой скоростью, и обращение в ислам в Индии этого периода было во многом обязано неустанной деятельности чиштийских подвижников, чьи простые незамысловатые проповеди, деятельная любовь к Богу и ближним произвели сильное впечатление на многих индуистов (в первую очередь на тех, кто принадлежал к низшим кастам, в частности к неприкасаемым). В чиштийских *ханаках* не делалось никаких различий между учениками, и эти обители являли собой пример бесклассового общества, это обстоятельство привлекало под их сень множество народу. Му'ин ад-Дин свел свое учение к трем принципам, которые впервые были сформулированы Байазидом Бистами (Тазкират, 1:164): суфий должен обладать «щедростью океана, снисходительностью солнца и скромностью земли». Несмотря на то, что в пограничных провинциях Индии, как и в других приграничных районах на стыке мусульманских стран и «земель неверных»⁴, иногда можно встретить суфия-воителя, борца за истинную веру, исламизация Индии была достигнута в большей степени благодаря проповедям дервишей, а не воинским мечам⁵.

Когда Му'ин ад-Дин Чишти умер в 1236 г. (неподалеку от прекрасной мечети, которую воздвиг в Аджмере делийский правитель Кутб ад-Дин Айбек), его многочисленные преемники, *халифы*, распространили идеи учителя во всей Индии. В некотором отношении сфера влияния того или иного *халифы* определялась его учителем, который назначал области, где могла бы активизироваться *барака* данного ученика, — подобное территориальное распределение духовной силы часто встречается в индийском суфизме. Даже в наше время могила Кутб ад-Дина Бахтийара Каки из Ферганы, пришедшего в Индию вместе с Му'ин ад-Дином, остается одним из любимых мест паломничества. Этого святого, умершего в 1235 г., высоко чтит Ильтутмиш — первый из правителей династии гулямов в Дели; достаточно скромное место погребения

Каки в Мераули (около Кутб Минара в Дели) обычно переполнено благочестивыми пилигримами, читающими и поющими религиозные стихи. Красивое мраморное святилище Му'ин ад-Дина, воздвигнутое могольским императором Джахангиром, и поныне служит источником религиозного вдохновения для тысяч верующих мусульман.

Преемником Бахтийара Каки стал Фарид ад-Дин (ум. 1265). Из-за сложной политической ситуации он покинул столицу и поселился в Пенджабе на реке Сатледж⁶. С тех пор дом его стал известен как Пакпатан — «переправа чистоты». В начале религиозной жизни Фарид испытал влияние благочестивой матери. Он предавался исключительно тяжким аскетическим подвигам, в том числе совершал *чилла ма'куса* — подвешивал себя над колодцем вниз головой и в течение сорока дней произносил предписанные молитвы и поминовения. Его постоянный пост был чудесным образом вознагражден: даже камешки превращались у него в сахар (отсюда его прозвище — *Гандж-и шакар* — «Сокровищница сахара»). Независимо от того, соответствует ли эта прелестная легенда действительности, она свидетельствует о том, что Фарид придавал необыкновенное значение аскетическим упражнениям, и можно легко поверить в то, что «ни один святой не превзошел его в вере и свершении аскетических подвигов». Ограничения, которые он накладывал на себя, отрицательно сказывались на его семейной жизни. Он не заботился ни о своих женах, ни о детях, из которых выжило восемь человек. Узнав, что один из его детей умер, он, как гласит легенда, сказал: «Коли так было суждено, и он умер, привяжи веревку к его ноге, выбрось его вон и возвращайся!» Это предание напоминает историку о поведении некоторых ранних аскетов, которые радовались смерти членов своих семей. Однако следствием такого бесчеловечного отношения было то, что многие сыновья ранних чиштийских святых избирали мирской образ жизни, а некоторые даже предавались пьянству, не питая никакой склонности к религиозной жизни, не говоря уже о мистицизме⁷.

Вести хозяйство в *ханаке* Фарид ад-Дина (речь идет именно о нем, поскольку он служит ярким примером чиштийского образа жизни) было делом чрезвычайно трудным, поскольку шейх полагался только на дары (*футух*): *ханака* не имела во владении и не обрабатывала земель, которые могли бы служить для дервишей источником пропитания. Чишти не принимали ни *джагиров* (земельных наделов), ни подарков от правителей, ибо они отказывались иметь что-либо общее с земными владыками. Один из поэтов сказал:

Доколе ты будешь обивать пороги эмиров и султанов?
Это не что иное, как хождение путями Сатаны.

Подобное недоверие к власти предрержащим, знакомое нам по ранней суфийской литературе, с наибольшей прямоотой высказывалось именно теми чиштийскими святыми, которые полагали, что все имущество, находящееся в руках правителей, добыто незаконным путем.

Дервиши в *ханаке* смотрели на себя как на «гостей божьих», живущих и работающих в одном большом помещении, поэтому посетителям всегда радовались, для неожиданных гостей всегда был накрыт стол, если только имелась какая-нибудь пища. Те, кто жил здесь, должны были служить шейху и общине; их главные занятия состояли в молитвах, богослужениях, изучении религиозных книг и биографий святых. Фарид ад-Дин и окружавшие его подвижники, члены ордена, заботились о хорошем образовании учеников и сами проявляли интерес к музыке и поэзии. Возможно, Фарид создал некоторое количество стихотворных произведений на местном языке, что позволяет причислить его к тем мистикам, что распространяли суфийские учения с помощью народных песен, оказывая таким образом воздействие на простой народ, особенно на женщин, которые обычно распевали эти несложные песни, выполняя домашнюю работу.

Фарид ад-Дин наделил духовной силой семерых *халифа*. Среди его учеников должны быть названы Джамал Хансви и Низам ад-Дин как особо близкие ему друзья. Поэт Джамал Хансви (ум. 1260) писал трогательные мистические песни на персидском языке — несложные, иногда несколько дидактичные, но очень приятные. Однако наиболее выдающимся *халифом* Фарид ад-Дина был Низам ад-Дин, с которым он встретился в 1257 г., незадолго до своей смерти.

Низам ад-Дин был одним из известных теологов в Дели, со своим учителем он изучил тогда *‘Авариф ал-ма‘ариф* Сухраварди, учебник почти всех индо-мусульманских мистиков XIII–XIV вв. После третьего посещения Пакпаттана он был назначен *халифом* в Дели. Почетное прозвище Низам ад-Дина — *Аулийа*, «Святые», — свидетельствует о степени уважения, которым он пользовался, и знаменует высокий накал мистической жизни в Дели. Святой был строгим последователем *сунны* Пророка, исследователем и комментатором хадисов, оставаясь в то же время другом поэтов и музыкантов. Барани, индо-мусульманский историограф начала XIV в., утверждает, что именно под влиянием Низам ад-Дина большинство делийских мусульман склонились к мистицизму и молитве, к уединению от мирской жизни. В городе часто продавалась религиозная литература. В Дели не были приняты питье вина, азартные игры, занятие ростовщичеством. Делийцы старались удерживаться от лжи. Если верить Барани, в городе вошло в моду приобретение копий таких книг как *Кут ал-кулуб*

Макки и, естественно, *Ихйа' 'улум ад-дин* Газали; *Авариф ал-ма'ариф* Сухраварди и *Кашиф ал махджуб* Худжвири, *Китаб ат-та'арруф* Калабази и комментарии на нее; *Рисала* Кушайри. В списках Барани мы находим также *Мирсад ал-'ибад* Низам ад-Дина, письма 'Айн ал-Кудата Хамадани и единственную книгу, автором которой был индийский мусульманин, — трактат Хамид ад-Дина Нагори (ум. 1274) *Лавами*. Хамид ад-Дин Нагори был одним из ранних индийских святых, известным своей бедностью и пристрастием к вегетарианской пище. Возможно, в этих книгах люди искали поддержку, необходимую в непростой политической ситуации того времени. Низам ад-Дин Аулия (ум. 1325), именовавшийся своими восторженными приверженцами *Махбуб-и илахи*, «Возлюбленным Бога»⁸, пережил семерых правителей, причем постоянные интриги, кровопролития и мятежи сострясали Дели и его окрестности на всем протяжении его жизни.

Во времена Низам ад-Дина суфизм в северо-западной Индии превратился в массовое движение, и моральные принципы, заложенные ранними чиштийскими святыми, оказали большое влияние на формирование идеалов мусульманского общества в этой части субконтинента. Целый ряд пенджабских кланов до сих пор гордятся тем, что их обратил в ислам Фарид ад-Дин Гандж-и Шакар.

Рядом с гробницей Низам ад-Дина в Дели (которая до сих пор остается наиболее часто посещаемым святилищем в этом городе) расположена гробница его ближайшего друга и ученика Амира Хосрова (1254–1325 гг.), самого известного поэта раннемусульманской Индии. Человек разносторонних интересов и острого ума, он создавал лирические и эпические произведения, исторические романы в стихах, трактаты по эпистолографии, но почти не писал мистической поэзии. Амир Хосров был также основоположником индо-мусульманской музыкальной традиции как композитор и теоретик, и этот его талант, несомненно, развивался благодаря его принадлежности к Чишти. Несмотря на всю суровость подготовительного этапа жизни в ордене, Чишти разрешал *сама'*, духовный концерт и танец. Это пристрастие чиштиев отражено во многих изречениях и стихах. Приверженцы этого ордена внесли значительный вклад в развитие индо-мусульманской музыкальной традиции, первым великим представителем которой был Амир Хосров, до сих пор любовно именуемый «Попугаем Индии» и «Божественным тюнком».

Друг Хосрова Хасан Сидджи Дехлеви (ум. 1328) тоже был учеником Низам ад-Дина. Он собрал высказывания своего учителя. Несколько менее известный как поэт, чем Амир Хосров, он создал стихи, которые в большей степени, чем поэзия Амира Хосрова, исполнены

истинно мистического духа. Они полны обаяния в выражении лирических чувств, насыщены любовью, нежны и эмоциональны. Примерно в те же годы третий чиштийский поэт Бу ‘Али Каландар Панипати (ум. 1323) создал великолепную поэму в честь пророка Мухаммада. Его стихи были первыми из множества произведений, восславляющих Пророка на субконтиненте. Тот же мистик, который создал прелестные строки о всеохватывающей силе любви («Не будь любви и любовной печали, Кто сказал бы, кто услышал столько нежных слов?») (Армаган, 112), одновременно написал ряд ярких писем, обращенных к правителям Дели и критикующих их образ жизни.

От Низам ад-Дина Аулия цепочка духовной преемственности ведет к Чирагу Дехли, «Светочу Дели» (ум. 1356), а затем — к Мухаммаду Гисударазу, «Длиннокудрому», который перебрался на Декан, где пользовался покровительством султанов-Бахманидов. Этот святой, умерший в 1422 г. и погребенный в Гульбарге неподалеку от нынешнего Хайдарабада, был плодовитым создателем прозаических и поэтических произведений на персидском и арабском языках. Он написал также книгу о Пророке ислама *Ми‘радж ал-‘ашикин*, предназначенную для просвещения народа, на языке дакхини, южной ветви урду. Гисудараз был первым суфием, использовавшим этот вернакулярный язык, который разрабатывался затем в течение двух веков в Южной Индии многими другими суфиями. Гисудараз был, возможно, первым на субконтиненте, кто занялся популяризацией классических трудов по суфизму: он написал комментарии к *Фусус ал-хикам* Ибн ‘Араби и *Адаб ал-муридин* Сухраварди, а также многочисленные трактаты и книги о мистической жизни и хадисах. Благодаря его усилиям утонченный любовный мистицизм *Тамхидата* ‘Айн ал-Кудата и фундаментальные труды Ибн ‘Араби стали доступными индийским суфиям и оказали влияние на развитие мистической мысли в поздние века. Персидская поэзия Гисударазы выразительно передает состояние смятенного сердца — опьяненный божественной любовью, он ощущает себя по ту сторону разлуки и соединения. Истинные влюбленные, которые вкусили вина любви в день Договора,

суть первая страница (*дибача*) книги Бытия,
они стали предвечным заголовком бесконечной вечности
(Армаган, 152).

Чиштиййа веками оставался наиболее влиятельным орденом на субконтиненте, но никогда не распространял свое влияние за его пределы.

Другим важным орденом был сухравардиййа, традиции которого послужили первым источником вдохновения для Му‘ин ад-Дина

Чишти. Несколько учеников Абу Хафса Умара Сухраварди достигли Индии в начале XIII в. Один из них, Джалал ад-Дин Табризи, отправился в Бенгалию, где и умер в 1244 г. Орден до сих пор процветает в тех краях; среди бенгальских мистиков и политических деятелей есть немало выходцев из этого ордена.

Еще большее влияние на религиозную жизнь мусульман оказал другой представитель ордена Баха' ад-Дин Закарийа Мульта́ни (ум. ок. 1262), современник Фарид ад-Дина Гандж-и Шакара. Стоит сравнить бытовой уклад обоих мистиков, живших на расстоянии всего нескольких сот миль друг от друга: если суровый аскетичный Фарид вообще не допускал мысли о земных нуждах и отказывался от всех даров, которые правители посылали его семье и ученикам, то процветающий землевладелец Баха' ад-Дин свято соблюдал нужды своей семьи и никогда не упускал возможности пополнить запасы зерна в своем доме. Добро, накопленное им, делало его постоянной мишенью для обвинений со стороны других суфиев, однако сыновья его, в отличие от сыновей большинства других ранних чиштийских святых, последовали его путем. Передача благодати в сухравардийей, как правило, происходила по наследственной линии. В противоположность постоянно накрытым столам в бедных чиштийских *ханаках*, Баха' ад-Дин ввел более формальный порядок и назначил определенное время для трапез, в которых могли принимать участие приглашенные посетители. Он с удовольствием общался с представителями правящих классов, подобно тому как сам Абу Хафс Умар Сухраварди служил халифу ан-Насиру⁹. Подобные контрасты в отношении к миру и к наиболее опасным его представителям — правителям — сохранялось веками. Интересно сравнить теории о связи между суфиями и правителями египетского мистика XVI в. аш-Ша'рани с высказываниями индийских святых, принадлежавших к обеим традициям.

Возможно, Баха' ад-Дин Закарийа не прославился бы так, не оказавшись в его окружении известный поэт, проживший при нем около двадцати пяти лет. Это был Фарид ад-Дин 'Ираки (ум. в 1289 г.)¹⁰. 'Ираки влюбился в некоего юношу и вместе с группой дервишей последовал за ним в Индию. В Мульта́не он присоединился к Баха' ад-Дину, которому посвятил несколько выразительных касид. Далее произошло следующее:

Святой направил его в келью. В течение десяти дней 'Ираки просидел в ней, не общаясь ни с кем. На одиннадцатый день, побежденный своими чувствами, он громко зарыдал и пропел:

Вино, коим заполнили чашу до краев изначала,
Было взято у томных глаз виночерпия.

Обитатели странноприимного дома побежали к святому с известием о том, что происходит. Дело в том, что орден следовал правилам Шихаб ад-Дина Сухраварди, чьим любимым учеником был Баха' ад-Дин, а согласно правилам, установленным Сухраварди, верующий должен заниматься только чтением Корана и толкованием хадисов. Поэтому остальная братия взирала на поведение 'Ираки с неодобрением и пожаловалась шейху. Шейх, однако, ответил, что это было запрещено для них, но не для Ираки.

Несколькими днями позже, проходя по базару, 'Имад ад-Дин заметил, что люди распевают эти стихи под музыкальный аккомпанемент. То же он обнаружил и при посещении питейных домов. По возвращении он доложил шейху о том, чему был свидетелем, и подробно пересказал то, что слышал, включая такие строки:

Почему стремятся они умалить славу Ираки,

Если сами разглашают свои секреты?!

«Его дело ясно», — сказал шейх и, поднявшись на ноги, направился к келье Ираки.

«Ираки! — позвал он, — Ты совершаешь свои молитвы в питейных домах? Выйди же ко мне!»

Поэт вышел из своей кельи, склонился головой к ногам шейха и зарыдал. Шейх поднял его с земли и не стал причинять ему новых страданий, заставляя возвращаться в келью, но сняв с себя суфийское одеяние, накинул его на плечи поэта¹¹.

С духовной проникновенностью истинного святого Баха' ад-Дин признал величие 'Ираки и истинность его любви. Нежные, опьяняющие любовные стихи 'Ираки до сих пор исполняются пакистанскими музыкантами у дверей гробницы его учителя в Мултани.

Принадлежащая 'Ираки поэтическая интерпретация классического арабского стихотворения о вине и стекле, неразличимых в свете солнца, до сих пор остается одним из любимых и особенно часто цитируемых поэтических примеров из поздних суфиев:

Чаши ли это сверкают с вином,

Или солнце сияет сквозь облака?

Столь прозрачно вино, столь тонко стекло,

Что оба — одно на взгляд.

То ли это стекло, и вина здесь нет,

То ли это вино, и нет здесь стекла?¹²

Большое значение для истории суфийской мысли имеют *Лама'ат*, «Вспышки», Ираки, вдохновленные теориями Ибн 'Араби. 'Ираки использует традиционную для персидской словесности форму сочетания поэзии с прозой и касается ряда проблем мистической жизни вообще и своей собственной в частности, любви, что раскрывается при по-

средстве человеческой красоты. Для 'Ираки любовь — единственное, что существует в мире (*лам'а* 7), а влюбленный, возлюбленная и любовь — слиты в единое целое, когда больше не существует ни встречи, ни разлуки (*лам'а* 2). Свет лика возлюбленного — первое, что видит глаз, Его голос — первое, что слышит ухо (*лам'а* 18), разлука, которой желает возлюбленная, в тысячу раз лучше и прекраснее, чем встреча, о которой мечтает влюбленный (*лам'а* 22). Таким образом, 'Ираки преодолевает представление ранних суфиев о том, что любовь означает пребывание у дверей друга, даже если он гонит тебя прочь.

Ираки видит Бога — вечно прекрасного возлюбленного — повсюду. Он влюблен во все, что делает или приказывает возлюбленный. Зачем желать чего-нибудь самому? Любовь и сердце — одно и то же; порой любовь вырастает из сердца подобно цветам, и весь мир есть не что иное как эхо вечной песни любви. Несмотря на то, что влюбленный стремится не раскрывать тайну, возлюбленный сам делает секрет любви явным. Почему же тогда такой влюбленный, как Халладж, был наказан за разглашение тайны божественной любви?

Вскоре после смерти Баха' ад-Дина 'Ираки покинул Мульта и отправился в Конью, где встретился с Садр ад-Дином Конави, а возможно, и с Джалал ад-Дином Руми. 'Ираки погребен в Дамаске, неподалеку от могилы Ибн 'Араби, чьи идеи он воплотил в поэзии. Трудно переоценить влияние 'Ираки на позднейшую персидскую и индо-персидскую поэзию: на *Лам'ат* часто создавались комментарии, а Джами способствовал популяризации его философии.

В истории сухравардийи в Индии вряд ли можно встретить личность, равную 'Ираки по интенсивности переживаний и могуществу любви, сверкающей всеми красками. Один из учеников Закарийи, Сайид Джалал ад-Дин Сурхпуш («Одетый в красное», ум. 1292), родом из Бухары, поселился в Учче к северо-востоку от Мультана и положил начало длинной цепочке духовной преемственности истинных мистиков и теологов. На какое-то время Учч стал центром сухравардийи — главным образом благодаря усилиям активного и благочестивого Джалал ад-Дина Махдум-и Джаханийяна, «кому служили все обитатели мира» (ум. 1383), плодовитому автору, оставившему труды почти по всем областям религиозного знания. Именно в Учче в конце XV в. обосновались первые миссионеры гадирийи. Оттуда этот орден распространился по всему субконтиненту и, найдя там твердую опору для существования, двинулся дальше — в Индонезию и Малайзию¹³.

В то самое время, когда Му'ин ад-Дин Чишти и Баха' ад-Дин Закарийя проповедовали божественную любовь и единение, родилось

еще одно ответвление мистицизма, представителем которого стал Лал Шахбаз Каландар, «Красный сокол». Уроженец Марванда в Систане, он с середины XIII в. стал шейхом в Сехване (Синд), где поселился на месте древнего святилища Шивы, на западном берегу Инда в его низовьях. Лал Шахбаз был мистиком экстатического толка, который возводил свою духовную преемственность к Халладжу, как можно судить по некоторым его персидским стихам. Вокруг его святилища собирались странные группы «беззаконных» (*би-шар'*) суфиев (*маланг*), носивших черные одеяния. Мистическое течение, связанное с Сехваном, часто демонстрировало наименее привлекательные стороны суфизма. Сехванская «ярмарка», которая устраивалась между 18-м и 20-м числами месяца шавваль, пользовалась дурной славой из-за случавшихся на ней непристойных инцидентов¹⁴. Шиваитский характер ряда ритуалов подтверждается существованием некоего *линга-ма*, расположенного в непосредственной близости от гробницы Лала Шахбаза Каландара.

В последующие века в Индии возникали новые ордены и их ответвления. Среди них особого упоминания заслуживает шаттариййа, появившийся в XVI в. Основным представителем этого ордена, сфера влияния которого ограничивается Индией и Индонезией, был Мухаммад Гаус Гвалиори (ум. 1562); Акбар построил для него великолепную гробницу. Мухаммад Гаус был автором интересной книги *Ал-джавахир ал-хамса*, «Пять драгоценных камней», посвященной обычаям и практике суфизма, а также связывающей рассуждения о самых прекрасных именах Аллаха с астрологическими идеями. Эта книга заслуживает серьезного изучения как в своем персидском оригинале, так и в весьма популярном арабском переводе¹⁵. Другой член шаттариййи, Мухаммад Гауси (ум. после 1633), написал объемистую книгу об индо-мусульманских, главным образом гуджаратских, святых, включив в нее биографии 575 суфиев. С течением времени многие мистики предались собиранию биографических материалов о святых и созданию компиляций на основании косвенных сведений, иногда полученных из вторых, а то и третьих рук.

Ранние индийские суфии продемонстрировали поразительную литературную активность. Хотя мистики часто выражали свое отвращение к интеллектуальным мудрствованиям и писательству, большинство из них стремились запечатлеть свои знания в книгах и трактатах. В Индии приобрел большую популярность особый литературный жанр, так называемый *малфузат* — собрание речений духовных наставников. Собственно говоря, он не был индийским изобретением — классические пособия по суфизму в большой степени состоят

из кратких афоризмов и сентенций наставников прошлого. Однако индийские суфии собирали высказывания своих учителей особенно тщательно, день за днем, и, как справедливо заметил Халик Ахмад Низами, эти «дневники» являются для нас ценным источником сведений о жизни вне придворных кругов. Они позволяют должным образом скорректировать данные официальной историографии, представляя в неожиданном ракурсе те социальные и культурные проблемы, которые официальные авторы вольно или невольно обошли стороной.

Первым значительным образцом этого жанра стала книга бесед Низам ад-Дина Аулийа *Фава'id ал-фу'ад*, созданная на основе материалов, собранных между 1307 и 1322 гг. его учеником, поэтом Амиром Хасаном Сиджзи Дехлеви. Только через год после того как Амир Хасан начал работу, он посвятил учителя в свои замыслы. С этого времени Низам ад-Дин сам стал помогать ему заполнять лакуны в рукописи. Сохранились изречения большинства мистиков XIV в., жили ли они в Дели, подобно Чирагу Дехли (*Хайр ал-маджалис*), или в Центральной Индии, как внук Хамид ад-Дина Нагори, собравший высказывания своего деда (*Сурур ас-судур*). Собрания *малфузат* создавались и в последующие времена с большим или меньшим благочестивым рвением¹⁶.

Некоторые суфии отважились и на создание истории своих орденов. Так, Мир Хурд, ученик Низам ад-Дина и друг Хасана Дехлеви, подобно Хасану и многим другим выдающимся делийским интеллектуалам, в 1397 г. из-за гонений Мухаммада Туглука был вынужден покинуть Дели и перебраться на Декан. Он чувствовал себя виноватым из-за того, что бросил святилище своего учителя, и во искупление своей вины взялся за создание истории ордена чишти, написав *Сийар ал-аулийа*. Эта книга до сих пор остается наиболее достоверным источником по *силсила* чишти и по бытописанию средневековых чиштийских *ханак*.

Другим видом литературной деятельности была эпистолярная; письма в большей мере носили частный характер, но были и рассчитанные на распространение. Собрания писем суфиев мусульманской Индии начиная с XIII в. и далее составляют исключительно важный источник наших сведений о той эпохе и о мистическом движении; в некоторых случаях они играли важную роль в политике (например, письма Ахмада Сирхинди). Суфийская мысль проникла во все области поэзии, и даже признанные придворные поэты могли достигать мистических высот выразительности. Пример тому — Джамали Канбу (ум. 1535), придворный поэт Искандара Лоди, чьи знаменитые строки, посвященные Пророку, уже приводились выше. К XIV в. про-

изведения суфиев классического периода стали объектом постоянного изучения и комментирования. Несмотря на то что на первых порах в центре внимания читающей публики были преимущественно представители умеренного суфизма, вскоре в Индии завоевала популярность и теософия Ибн 'Араби и его последователей. Количество комментариев, посвященных *Фусус ал-хикам*, и количество книг, объясняющих теории Великого Учителя, поистине неисчислимо. С конца XV в. идеи Ибн 'Араби оказывали влияние повсеместно. Стихи 'Ираки и Джами, бывшие поэтической разработкой этих идей, добавили им популярности, поскольку многие из тех, кто не читал теоретических трудов по суфизму, по-настоящему наслаждались этой прекрасной поэзией. Абд ал-Куддус Гангохи (ум. 1538), известный суфий и плодовитый автор, демонстрирует яркий пример суфизма, окрашенного теориями *вахдат ал-вуджуд*. При этом следует подчеркнуть, что Абд ал-Куддус, как и большинство наиболее влиятельных духовных наставников, строго соблюдал мусульманский закон¹⁷.

Под влиянием концепции «единства Бытия» отдельные мистики усматривали точки соприкосновения между суфизмом и индуистской философской системой Веданты, пытаясь сблизить мусульманскую и индуистскую мысль, — однако ортодоксы крайне недоверчиво воспринимали подобные тенденции.

Вопрос о возможности и степени взаимного влияния мусульманского и индуистского мистицизма часто становился предметом обсуждения как восточных, так и западных ученых. Конечно, Индия издавна славилась как страна магической практики, даже Халладж, если верить его хулителям, специально отправился туда, «чтобы научиться магии». Неудивительно, что суфийская агиография в Индии нередко описывает состязания в сотворении чудес между суфийскими святыми и йогами или чудесное обращение какого-нибудь индийского йога в суфии¹⁸. Мусульманские святые и теологи спорили, истинны ли хоть в какой-то степени чудеса, совершаемые йогами, либо они творятся по сатанинскому умыслу или, по меньшей мере, это не что иное как магия. Обычно они признавали, что йоги способны совершить какое-то чудо, однако всегда настаивали на том, что истинные чудеса возможны только на пути ислама. *Шари'ат*, как сказал Гисудараз, есть божественная тайна, и еще в XVIII в. было распространено мнение, что даже самое величайшее подвижничество и явные чудеса, совершаемые йогами, не могут быть по сути своей сравнимы с самым малым знаком божественной благодати, манифестирующей себя в правовежном мусульманине.

Остается еще один вопрос, а именно: до какой степени аскетическая практика индо-мусульманских подвижников испытала на себе влияние йогической. Так, считалось, что строгое вегетарианство некоторых индийских суфиев, например Хамид ад-Дина Нагори и других, может быть приписано контактам с индуистскими аскетами. Однако история Раби'и ал-'Адавийи, рассказанная 'Аттаром (Тазкират, 1:64), со всей очевидностью показывает, что уже этой подвижнице молва приписывала полное воздержание от продуктов животного происхождения, так что звери даже не убегали от нее. Подобные легенды рассказывают и о североафриканских святах. С очень давних времен некоторые подвижники старались не убивать даже насекомых — тенденция, обнаруживаемая и в Магрибе, где никак не могли иметь место индуистские или джайнские влияния¹⁹.

Трудно сказать с уверенностью, насколько техника контроля дыхания, применявшаяся в *зикре* ранними суфиями, развилась под влиянием индуистской практики. Она существовала, так же как и «перевернутое *чилла*», среди суфиев Западного Ирана еще до эпохи распространения суфизма в Индии. Однако не исключено, что в более поздний период углубившийся интерес к аскетической практике индуистских соседей мог наложить отпечаток на некоторые аспекты жизни индийских суфиев. Индо-мусульманскими учеными было написано несколько теоретических работ о йогической практике, а некоторые выдающиеся труды в этой области были переведены с санскрита на персидский язык в могольский период²⁰.

В целом же границы между мусульманскими и индуистскими подвижниками оставались достаточно четкими в течение первых пяти веков мусульманского правления в большей части Индии. При этом существовали и синкретические движения, например движение Кабира в XV в. Ситуация изменилась после прихода в Индию Моголов. Бабур — отпрыск Тимуридской династии, установивший правление над Северо-Западной Индией после решающей победы в битве при Панипате в 1526 г., — у себя на родине в Средней Азии привык выказывать почтение суфиям. В своих живых и содержательных мемуарах, написанных на языке тюрки, он приводит ряд интересных сведений о связях между тимуридскими царевичами и некоторыми суфийскими шейхами Средней Азии. Влияние накшбандийи на среднеазиатскую политическую жизнь в конце XV в. и в более позднее время будет рассмотрено далее. Сам Бабур перевел на тюрки *Рисала-йи валидиййа* Убайдуллаха Ахрара — самого знаменитого шейха среднеазиатской ветви накшбандийи (ум. 1490), а в каком-то из своих стихотворений даже назвал себя «слугой дервишей». По-

сле прибытия в Индию Бабур отдал предпочтение чиштийскому ордену, который на протяжении последующих десятилетий был тесно связан с Могольской династией.

Внук Бабура Акбар (1556–1605), правивший полвека, попытался создать эклектическую религию, в которой сочетались бы все лучшие черты известных ему религий. Создается впечатление, что до известной степени эта идея возникла под влиянием учения махдавийи — хилиастического движения, основанного Мухаммадом из Джаунпура, который в начале XVI в. объявил себя обетованным Махди²¹. Два наиболее преданных друга Акбара — придворный поэт Файзи и историограф Абу-л-Фазл — были сыновьями известного шейха Мубарака Нагори — мистика, связанного с махдийским движением, так что подобное влияние не может быть полностью исключено. Идеал золотого века и установления мира во всем мире, столь типичный для хилиастических движений, явно присутствовал в сознании Акбара — недаром в могольской живописи начала XVII в. так часто представлены «лежащие вместе лев и ягненок», символизирующие мирное правление Моголов²². Религиозная толерантность Акбара по своим практическим последствиям едва ли была совместима с мусульманским правом, и поэтому ортодоксы отнеслись крайне подозрительно к *дин-и илахи*, изобретенной императором «Божественной религии». Хроника Бадауни дышит неприкрытой ненавистью: ее автор, ортодоксальный теолог, в силу своих многочисленных талантов один из ведущих переводчиков при дворе Акбара, был вынужден переводить на персидский язык «книги неверных» (санскритский эпос, столь отличный от идеалов исключительно монотеистического в своей основе мусульманского сознания)!

Попытки Акбара не могли окончательно разрешить проблемы, возникающие перед каждым крупным мультирелигиозным обществом; напротив, эти попытки породили упорное сопротивление во всех слоях населения. Тем не менее они нашли отражение в поэзии и изобразительном искусстве своего времени. В персидских стихах, созданных при могольском дворе и по всей мусульманской Индии, включая Бенгалию, доминирует образность, ведущая свое происхождение из Ирана, поскольку большинство ведущих поэтов между 1570 и 1650 годами на самом деле были выходцами из Ирана. Их произведения раскрывают те же самые мистические чувства, что и лучшие поэтические создания их родины. Постоянная вибрация мистической и земной любви, символизм розы и соловья — все это сохранилось неизменным в их стихах. Однако теперь арсенал поэтических средств обогатился аллегорическими сюжетами, заимствованными из ин-

дийских источников, и аллюзиями на заново открытый европейский мир. Тем не менее общий настрой поэзии по большому счету остался тем же самым: бесконечная тоска по возлюбленной, которую не суждено обрести, если только влюбленный не пройдет через множество трудных испытаний и не пожертвует радостно своей жизнью на тернистом пути к вечной цели. Ностальгия и меланхолия, столь часто звучавшие в классической персидской поэзии, в Индии заявляли о себе даже более отчетливо, несмотря на все внешнее великолепие её персоязычной поэзии. Позднемогольский период в целом создал великую и по-настоящему впечатляющую мистическую поэзию.

Наследник Акбара Салим (взошедший на престол под именем Джахангир) родился в доме одного чиштийского праведника. В благодарность за благословение этого подвижника Акбар воздвиг в своей новой столице Фатехпур Сикри великолепный суфийский *даргах* (обитель). Когда Джахангир вырос, он украсил Аджмер, город Му'ин ад-Дина Чишти, прекрасными строениями белого мрамора. Близкое сотрудничество чиштийи с Моголами, столь чуждое их прежнему нежеланию сотрудничать с правителями, отражено во множестве историй об Акбаре и его наследниках. Мистическое движение, целью которого была унификация мусульманской и индуистской мысли, начатое Акбаром, достигло кульминации во времена Дары Шикоха (1615–1659), его правнука, наследного могольского принца²³. Этот талантливый человек был первенцем императора Шах-Джахана и Мумтаз Махал (чья монументальная гробница Тадж Махал символизирует глубокую любовь мужа к матери его четырнадцати сыновей). Дара очень рано проявил интерес к мистической мысли. Однако его привлекал не столько «официальный» орден Чишти, сколько кадириййа, представленная в тогдашнем Лахоре Мианом Миром, который прибыл туда из Синда вместе со своей сестрой Биби Джамал, тоже имевшей склонность к мистицизму. Ученик и наследник Миан Мира Молла-шах Бадахши познакомил принца с шейхом. Вместо того чтобы активно заниматься политическими и военными делами, Дара предавался литературным занятиям (не говоря уже о том, что он был выдающимся каллиграфом). Будучи глубоко начитанным в классических работах по суфизму, включая произведения Рузбихана Бакли, он продемонстрировал прекрасные способности к написанию биографических работ о ранних суфиях и к собиранию их высказываний (*Хасанат ал-'арифин*). Его труд *Сакинат ал-аулийа* является превосходной биографией Миана Мира и историей кадириййи в Лахоре. Другая его книга *Сафинат ал-аулийа* (сборник биографий святых) была с восторгом принята в кругах индийских суфиев, что подтверждается фак-

том перевода этого труда на арабский язык Джа'фаром ал-'Айдарусом из Биджапура еще при жизни Дары. Сочинение Дары *Рисала-йи хак-нума* было задумано как итоговое по отношению к *Фусус* Ибн 'Араби, *Саваних* Ахмада Газали, *Лама'ат* Ираки, *Лава'их* Джами и других кратких мистических работ, но лишено достоинств этих произведений. Равным образом его мистическая поэзия, хотя и демонстрирует высокое мастерство владения словом, все-таки кажется несколько суховатой. В письмах и кратких трактатах Дара стремился найти общий знаменатель для ислама и индуизма, а его диспут с индуистским мудрецом Баба Лал Дасом демонстрирует глубокий интерес к проблеме общего мистического языка.

Величайшим творением Дары стал перевод Упанишад на персидский язык — эта работа была осуществлена с помощью нескольких индийских ученых, однако она с неоспоримостью несет отпечаток его индивидуальности²⁴. Для Дары Упанишады были именно той книгой, которая упоминается в Коране как хранимая «в книге сокровенной» (Коран 56:78, пер. Крачковского); таким образом, он относил Упанишады к числу священных книг, которые должен признавать каждый мусульманин, так же как он признает Тору, Псалмы и Евангелие. Перевод Дары Шикоха, названный *Сирр-и акбар*, «Величайшая тайна», стал известен в Европе благодаря французскому ученому Анкетилу-Дюперрону, который в 1801 г. выпустил в свет его латинский перевод под названием *Oupnek'at, id est secretum tegendum*. Ни Дара Шикох, ни его переводчик не могли предвидеть, до какой степени эта первая великая книга индийского мистицизма повлияет на европейскую мысль. Немецкие философы-идеалисты черпали из нее вдохновение и в возвышенных выражениях превозносили ее вечную мудрость. На протяжении всего XIX в. Упанишады оставались одним из важнейших сакральных учебников для многих немецких философов, а также мыслителей, находившихся под влиянием немецкой философии. Мистическое мировоззрение, отраженное в этой книге, в большой степени способствовало формированию на Западе устойчивого образа Индии, который, впрочем, имеет мало общего с реальностью.

Дара Шикох презирал представителей мусульманской ортодоксии. Подобно многим ранним персидским поэтам, он мог бы сказать: «Рай там, где нет *муллы*». Как истинный мистик он предпочитал непосредственный опыт слепому подражанию: «Постигающий подобен льву, который пожирает лишь ту дичь, что убивает сам, — а не лисе, питающейся остатками от добычи других животных». Ощущение, которое можно выразить словами *хама уст*, «все есть Он», пронизывает произведения Дары. Свои идеи единства Дара проводил в жизнь, он

был окружен литераторами, которые не вписывались в рамки ортодоксального ислама. Среди них выделяется более чем странная фигура Сармада — высокоинтеллектуального иранского еврея²⁵. После изучения христианской и мусульманской теологии он обратился в ислам. Позже как купец он прибыл в Индию, влюбился в мальчика-индуса в Тхатте, стал дервишем и, наконец, присоединился к кружку Дары. Рассказывают, что он бродил по улицам совершенно нагим, произнося в свое оправдание такие строки:

Имеющих уродства Он прикрыл одеждами,
Безупречным Он даровал одеяние наготы.

Сармад — один из выдающихся мастеров персидского четверостишия. Многие из его мистических *рубай* в необычайно сжатой и энергичной форме выражают глубокую меланхолию великого влюбленного. Некоторые традиционные темы персидской поэзии нашли яркое выражение в его стихах. Он следовал традиции Халладжа, стремившегося к казни как конечной цели своей жизни:

Приблизилась возлюбленная с обнаженным мечом руке:
В каком бы одеянии Ты ни надумала прийти, я узнаю Тебя!

Эта идея восходит по меньшей мере к 'Айн ал-Кудату Хамадани. Сармад действительно был казнен вскоре после гибели Дары (1661).

Другим участником кружка, сплотившегося вокруг наследника престола, был Брахман (ум. 1661) — личный секретарь Дары, индус, который писал хорошие персидские стихи — «описания» — и прозу. Был там также Фани Кашмири, автор посредственных персидских стихов, которому, возможно ошибочно, приписывается также составление книги по сравнительной истории религии «*Дабистан-и мазахиб*»²⁵. (Кашмир, где располагалась живописная летняя резиденция Моголов, был центром мистической поэзии с тех самых пор, как в 1371 г. там поселился глава кубравийи Саййид 'Али Хамадани с семьянами своими последователями²⁶.)

Ортодоксы с большим подозрением относились к деятельности Дары, а его младший брат Аламгир Аурангзеб, страстно жаждавший получить корону, воспользовался болезнью Шах-Джахана, с тем чтобы бросить в заточение своего отца и начать преследование своего старшего брата. После нескольких сражений Дара в результате предательства оказался в руках Аурангзеба, который в 1659 г. предал его казни, чтобы самому стать последним великим правителем Могольской империи (1659–1707). Следует отметить, что старшая сестра Дары и Аурангзеба Джаханара была также выдающимся мистиком и признанным

автором мистических произведений. Ее наставник Молла-шах прочил ее в свои преемники, однако этим планам не суждено было осуществиться.

Заслуживает упоминания еще один участник кадирийского ордена в могольской Индии — великий традиционалист ‘Абд-ал-Хакк Дехлеви (ум. 1642), основатель традиционалистской школы в индийском исламе. Помимо великого множества работ, посвященных реконструкции *хадисов* и толкованию Корана, агиографии и истории ислама, ему также приписывают авторство ряда мистических трактатов. Как член кадирийи он создал комментарий на знаменитые речи эпонима этого ордена и привел их толкования. В своем известном письме он выразил неодобрение некоторым притязаниям, исходящим от одного авторитетного мистика его эпохи. Этим мистиком был Ахмад Сирхинди, с чьим именем тесно связано «возрождение ортодоксии», иначе называемое «накшбандийская реакция».

«НАКШБАНДИЙСКАЯ РЕАКЦИЯ»

Для ситуации в исламских странах, и особенно на субконтиненте, типично, что борьба против синкретизма Акбара и против приверженцев «эмоционального» суфизма возглавлялась суфийским же орденом накшбандиййа²⁷.

Накшбанди — удивительные погонщики каравана,
Приводящие караван тайными тропами в святилище

(Нафахат, с. 413),

так говорил Джамии — один из выдающихся представителей этого ордена во второй период его деятельности. Накшбандиййа во многих отношениях отличался от большинства средневековых мистических братств, действовавших в мусульманских странах Средней и Центральной Азии. Человек, давший ордену свое имя, — Баха’ ад-Дин Накшбанд — принадлежал к центральноазиатской традиции, основоположником которой был Йусуф Хамадани (ум. 1140). Йусуф Хамадани считался *«имамом своего времени, ведающим тайны души, тем, кто изведает труд»* (Мантик, 219).

Цепочка духовной преемственности Хамадани восходила к Харакани и Байазиду Бистами, глубоко почитаемым в ордене. Согласно традиции, именно Хамадани дал совет Абд ал-Кадиру Гилани начать публичные проповеди. От него ведут свое начало две основные традиции: одна из них — ясавиййа в Средней Азии, — в свою очередь,

оказала влияние на формирование бекташи в Анатолии. Наиболее способным *халифой* Хамадани помимо Ахмада Ясави был Абд ал-Халик Гидждувани (ум. 1220), который проповедовал учение своего наставника главным образом в Мавераннахре. Учение Гидждувани стало известно как *тарика-йи хваджаган*, «путь хаджей (учителей)». Считается, что он выдвинул восемь принципов, на которых была основана практика позднего накшбандийя:

- 1) *хуш дар дам* — осознанность в дыхании,
- 2) *назар бар кадам* — внимание к своим шагам,
- 3) *сафар дар ватан* — внутреннее мистическое путешествие,
- 4) *халват дар анджуман* — одиночество в толпе,
- 5) *йад кард* — припоминание,
- 6) *баз гард* — обуздывание мыслей,
- 7) *нигах дашт* — наблюдение за своими мыслями и
- 8) *йад дашт* — концентрация на Боге.

Хотя Баха' ад-Дин Накшбанд (ум. 1390) был формально посвящен на Путь, ему была дарована непосредственная духовная преемственность от Гидждувани, и он быстро стал одним из активных руководителей групп хваджаган. На первых порах его деятельность была связана главным образом с Бухарой, святым покровителем которой он стал после своей смерти. Даже в наши дни продавцы дикой руты в Афганистане могут предложить свой товар, который следует жечь против дурного глаза, призывая па помощь Шаха Накшбанда²⁸. Его орден установил прочные связи с купеческими цехами и торговцами, и его богатство росло параллельно с ростом его духовного влияния. Дело дошло до того, что он, его последователи и друзья стали контролировать тимуридский двор, тщательно следя за правильным соблюдением религиозных предписаний. Примерно в то же время орден в большой степени политизировался. Возможно, уже в XII в. один из правителей Кашгара был учеником Гидждувани. Накшбанди играли активную роль в постоянных внутренних междоусобицах тимуридских правителей. Но именно при Хадже Ахраре (1404–1490), возглавившем орден, накшбандийя стал действительно доминирующим в Средней Азии. Связи Хаджи Ахрара с тимуридским царевичем Абу Са'идом и с узбекскими Шейбанидами сыграли решающую роль в развитии среднеазиатской политики середины XV в. Когда Абу Са'ид обосновался в Герате, большая часть территории к северу и востоку от его владений находилась под влиянием Хаджи Убайдуллаха Ахрара, который имел учеников даже в Монголии, где членом ордена был Юнус-хан Могол, дядя Бабура по материнской линии. Руководителей накшбандийи называли и называют до сих пор *Ишан* — «Они». Хаджа Ахрар был

убежден: «для того чтобы служить миру, необходимо обладать политической властью»²⁹ и держать правителей под контролем, чтобы внедрить божественный закон во все сферы жизни.

Накшбандиййа — орден умеренный, воздерживающийся от зрелищных ритуалов, главным образом от музыки и *сама*³⁰. Тем не менее к этому ордену принадлежали ведущие художники и артисты при гератском дворе. Среди них был и Джами (ум. 1492), посвятивший одно из своих поэтических произведений Убайдуллаху Ахрару (*Тухфат ал-ахрар*, «Дар свободного») ³⁰, хотя в целом лирическая поэзия Джами почти не отражает его тесных связей с орденом накшбандиййа. Зато агиографический труд Джами *Нафахат ал-унс* содержит важные сведения по истории накшбандиййи XV в., а также подводит итоги развития классической суфийской мысли. Однако главным источником наших знаний о деятельности Хаджи Ахрара является *Рашахат 'айн ал-хайат*, «Струи фонтана жизни» 'Али ибн Хусайна Ва'иза Кашифи — сына одного из самых одаренных прозаиков при гератском дворе. Мир 'Али Шир Навои (ум. 1501) — друг и коллега Джами, визирь, поэт и покровитель художников — был также посвящен в накшбандиййу. Навои — величайший представитель чагатайской тюркской литературы, которую он культивировал при дворе. Таким образом, среди приверженцев ордена в ранний период были два выдающихся поэта, которые оказали глубокое воздействие на персидскую и тюркские литературы, причем Навои активно участвовал в политической жизни³¹. Два с лишним века спустя члены «антихудожественной» накшбандиййи сыграли сходную роль на индостанском субконтиненте.

Центральным пунктом обучения в накшбандиййа был молчаливый *зикр*, в противоположность громкому *зикру* с музыкальным сопровождением, который привлекал массы в другие ордены. Другая заслуживающая упоминания особенность — *сухбат*³², интимное собеседование между наставником и учеником, совершаемое на очень высоком духовном уровне (ср.: Нафахат, 387). Наконец, тесная связь между учителем и учениками раскрывалась в практике *таваджжух* — концентрации помыслов каждого из двух партнеров на мысленном образе друг друга, что влечет за собой духовное единство, «исцеление» веры и многие другие феномены (ср.: Нафахат, 403).

Уже было сказано, что накшбандиййа начинает свой духовный путь там, где другие ордены его заканчивают, и «включение конца в начало» является важным пунктом их учения, хотя эта идея и восходит к раннесуфийским принципам обучения. Для метода накшбандиййи характерны не долгие периоды умерщвления плоти, но духовное очищение: воспитание сердца, а не усмирение низшей души.

«Сердце — имя дома, который я восстанавливаю», — говорит Мир Дард. Члены братства были абсолютно уверены (и многие из них говорили об этом), что их Путь с его строгим соблюдением религиозных обязанностей вел к совершенствам пророчества, тогда как те, кто делает упор на подвиги по умерщвлению плоти и экстатические переживания, могут в лучшем случае достичь совершенства святости.

Орден имел необыкновенный успех в Средней Азии, что позволило ему играть ведущую роль в ее политике на протяжении XVII и в начале XVIII в. В Индии накшбандийя приобрела прочное положение незадолго до 1600 г., т. е. к концу правления Акбара. К тому времени Хаджа Бакибиллах, наставник трезвый, но вдохновенный, собрал вокруг себя группу учеников, которые стремились согласовать мистическую жизнь с законом, чтобы противопоставить ее той безудержной свободе религиозного поведения, что господствовала в окружении Акбара.

Ученику Бакибиллаха Ахмаду Фаруки Сирхинди (1564–1624) довелось сыграть главную роль в религиозной, а отчасти и политической жизни Индии³³. Ахмад прошел курс наук в Сиялкоте, одном из центров мусульманской учености в могольский период. В Агре он познакомился с Файзи и Абу-л-Фазлом, любимыми авторами и близкими друзьями Акбара (которых, однако, ортодоксы не выносили за их «еретические» взгляды). Как и многие его соотечественники, Ахмад Сирхинди испытывал антипатию к шиизму; шиитские убеждения разделялись некоторыми из правителей Южной Индии; шиизм вошел в моду при могольском дворе в самом конце правления Акбара и в правление Джахангира (1602–1627), чья умная и политически активная жена Нур Джахан сама была шииткой. Постоянный приток поэтов из Ирана в Индию в могольский период значительно усиливал шиитский элемент. Именно против шиитов и написал свой первый трактат Ахмад Сирхинди, причем еще до того, как он был формально посвящен в накшбандийю, т. е. до 1600 г. В 1619 г. Сирхинди был брошен в заточение в Гвалиоре, но через год в 1620 г. был освобожден. Он умер четыре года спустя.

Несмотря на то что Ахмад Сирхинди написал множество книг, славу ему принесли 534 письма, 70 из которых были адресованы могольским должностным лицам. Подобно многим письмам суфийских наставников, они предназначались для хождения по рукам, за небольшим исключением тех нескольких писем, что были адресованы близким друзьям. Сирхинди высказал идеи, которые шокировали некоторых защитников ортодоксии, о чем можно судить по трактатам конца XVII в., направленным против его учения. Письма, в оригинале напи-

санные на персидском языке, были переведены на арабский, турецкий и урду. Именно благодаря им Ахмад завоевал почетный титул *муджаддид-и алф-и сани*, «Обновитель Второго тысячелетия (после *хиджры*)», и *имам-и раббани*, «Богородивновенный руководитель».

В Новое время Ахмада Сирхинди обыкновенно изображали как защитника мусульманской ортодоксии против гетеродоксии Акбара и его подражателей, как главу направления, последователи которого выступали в поддержку Аурангзеба против его мистически настроенного брата Дары Шикоха. Иоханан Фридман постарался показать, что этот образ сложился только после 1919 г., после выхода в свет ряда трудов Абу-л-Калама Азада, и затем с большим энтузиазмом разрабатывался многими индо-мусульманскими, а впоследствии — особенно пакистанскими учеными. Возможно, истина состоит в том, что прямое влияние Сирхинди на религиозную жизнь Могольской империи было не таким сильным, каким рисуют его современные приверженцы этого мистика. Однако факт остается фактом: хотя накшбандийя был мистическим орденом, он всегда интересовался политикой и рассматривал задачу просвещения правящего класса как свою исключительную прерогативу. Можно не сомневаться в том, что преемник Ахмада, возглавив орден, приложил руку к тем политическим событиям, которые происходили после смерти его учителя, и что это продолжалось примерно до 1740 г.

Главную заслугу Ахмада Сирхинди прежде всего усматривали в том, что он возродил классическую теологию *вахдат аш-шухуд*, «единства свидетельствуемого», или «доказательный монизм» в противоположность «выродившейся», как называли ее ортодоксы, теории *вахдат ал-вуджуд*³⁴. Однако вряд ли следует рассматривать эту проблему столь упрощенно. Марижан Моле предложил убедительную интерпретацию теологии Ахмада (Molé, 108–10): он объясняет *таухид-и вуджуди* как *'илм ал-йакин*, а *таухид-и шухуди* — как *'айн ал-йакин*. Это означает, что *таухид-и вуджуди* является интеллектуальным восприятием Единства Бытия или, скорее, факта несуществования ничего иного, кроме Бога, тогда как в *таухид-и шухуди* мистик переживает союз посредством «уверенного видения», а не как онтологическое единство человека и Бога. Мистик в конце концов осознает посредством *хакк ал-йакин*, что человек и Бог несхожи и при этом таинственным образом связаны (дзен-буддист переживает *сатори* точно в этой же самой точке: пройдя через опыт единения, он начинает понимать множественность явлений в ином свете).

Сирхинди полностью солидарен с великим мистиком ордена кубрави 'Ала' ад-Даула Симнани, который задолго до него критиковал теории Ибн 'Араби. Будучи хорошим психологом, Симнани признает

реальность состояния опьяненной любви и того, что захваченный ею мистик видит в подобном состоянии только божественное единство. Но коль скоро такой мистик полагается на слово божественного закона, он должен оценить свое состояние как *куфр-и тарика*, «неверность на Пути», что поможет ему в конце концов обрести состояние трезвости и еще раз осознать субъективность пережитого опыта. Такое переосмысление теорий, разработанных суфиями старых времен, возможно, и было насущной потребностью в обществе, в котором мистически ориентированные поэты никогда не переставали воспевать единство всех религий и хвастаться своим мнимым безбожием. «Опьяненность», считает Сирхинди, — и здесь снова получают развитие классические идеи — есть стоянка на пути святого, тогда как пророк отличается своей трезвостью, что позволяет ему, пережив опыт единения, вернуться назад в мир, чтобы проповедовать там Божье слово: пророчество — это путь вниз, это аспект реальности, обращенный к сотворенному миру.

Одна из самых поразительных областей теоретического наследия Сирхинди — его профетология. Он говорит о двух индивидуациях Мухаммада: телесно-человеческой и (противоположной ей) духовно-ангельской. На эту двойственность указывают два «м» в написании имени Мухаммада. В ходе первого тысячелетия первое «м» исчезло, уступив место *алифу* — букве божественного начала, так что осталась только одна манифестация *Ахмад* (чисто духовная и не связанная с мирскими потребностями его общины). Новому тысячелетию предстоит сложный процесс восстановления совершенства пророчества. Не случайно имя Мухаммад, измененное на Ахмад совпадает с именем самого Ахмада Сирхинди и указывает на особое, до поры скрытое предназначение «рядового верующего», призванного возродить эти совершенства.

Эта концепция хорошо согласуется с некоторыми теориями о *каййуме*, высшем представителе Бога, действующем от Его имени (Ахмад писал в одном из своих писем: «Моя рука — замена для руки Божьей»). Именно благодаря деятельности *каййума* сохранился мировой порядок. *Каййум* занимает даже более высокие положения, чем верховный мистический руководитель *кутб*, ибо его усилиями поддерживается движение всего сотворенного. В XVIII в. Шах Валиуллах, как представляется, пытался иногда отождествить его то с «дыханием Милостивого», то с «печатью божественных имен», то с универсальной душой³⁵. *Каййум* был избран Богом, который даровал ему особую благодать, и, если верить накшбандийским источникам, в первую очередь *Раузат ал-Каййумийя*, Ахмад Сирхинди претендовал

на то, что этот высочайший ранг в иерархии живых существ был предназначен ему самому и трем его преемникам, начиная с его сына Мухаммада Ма'сума³⁶. На самом деле, *Раузат ал-Каййумиййа* не относится к надежным историческим источникам. Написанная во времена упадка Могольской империи (после 1739 г.), эта книга отражает преклонение определенной накшбандийской группировки перед учителем и его семьей; впрочем, она наверняка основана на некоторых подлинных высказываниях Сирхинди и проливает свет если не на фактическую историю ордена, то по меньшей мере на его мистико-психологическое учение. Теории *каййумиййи* только недавно попали в поле зрения исследователей суфизма. Роль четырех *каййумов* в могольской политике еще нуждается в детальном изучении. По странному совпадению четвертый, и последний, *каййум* — Пир Мухаммад Зубайр (правнук Ахмада) — умер в 1740 г., несколько месяцев спустя после набега Надир-шаха на Дели. Персидское нашествие на Северо-Западную Индию фактически положило конец могольскому правлению³⁷, и как раз в это время «духовный хранитель» империи также покинул бренный мир.

Пир Мухаммад Зубайр был мистическим наставником Мухаммада Насира 'Андалиба, отца Мира Дарда, которому литература урду обязана своей самой ранней великолепной мистической поэзией. Еще раз накшбандиййа сыграла решающую роль в развитии той сферы, которая совершенно не интересовала основателей ордена: члены братства оказались тесно связанными с развитием литературы урду в северной части субконтинента.

Впервые язык урду был введен в обиход в качестве средства литературного выражения в его ранней форме *дакхни* в начале XV в. Гисударазом, чиштийским святым из Голконды³⁸. В конце XV–XVI в. этот язык был развит мистиками Биджапура и Гуджарата. Помимо популярных стихов, которые помнили в основном крестьяне и женщины, на этом языке было создано несколько поэтических произведений, посвященных мистическим теориям. Вскоре после этого он вошел в обиход и как язык мирской поэзии. Первым классическим произведением, переведенным на дакхни-урду в XVII в., стала книга 'Айн-ал-Кудата *Тамхидат*.

Позже, в 1707 г.,* величайший лирический поэт Юга Вали приехал в Дели. То был год смерти Аурангзеба, обозначивший конец

* Современные исследователи указывают 1700 год, как год прибытия Вали в Дели, а 1707/1708 как год смерти поэта. См.: S.R. Faruqi. Urdu ka ibtidai zamana. Adabi tahzib o tarikh ke pahlu. Karachi, Aj ki kitaben, 1999. С. 129, 123). S.R. Faruqi. Early Urdu. Literary Culture and History. OUP, New Delhi, 2001. С. 133, 129. (Любезно сообщено Л. А. Васильевой.)

славы Моголов. Политическая сцена погрузилась в сумерки. Унаследованные от предков ценности были утрачены, социальный порядок изменился, не уцелели даже традиционные формы языка и литературы. Вали сблизился с накшбандийским учителем Шахом Са'дуллахом Гулшаном — плодовитым автором персидских стихов, страстным любителем музыки и, по всей видимости, приятным и сердечным человеком, пользовавшимся известным авторитетом в кругу делийских почитателей поэзии и музыки. Гулшан был также другом Бедия (ум. 1721), стоящего особняком поэта, чья скромная могила в Дели никак не соответствует тому влиянию, которое его поэзия оказала на афганскую и среднеазиатскую, особенно таджикскую, литературу. Хотя Бедиль не был активным участником какого-либо ордена, он был погружен в традиции мистического ислама³⁹. Его многочисленные *маснави* трактуют философские и мистические проблемы и отличаются замечательным динамизмом в сочетании с мрачной безнадежностью. Его любимое слово — *шикаст* («сломанный, разбитый»), выражение, к которому всегда прибегали мистики, когда хотели выразить состояние своего сердца. Произведения Бедия — проза, перемежающаяся стихами, и лирика — всегда были невероятно трудны для читательского восприятия. Словарь, причудливость образов, весь строй его мысли необычны и вместе с тем необыкновенно привлекательны. По стилистической сложности Бедия превосходит лишь его соотечественник Насир 'Али Сирхинди (ум. 1697) (впоследствии он вступил в накшбандийю) Насир 'Али оказал существенное влияние на стиль некоторых индийских поэтов XVIII в., хотя и не добавив ничего нового к мистическим учениям своих наставников.

Эта традиция в высшей степени изощренной, почти непостижимой персидской поэзии и была той питательной средой, которая взрастила Шаха Са'дуллаха Гулшана. Он быстро обнаружил поэтический талант своего нового ученика Вали. Прошло всего несколько лет, и в Дели распространилась мода писать стихи на *рехта*, или урду, — языке, который прежде считался местным диалектом и вызывал лишь пренебрежительное отношение. В удивительно короткие сроки на урду были созданы превосходные произведения, и вскоре он практически полностью вытеснил традиционный персидский. Упадок Могольской империи сопровождался упадком поэтического языка. Дело не ограничилось тем, что в столице урду занял ведущее место, последние десятилетия правления Аурангзеба ознаменовались развитием местных литератур на языках синдхи, пушту и панджаби, которые продолжали процветать в XVIII в.

Эти особенности следует иметь в виду, если мы хотим правильно понять ту роль, которую накшбанди сыграли в Дели. К этому ордену принадлежали два «столпа» литературы урду: Мазхар Джанджанан, непримиримый противник шиитов, убитый одним из них в возрасте восьмидесяти одного года⁴⁰, и Мир Дард, делийский лирический поэт, чья мистическая поэзия по своему очарованию превосходит все написанное на урду. Эти двое составляют столь же неотъемлемую часть картины делийской жизни XVIII в., как и третья фигура — Шах Валиуллах (1703–1762), ревнитель истинной веры, прошедший посвящение и в кадирийе, и в накшбандийе, ученый и мистик, чьи произведения все еще не стали предметом изучения на Западе. (Кстати, то обстоятельство, что Шах Валиуллах подвергался нападкам со стороны одного из учеников Мазхара, свидетельствует о существовании разных течений в накшбандийской теологии XVIII в.⁴¹) Именно Валиуллах попытался уничтожить разрыв, существовавший между концепциями *таухид-и шухуди* и *таухид-и вуджуди* — точно так же, как он пытался объяснить различия между законоведческими школами, не принципиальными расхождениями, а особенностями их исторического развития. Шах Валиуллах отважился также перевести Коран на персидский язык, с тем чтобы мусульмане могли читать Священную книгу, должным образом понимать ее и жить в соответствии с ее заветами. Его сыновья продолжили это начинание и перевели Коран на урду. Он также был одним из инициаторов приглашения в Индию афганского короля Ахмад-шаха Дуррани Абдали с целью защиты мусульман от набегов сикхов и маратхов. От Шаха Валиуллаха цепочка мистической преемственности тянется к его внуку Шаху Исма'илу Шахиду, автору многих сочинений на арабском и урду, и к Саййиду Ахмаду Барейли. Оба они известны своей мужественной борьбой с сикхами, которые в тому времени оккупировали весь Пенджаб и часть северо-западных приграничных областей⁴². Бок о бок с этими реформаторами стоял поэт урду Момин (1801–1851), породнившийся с семьей Мира Дарда благодаря своей женитьбе. Политическое воздействие трудов Шаха Валиуллаха способствовало формированию религиозной жизни индийских мусульман в Новое время и повлияло на их отношения с англичанами. В рамках Деобандской школы это воздействие сохранилось до наших дней, хотя и утратило ту сильную мистическую доминанту, которая была характерна для мысли самого Шаха Валиуллаха. Было бы интересно проследить связи между великими мистическими руководителями Дели на протяжении XVIII в. Несмотря на то что, без сомнения, самой яркой личностью среди них был Шах Валиуллах, мы предпочли бы здесь подробнее рассмотреть

роль Мира Дарда — он был не только примечательным представителем фундаменталистского течения накшбандийской мысли, но одновременно славился своей глубокой любовью к музыке и поэзии. Мир Дард был поэтом высшего ранга, равно как и благочестивым мусульманином, предложившим весьма оригинальные трактовки некоторых накшбандийских идей.

ХАДЖА МИР ДАРД, «ИСТИННЫЙ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ ВЕРЫ МУХАММАДОВОЙ»

...И я был доставлен с сей прекрасной ступени особой милостью и исключительным покровительством и предназначенным только для меня благодеянием — на стоянку совершенного раскрытия сокрытого за завесой, и к Истине ислама, и был одарен особой близостью к уровню Чистой Сути Возвышеннейшей и Святейшей, и был почтен честью совершенства пророчества и чистой мухаммадовости, и был возведен от личностной точки зрения на единство, единение и тождество к полному самоуничтожению, и был пожалован исчезновением индивидуальности и внешних примет, и был вознесен до «пребывания в Боге»; а после восхождения я был направлен к нисхождению, и двери Божественного Закона открылись для меня...

Так описал Хаджа Мир Дард из Дели (1721–1785) тот мистический путь, который привел его от прежнего состояния опьяненности и поэтической жизнерадостности к спокойному трезвому поведению «искреннего последователя веры мухаммадовой»⁴³.

Этот духовный путь не был свойствен лишь Миру Дарду: он напоминает нам традиционные накшбандийские теории. Даже Ахмад Сирхинди в своих письмах говорил, что прежде он испытывал состояние опьянения, пока не был благословлен «второй» — следующей за опьянением — трезвостью, то есть «пребыванием в Боге». «Путь нисхождения», как мы видели, издавна ассоциировался с пророческой деятельностью и пророческими качествами. И все же высказывание Дарда заслуживает цитирования именно потому, что он был известен прежде всего как автор коротких трогательных стихов на урду, как художник, положивший начало мистической поэзии на урду. Едва ли кто-нибудь изучал его обширную персидскую прозу, пронизанную стихами, в которой он излагает доктрины *тарика мухаммadiyah*, «Мухаммадова Пути», первым последователем которого был он сам. Дард был сыном Мухаммада Насира 'Андалиба (1697–1785),

саййида из тюркских краев и потомка Баха' ад-Дина Накшбанда. Считалось, что мать Дарда вела свое происхождение от Абд ал-Кадира Гилани. Мухаммад Насир оставил военную службу, чтобы стать дервишем. Его наставником был Сад'уллах Гулшан, «Розовый сад», чья роль в развитии поэзии урду здесь уже упоминалась. Именно в его честь Мухаммад Насир избрал поэтический псевдоним 'Андалиб, «Соловей», тогда как сам Гулшан избрал прозвище в честь своего учителя 'Абд ал-Ахада Гула, «Розы», принадлежавшего к семье Ахмада Сирхинди. Гулшан провел последние годы жизни в доме Насира 'Андалиба, где и умер в 1728 г. Вторым учителем 'Андалиба был Пир Мухаммад Зубайр, четвертый и последний *каййум* из дома Ахмада Сирхинди. Именно после смерти Пира Зубайра 'Андалиб создал свое произведение *Нала-йи 'андалиб*, «Жалобный стон соловья», которое он продиктовал своему сыну Хадже Миру по прозвищу Дард, «Боль»⁴⁴. Это произведение являет собой странную смесь рассуждений на теологические, правовые и философские темы, заключенных в рамки аллегорической повести, сюжетная нить которой часто теряется. Повествование перемежается занятыми анекдотами и стихами, учеными рассуждениями об индийской музыке или философии йоги, а финал, в котором раскрывается тождество главного героя Соловья с самим Пророком, исполнен трогательной нежности и патетической красоты. Мир Дард рассматривал эту книгу как высшее выражение мистической мудрости, уступающее только Корану. Это произведение служило источником для обучения адептов Мухаммадова Пути.

Примерно в 1731 г. Мухаммад Насир сподобился видения внука Пророка, Хасана ибн Али, посвятившего его в тайну истинного Мухаммадова Пути (*ат-тарики ал-мухаммадийя*). (Хасан ибн 'Али считался в братстве шазилийя «первым Полюсом», *кутбом*⁴⁵.) Молодой Дард стал первым учеником своего отца и всю оставшуюся жизнь проповедовал доктрину «искреннего [следования] Мухаммаду», представлявшую собой фундаменталистскую интерпретацию ислама, усугублявшуюся применением мистической и аскетической техники накшбандийи. Дард стал преемником своего отца в 1758 г. и никогда не покидал Дели, несмотря на все бедствия, обрушившиеся на столицу в конце XVIII века. Дард был наставником нескольких поэтов урду, собиравшихся на *муша'иру* в его доме, он также был автором большого числа произведений на персидском языке. Главный труд Дарда — многотомное сочинение *'Илм ал-ки-таб* (1770) — содержит детальное описание религиозных взглядов и мистического опыта автора. Это своего рода духовная автобиография, удивительно близкая по духу к автобиографии египетского

мистика XVI в. Ша'арани. По своей сути *'Илм ал-киаб* была задумана как комментарий на 111 *варидагов* — коротких стихотворений и прозаических отрывков, которые были «ниспосланы» Дарду около 1750 г. В итоге комментарии выросли в труд из 111 глав, каждая из которых начиналась словами *Йа Насир*, «О Помогающий!», заключавшими аллюзию на имя его отца. Что бы Дард ни писал, все было так или иначе связано с его отцом, с которым в конце концов он полностью себя идентифицировал. Между 1775 и 1785 гг. Дард создал *Чахар Рисала*, «Четыре трактата», — четыре дневника духовной жизни, отличающиеся великолепной стилистикой. Каждый из них состоит из 341 раздела соответственно нумерологическому значению слова *Насир*⁴⁶.

Когда Дард закончил свою последнюю книгу, ему согласно с лунным календарем было шестьдесят шесть лет, и, поскольку его отец умер именно в этом возрасте, а Бог заповедал Дарду, что он будет походить на своего отца во всех отношениях, поэт был уверен, что очень скоро умрет. Он действительно умер вскоре после завершения своего труда — 11 января 1785 г.

Близкая связь Дарда с отцом — один из самых удивительных аспектов его жизни. Его любовь к семье в то же самое время символизировала любовь к Пророку: его мать и отец считали себя *сайидами*, что подразумевало их особую близость к Пророку. Для Дарда отец был мистическим руководителем *par excellence*. Традиционные суфии считают шейха отцом ученика; для Дарда обе функции слились в образе Мухаммада Насира. Благодаря этому Дард на особый лад трактует теорию восхождения и нисхождения. Естественно, он начинает со ступеней *фана фи-ш-шайх*, самоуничтожения в шейхе, которая ведет к самоуничтожению в Пророке и самоуничтожению в Боге. Отсюда начинается нисхождение. Процесс нисхождения, обычно именуемый *бака биллах*, Дард объясняет так:

Фана в Боге направлена к Богу, а *бака* в Боге направлена к творению; и самым совершенным путником называют того, кто нисходит чаще, чем другие, и затем прочно утверждается в *бака* в Пророке; а тот, кто находится в степени нисхождения, считается более возвысившимся и превознесенным, чем тот, кто все еще находится в восхождении, ибо конец — это возвращение к началу.

Но еще выше того, кто достиг этой ступени, есть обретший *бака* в своем шейхе, ибо он завершил полный круг. Это — конечная ступень, которую Бог всемогущий сохранил для истинных последователей Мухаммада, тогда как другие, при всей их силе, не могут быть удостоены этой чести (*'Илм*, 115–116).

Этот опыт возник из внутренней связи Дарда с собственным отцом-шейхом и вряд ли может быть приложим к кому-либо еще.

Значительное число глав *‘Илм ал-китаб* и *Рисала* посвящено проблемам множественности и единства. Для Дарда истинный «Мухаммадов *таухид*» означал «погружение в созерцание Бога с сохранением стадии служения» (‘Илм, 609). Дард часто ополчается на тех «несовершенных суфиев», которые «из-за незрелости своего сознания» претендуют на то, чтобы исповедовать единство, но попадают в путы своего рода ереси, а именно веры в *вахдат ал-вуджуд*. Видение всеохватывающего божественного света (а «Свет» — одно из наиболее всеобъемлющих имен Бога) есть величайшая цель, к которой мистик должен стремиться. В таком видении не остается места двойственности, в этом свете гаснут все остатки различий и собственной воли, хотя это единство и не является субстанциональным. Постоянный *зикр*, пост, вера в Бога могут привести человека в это благородное состояние. Понять суть творения можно, прибегнув к образу света, падающего на куски стекла, — этот образ был в ходу еще у ранних мистиков. «Точно так же, как в осколках зеркала отражается Одна форма, так и красота Истинного Единства Бытия отражается в различных зримых разрядах живых существ <...>. Бог выводит вас из темноты к Свету, то есть Он выводит вас, которые — не что иное как случайные сущности, из небытия в бытие» (‘Илм, 217). Однако Дард хорошо сознавал, что «пантеистическая» формулировка, столь милая сердцу поэтов, — «Все есть Он» — и опасна, и неверна. Как и все крупнейшие авторитеты его ордена, он был убежден, что «все от Него» и, как утверждает Коран, «куда бы вы ни повернулись, обратитесь к Аллаху» (Коран 2:115). «Из всех зримых форм в этом земном розарии не срывай иных цветов, кроме розы созерцания Бога»⁴⁷. Обращаясь к Богу в своих молитвах, он сохраняет традиционную образность персидской поэзии: «Мы, обольщенные Твоей совершенной Красотой, не видим ни на одном горизонте ничего, кроме Твоих знаков <...>. Свет веры — это знак, который ты подаешь, являя Свой лик, а тьма неверия облачена в черный цвет тени Твоих локонов»⁴⁸. Дард разработал теорию отражения божественной сущности на разных уровнях творения, кульминацией которого является человек — микрокосм, отражающий божественные атрибуты. Именно человек —

печать степеней творения, ибо после него не было сотворено иных видов, и он запечатлен рукою Всемогущего, ибо Всевышний сказал; «Я создал Своими руками» (Коран 38:75. — Пер. И. Ю. Крачковского). Именно

он — божественная печать, оттиснутая на странице случайности, и Величайшее Имя Бога воссияло из печати на его челе. *Алиф* его стана указывает на единство Бога, а *тугра* его облика, то есть совершенно четкий рисунок его глаз — буква «двуглазое *ха*» — указывает на божественную «*оность*» *хувиййа*); рот его — дверь сокровищницы божественных тайн, которая открывается, когда он говорит. И он получил такое лицо, которое в каждой своей части служит зеркалом Лица Божьего, а брови его таковы, что для них справедливы слова: «Мы даровали почет сынам Адама» (Коран 17:70) ('Илм, 422).

Словом, как говорит Дард в одном из своих известных стихотворений на урду,

Хотя у Адама и не было крыльев,

Он все же достиг места, которое даже ангелам было заказано⁴⁹.

Именно этот высокий ранг человека позволяет ему возвыситься, пройдя через все ступени пророков, достигнуть близости к Мухаммаду и, таким образом, к *хакика Мухаммадийа* — «Реальности Мухаммада», первопричине каждой индивидуализации. Подобно ряду мистиков — своих предшественников, Дард проделал этот путь, и его духовная автобиография ('Илм, 504–505) посвящена восхождению. Она написана на арабском языке — как всегда у Дарда, когда речь идет о высших тайнах веры.

И Он сделал его Своим ближайшим другом [*сафи*] и Своим наместником на земле ради святости Адамовой (Коран 3:33).

И Бог спас его от уловок низшего «я» и от Сатаны и сделал его Своим другом [*наджи*] ради святости Ноевой.

И Бог смягчил сердце бесчувственного перед ними послал к нему людей, причастных к мелодиям, ради святости Давидовой.

Он поставил его правителем над царством собственного тела и естества, явив Свою силу, ради святости Соломоновой.

И Бог сделал его искренним другом (*халил*) и погасил огонь гнева в его естестве, так что оно стало «прохладой и миром» (Коран 21:69. — Пер. И. Ю. Крачковского), ради святости Авраамовой.

И Бог сделал, чтобы улеглись природные страсти, и убил его низшую душу, и сделал его свободным от мирских забот, так что он оказался полностью отделен от этого мира и того, что в нем; и Бог удостоил его стать «великою жертвой» (Коран 37:107. — Пер. И. Ю. Крачковского) перед его кротким отцом; и его отец поднес нож к его горлу, будучи в одном из особых состояний призванности к близости Божьей в начале своего пути, с намерением принести его в жертву Богу, и Бог хорошо принял его, и вот — он воистину один из убиенных Богом, и он остался невредим во внешней форме, тогда как отец его сообщил ему радостное известие: «Кто еще не видел умершего человека, ходящего по земле, может взглянуть на этого моего

сына, который живет мной и кто движется мной!» В этом состоянии он обрел святость Исмaила.

Бог украсил его естество и свойства, сделал его любимым и принятым его возлюбленным [Мухаммадом]. Он привлек к нему сердца и влил любовь к нему в сердце его отца — самую сильную любовь! — и Он научил его толкованию хадисов ради святости Иосифовой (Коран 12:45).

Бог говорил с ним вдохновляющими словами, когда Он воззвал: «Вистину, Я — твой Господь. Скинь же обувь свою...» (Коран 20:12], связывающую тебя с обоими мирами, с ноги твоего восхождения, и отбрось от руки твоего знания посох, которым ты опираешься на иные вещи помимо Меня, «ибо ты находишься в священной долине» ради святости Моисеевой.

Бог сделал его одним из Своих совершенных слов и вдохнул в него от Своего духа (Коран 15:29; 38; 72), и он стал духом Его (Коран 4:169. — *Пер. И. Ю. Крачковского*) ради святости Иисусовой.

И Бог удостоил его этой совершенной полнотой, которая является пределом всех совершенств, ради святости Мухаммада; и он стал таким, как сказано в речении: «Следуй за мной, тогда Бог сделает тебя любимым Его возлюбленного»; и он был окутан завесой чистого мухаммадства и без остатка исчез в Пророке, и не осталось от него ни следа, ни имени; и Бог явил ему Свое имя Собирающий (*ал-Джами'*) и помог ему поддержкой ангелов.

И с помощью Гавриила он знает все без посредства наук, записанных в книгах; и с помощью Михаила он насыщается без внешних вторичных причин; и с помощью дыхания Исрафила он дышит, всякий миг расслабляя свои члены, а затем напрягая их вновь; и он спит и бодрствует каждый день, и влеком каждый миг к смерти влечением Азраила.

Бог создал его совершенным в отношении разума, низшей души, духа и тела и как место манифестации Своих атрибутов, и поскольку Он сделал его наместником всей земли и над всем человечеством, поскольку Он назначил его также наместником Своего наместника на ковче особенностей, нарочно для того, чтобы завершить Свою щедрость и в частностях, и в целом, и Он одобрил для него в качестве религии ислам и внешне, и внутренне (Коран 5:3) и возвел его на трон наместничества его отца, во имя наследования и во исполнение завета и на престол последователей Своего Пророка свидетельствованием и Божественным успехом.

Это описание показывает неуклонное восхождение Дарда, продолжающееся до тех пор, пока он не достигает через посредство своего отца наиболее близких из всех мыслимых отношений с Пророком.

Многие мистики считали, что они связаны с духом того или иного пророка, но коль скоро Мухаммадова Реальность объемлет дух всех

пророков, Дард осазнает в себе разные стадии постижения, олицетворяемые ими. Имя *ал-Джами*‘, «Собирающий», которое было ему дано, на самом деле есть божественное имя, предназначенное специально для человека как последнего уровня эманации, по утверждению Ибн ‘Араби⁵⁰.

Список пророков у Дарда не столь полон, как список Ибн ‘Араби, состоящий из двадцати восьми пророков, каждый из которых является локусом особых божественных манифестаций; не совпадает он также и с тем списком, который упоминает отец поэта. В нем Адам манифестирует Божественную волю или созидательную силу, Иисус — жизнь, Авраам — знание, Ной — мощь, Давид — слух, Иаков — зрение и Мухаммад — бытие — семь основных атрибутов Бога. В этой связи можно также вспомнить классификацию, разработанную кубравийским мистиком Симнани, который ассоциировал семерых пророков с семью *лата’иф*, или духовными центрами человека: Адам человеческого бытия (черный цвет) — *калабийя*, внешний, формальный аспект; Ной (синий цвет) — аспект низшей души, *нафс*; Авраам (красный цвет) — аспект сердца; Моисей (белый цвет) — аспект *сирр*, внутренней сути сердца; Давид (желтый цвет) — духовный (*рухи*) аспект; Иисус (светящийся черный) — внутренняя тайна (*хафи*) и Мухаммад (зеленый цвет) — *хаккиййа*, точка, соединенная с божественной реальностью (Corbin, 182). Согласно этим теориям, мистик, достигший зеленого после прохождения через черный светящийся цвет, является «истинным последователем Мухаммада» (Corbin, 193).

Дард не выдвигал теорию цветового мистицизма, но его притязания очевидны. Он был благословлен слышанием, ему были ниспосланы голоса, и он подводит итоги своего опыта, снова по-арабски (ибо Бог говорит со Своим слугой на языке Корана):

И он сказал: «Говори: Если бы Реальность была чем-то большим, чем то, что было мне открыто, тогда Бог наверняка открыл бы ее мне, ибо Он — Всевышний — завершил для меня мою религию, и сделал совершенным свое благоволение ко мне, и одобрил для меня ислам как религию, и если бы открылась завеса, я бы все равно не мог бы обрести большей уверенности — воистину Господь мой обладает великой щедростью» (‘Илм, 61).

После этого сообщения об опыте, в который Дард был вовлечен как истинный наследник Пророка, он продолжает повествовать об именах, которые Бог ему пожаловал. Он приводит длинный список своих «определятельных и относительных» имен: ему было даро-

вано девяносто девять имен, соответствующих девяноста девяти самым прекрасным именам Господа. Мы не можем судить, указывают ли эти имена на сокрытие истинной личности Дарда или свидетельствуют о поисках идентичности, отразившихся в его поэзии и прозе. В этой связи можно вспомнить, что и отец Дарда был склонен опутывать героев своих книг длинными цепями громко звучащих имен.

Возможно, только несколько человек знали эти секретные имена Дарда или ту всеобъемлющую теологическую систему, что скрывалась за создаваемыми им короткими стихами, которые пользовались такой любовью у простых делийцев.

Дели, что теперь разорен коловращением небес,
В котором слезы текут теперь вместо рек,
Этот город был раньше подобен лику красавицы,
А пригороды его — пушку возлюбленных!⁵¹

Он молился за несчастных горожан, чтобы Бог не позволил вражеским войскам войти в город, как это уже не раз случалось на протяжении его жизни. Безусловно, нужно было быть идеалистом, чтобы высказать мысль, что для обездоленных и обнищавших жителей столицы было бы лучше всего «последовать путем Бога и Мухаммадовым путем, дабы они могли срывать розы сердечного блаженства в розовом саду их общества и слушать “Жалобы Соловья” и понимать его произведения»⁵².

Один из его биографов пишет о Дарде, что «гора его терпения заставила бы шейха Фарида Гандж-и Шакара прикусить от удивления свои пальцы, словно это сахарный тростник». Поэт никогда не покидал Дели и, по всей видимости, даже не выходил за пределы того земельного надела, который был пожалован ему и его отцу одной из дочерей Аурангзеба. «Зачем мне куда-то выходить? Это было бы просто потерей времени, ведь повсюду являет себя лишь уничтожение в уничтожении, и везде сверкают слова: “Всякий, кто на ней, исчезнет, и остается лик твоего Господа...”» (Коран 55:26, 27. — *Пер. И. Ю. Крачковского*)⁵³. Дард вел жизнь сурово аскетическую. Поздние биографы особо подчеркивали, что он подолгу постился и что даже его семья, которую он нежно любил, принимала участие в этих постоянных постах.

Было только две вещи, помимо чисто религиозных занятий, которые доставляли Дарду удовольствие и каждая из которых находилась в противоречии со строгой накшбандийской практикой: поэзия и музыка. Он хорошо знал индийскую классическую музыку и в свое оправдание написал книгу о музыке — *Хурмат-и гина*. В Дели славил-

лись собрания *сама'*, которые он устраивал дважды в месяц. Даже правитель Дели Шах Алам II, сочинявший стихи под поэтическим псевдонимом Афтаб, иногда на них присутствовал. Простодушная логика, с которой Дард защищает свою любовь к музыке, производит несколько забавное впечатление:

Мои *сама'* — от Бога; и Бог свидетель, что певцы приходят по собственному побуждению и поют, когда сами того захотят. Не то чтобы я их звал сам и считал, что, когда я их слушаю, то совершаю что-то вроде богослужения, наподобие других, но я и не отвергаю. Однако сам я этого не делаю, и вера моя та же, что у моих учителей [т. е. у накшбанди]. Но уж коль скоро согласно божественному соизволению я стал узником этой напасти, что делать? Да отпустит Господь мои грехи, ибо я не давал *фетвы* моим друзьям о дозволенности этого, и не основывал на *сама'* мистический Путь, так что у других учителей Пути, не имеющих ни малейшего представления о модуляциях звуков, не было никакого основания вступать в диссонанс со мной и заводить все те песни, которые никому петь не подобает, да за моей спиной судачить в мое отсутствие безо всякого на то повода⁵⁴.

Вероятно, Дард подвергался нападкам других суфиев за свою любовь к музыке, и достойно сожаления, что мы все еще так мало знаем о его связях с Шахом Валиуллахом и Мазхаром Джанджананом — двумя великими накшбандийскими руководителями Дели. Его мистическая поэзия была, очевидно, также не понята некоторыми из его собратьев-мистиков, о чем мы можем судить по отдельным грустным ремаркам, проскальзывающим в его поздних работах. Но он любил писать — способность к логической и ясной речи была для него божественным залогом, который был предложен небесам и земле, но принял его на себя только человек (Коран 33:72). (По мере развития мусульманской теологии этот «залог» получал самые разные толкования.) Дард считал, что «постигающий [истину] без книги подобен человеку без детей, а произведение, которое бессмысленно и бессвязно, подобно ребенку с дурным характером» ('Илм, 592). Его книги и впрямь были его возлюбленными чадами, и он был благодарен Господу, наделившему его и «внешними», и «внутренними» детьми, которыми он по праву мог гордиться. Его сын, избравший поэтическое имя Алам, «Печаль», был самобытным поэтом, поэтом был и младший брат Дарда — Асар, связанный с ним узами глубокой любви и ставший его вторым «я».

Каким бы скромным ни казался Дард в своих произведениях, он был глубоко убежден, что как литератор он превосходит многих поэтов и суфиев. Он чувствовал, что наделен «языком ясной речи, подобно свече». Он часто утверждал, что никогда не писал стихов по за-

казу, но что они посещали его по вдохновению, так что он просто записывал их, не прилагая к тому никаких усилий. Все его произведения на самом деле не что иное как толкование тех строк, что были ниспосланы ему. То, как он трактует самые простые и изящные стихи в рамках мистической философии и с помощью терминологии, заимствованной у Ибн 'Араби, поражает, но, если говорить откровенно, не всегда вдохновляет. В своей персидской поэзии он сохранял верность традиционным схемам и унаследованной образности: поэзия его хороша и может доставить удовольствие, но славой своей он обязан в первую очередь небольшому *Дивану* на урду, включающему примерно 1200 стихотворений, большинство из которых отличаются непревзойденной красотой. Он воспевал единство сотворенных форм бытия, переживаемое мистиком:

Собранные вместе, отдельные создания мира
представляют собой одно целое:
все лепестки розы вместе составляют один цветок⁵⁵.

Садовая образность предстает не в таком блеске, как в классической поэзии, а как бы окутанная покровом грусти:

Нам неведома тайна собственного появления в этом саду:
Нарцисс не видит своего прорастания собственным оком⁵⁶

Он говорит об отпечатках ног в пустыне или на улочке возлюбленной и сравнивает жизнь со следом на воде. Он использует образы «пери, заточенной в стеклянный сосуд» и «танца павлина», но его любимый образ — зеркало. Все сотворенное — одно большое зеркало или множество зеркал, отражающих ошеломляющую красоту Бога. Поэт знал, что материальному миру необходимо являть сияние чистого света.

Мое ничтожество — место манифестации светов чистоты;
Раз я — железо, то могу стать зеркалом⁵⁷.

Постоянное воспоминание полирует зеркало сердца, чтобы показать скрытую красоту Бога, это «скрытое сокровище», которое возжелало стать явным. И все-таки «священная долина абсолютного бытия» остается невидимой за песчаными дюнами многообразных индивидуальных проявлений, которые каждый миг меняют свою форму, и утомленный путник вновь и вновь убеждается в том, что пустыня абсолютности пребывает в оковах все новых ограничений.

Что есть вся наша жизнь? Она реальна лишь в той мере, в какой Бог изливает на нее свой свет. Сама же по себе она подобна театру теней или сну. В знаменитом двустишии Дарда говорится:

Увы, о несведущий! В день кончины это подтвердится:
То, что мы видели, было всего лишь сном, то, что мы слышали, —
сказкой⁵⁸.

Дард опирается на *хадис* «Люди спят, а когда умирают — просыпаются», популярный у мистиков на протяжении многих столетий. Руми часто предупреждал людей, чтобы они не придавали значения фактам повседневности — зачем печалиться о боли, которую мы ощущаем во сне, ведь сон кончится, как только забрезжит рассвет вечной жизни *Morgenglanz der Ewigkeit*?* Но Руми был более оптимистично настроен, чем поэты последующих поколений, его стихи пронизаны радостным предчувствием всех возможностей, которые откроются перед человеком, как только он вернется на свою изначальную родину (подобно слону, видящему сны об Индии). В стихах Дарда ощущение состояния, подобного сну, вызывает чувство безнадежности — что мог ожидать от жизни житель Дели в XVIII в.? Жизнь — это кошмар, вызывающий чувство ирреальности происходящего; слово «сказка» в процитированных стихах в сознании современников Дарда ассоциировалась с теми сказками, которые рассказывают детям на ночь. Слова «сказка» и «сон» неразрывно связаны между собой в персидской поэзии еще со времен Омара Хайяма. Поэзия Дарда, казавшаяся такой утонченной, тем не менее пережила большинство поэтических произведений, написанных в XVIII в., и его стихи — подлинная драгоценность. Они правдиво запечатлели ситуацию в Дели: сны, следы ног, зыбкие песчаные дюны, отражения на текущей воде — и снова надежды на лицемерие возлюбленной, которую мистик должен отыскать за всем этим бранным, склонным к увяданию индивидуальным бытием, лицемерие той, чей лик не исчезнет, как исчезает оно. И тогда он осознает:

Страдание и счастье в этом мире выглядят одинаково:
Ведь розу можно назвать и открытым сердцем, и разбитым сердцем⁵⁹.

МИСТИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ НА МЕСТНЫХ ЯЗЫКАХ — СИНДХИ, ПАНДЖАБИ И ПУШТУ

Гость, остановившийся в пенджабской деревеньке, непременно встретит кого-нибудь, кто споеет ему старинную балладу о *Хир* и *Ранджхе*. В классической форме история этих влюблен-

* Рассветный блеск Вечности (нем.)

ных была представлена Варис Шахом в XVIII в. Если путь заезжего странника ляжет в Синд, в низовья Инда, он будет наслаждаться трогательными мистическими песнями Шаха 'Абдул Латифа из Бхита (1689–1752) или пылкими творениями Сачала Сармаста (ум. 1826), слова и музыка которых и сегодня популярны так же, как сто пятьдесят лет назад. Пенджаб и долина Инда имеют общую традицию народной мистической литературы⁶⁰. Примерно в XIII в. плодородные территории современного Пакистана стали прибежищем для многих суфиев, которые стекались сюда из центральных областей мусульманского мира отчасти из-за угрозы надвигавшихся монгольских полчищ. Считается, что Фарид ад-Дин Гандж-и Шакар из Пакпаттана создавал мистические песнопения на своего рода старопанджабском языке. Однако с уверенностью традиция мистической поэзии на местных языках Синда и Пенджаба прослеживается лишь с XV в. В своем сочинении *Хасанат ал-'арифин* Дара Шикох упоминает имя пенджабского суфия XVI в. Мадхо Лала Хусайна. Мадхо Лал (1539–1593) в простых стихах на панджаби воспел свою любовь к мальчику-индусу. Он использует традиционный мистический словарь тоски и надежды на саморастворение в возлюбленном. Он также затрагивает народные мотивы, такие как предание о Хир и Ранджхе или Сохни и Махинвале. Таким образом, он, по-видимому, положил начало традиции (или продолжил уже имевшуюся, истоки которой нам неизвестны), традиции типичной для религиозной поэзии двух областей: включение народных преданий в контекст мистической мысли. Годовщины смерти Мадхо Лала все еще отмечаются в Лахоре около садов Шалимар в последнюю субботу марта и известны как *Мела чираган*, «Ярмарка светильников».

В том же XVI в. группа суфиев мигрировала из Синда в Бурханпур (в центральной Индии), где они основали новую ветвь кадирийской *тарики*. В источниках сообщается, что во время *сама'* они исполняли песни на синдхи⁶¹. Начиная с этого времени местная синдская традиция полнится несчетным числом историй о святых, главным образом тех, что погребены на холме Макли около Тхатты. Согласно преданиям, холм Макли — один из самых замечательных памятников индо-мусульманской архитектуры — является местом последнего отдохновения 125 тысяч святых. Интересная книга на персидском языке, написанная в конце XVIII в., — *Макли-наме* Мира 'Али Шира Кани — пересказывает многочисленные легенды, связанные с этим местом погребения, тянущимся на многие

мили. Мистические концерты и танцы устраивались там чуть ли не ежедневно⁶².

Мистическая литература, процветавшая в Пенджабе и Синде, показывает несомненное типологическое родство. Более близкий к деревенскому, чрезвычайно богатый, насыщенный идиомами панджаби и сложный музыкальный синдхи (оба — сильные выразительные языки) были превосходным средством скорее для передачи мистических чувств, нежели для изложения мистических теорий. Мистические сочинения сосредоточиваются на темах бесконечного томления души, жгучей любви, готовности к страданию (которое само по себе рассматривается как благословение Господне). Эти темы воплощались снова и снова в формы, унаследованные от индийского прошлого — *дхора*, *кафи*, *ваи*, то есть поэты избирали не форму персидской газели с ее квантитативным метром, а индийские поэтические формы, тесно связанные с местными музыкальными традициями. Мелодии, на которые они исполнялись, были частично восприняты из индийской музыки, а частично создавались самими мистическими поэтами на базе классической и народной музыки. Старые обвинения в адрес сухих, как пыль, теологов-*мулл* — стандартный мотив персидской и турецкой мистической и квазимистической поэзии — вновь зазвучали в произведениях мистиков северо-западной части субконтинента.

Беспрестанно совершенствуясь в книжной премудрости,
муфтии выносят свои суждения,
Но без любви они так и остаются невеждами, О Господин!
В начетничестве не раскроется божественная тайна,
одно только слово любви обладает действенной силой, о Господин! —

поет пенджабский поэт XVIII в.⁶³ Такие стихи были обращены главным образом к крестьянам и неграмотным людям, которые понимали, что даже они, хотя они и не обладают ученостью *мулл* с их мелочным педантизмом, могут достичь высшего уровня духовной жизни, отдав себя любви.

Образность в этой поэзии в основном черпается из повседневной жизни крестьян, из практики садоводства и растениеводства. И хотя стихи первого великого пенджабского мистика Султана Баху (получившего свое прозвище за то, что каждая строка его *Сихарфи*, «Золотой азбуки», завершается восклицанием ху, «Он!») — не что иное как развитие идей, хорошо известных уже ранним суфиям, они заслуживают упоминания, являя собой типичный пример того, как деревенские мистики распространяли идеи суфизма⁶⁴. Первый стих поэмы упомянутого Султана Баху (ум. 1691) таков:

Алиф: Аллах подобен жасмину, который наставник
 посадил в моем сердце, — О, Он!
 С помощью воды и садовника отрицания
 и утверждения
 Он и ближе, чем яремная вена, и Он — повсюду —
 О, Он!
 Он распространяет аромат изнутри,
 когда приближается
 миг цветения, — О, Он!
 Да живет вечно мудрый наставник, говорит Баху,
 который посадил это растение, — О, Он!

Эти строки указывают на поминание божественного имени, возвращенного в сердце мистика его старцем-наставником, *пиром*. Вода отрицания и утверждения — *ла* и *илла* символа веры в *зикре* — соединены с аллюзией на Коран (50:16) «Мы более близки к нему, чем яремная вена» — в контексте жизни растения. Эти стихи — прекрасный пример особой пенджабской и синдской образности, которая могла быть легко доступной для восприятия деревенскими жителями.

В обеих провинциях особое предпочтение отдается мотивам, заимствованным из практики прядения и ткачества, что представляет собой естественный образный ход для местности, специализирующейся на выращивании хлопка. *Зикр* в этом случае может быть сравнен с прядением пряжи (образ тем более удачный, что он использует сходство жужжания прялки со звуками монотонного бормотания во время *зикра*). Такое «прядение» может превратить сердце в тонкую драгоценную нить, которую Бог в Судный день купит за хорошую цену.

В обеих провинциях также создавались гимны, превозносившие великих наставников суфийских орденов, в частности Абд ал-Кадир Гилани, чьи славные деяния часто становились объектом восхваления. В его честь была создана одна из первых «географических» поэм на синдхи. В ней описывается, как его благословения расходятся по миру, достигая множества городов и стран, которые поэт перечисляет в изящной аллитерированной форме⁶⁵. Общим местом в поэзии являются намеки на роковую судьбу Мансура Халладжа⁶⁶. Некоторые мистические поэты с удивительной смелостью выражают чувство всеобъемлющего единства: суфий перестает быть арабом, индийцем, турком или пешаварцем. Более того, Халладж и судья, который его судил, — влюбленный и теолог — теперь мыслятся как две разные манифестации одной и той же божественной реальности. По-

добные стихи побудили ряд авторов (особенно индуистов, которые изучали этот аспект индо-мусульманской религиозной мысли) усматривать полную победу мистицизма индуистской адвайты над исламским монотеизмом. Любовь к шейху и стремление к самоуничтожению в нем — специфическая черта суфийской практики — также объяснялась ими как типично индуистская традиция любви к своему наставнику, *гуру*.

Нет сомнения в том, что индийские суфии были склонны заимствовать образы и формы у своих соседей-индуистов, однако ни один пенджабский или синдский мистик при этом не оставлял без внимания тему любви к Пророку, чьи чудесные деяния вновь и вновь пересказывались поэтами по всей стране. Даже в простых народных песнях, загадках и свадебных гимнах повторялась традиционная игра созвучий *Ахмад* — *Ахад**. В стихах Шаха Абдул Латифа встречается прекрасный образ Пророка как дождевой тучи, символизирующей божественную благодать, к чьей помощи люди взывают в Судный день. Восторженные описания Мухаммада как Совершенного Человека, который подобен заре, занимающейся в промежутке между божественным светом и тьмой человеческого существования, можно найти в теоретических трудах некоторых синдских суфиев, например у сухравардийского мистика XVIII в. Абд ар-Рахима Гирхори (заплатившего жизнью за свое миссионерское усердие)⁶⁷. Народное почитание Пророка получало такое теоретическое обоснование, при котором историческая роль Пророка почти полностью затмевалась той светозарной оболочкой, которую свивали вокруг него синдские суфии.

Странным фактом, более характерным для Синда, чем для Пенджаба, было участие индуистов в суфийских орденах. Некоторые святые провозглашались таковыми в обеих общинах, например Шейх Тохир, именовавшийся индуистами Лал Удеро⁶⁸. Этот мистик XVI в. был одним из самых пылких приверженцев концепции единства бытия — он видел Бога «даже в верблюде». Индуистские авторы создавали мистические стихи, в которых использовали мусульманскую образность: они сочиняли гимны в честь Пророка и даже писали *та'зийи* — пьесы для траурных дней месяца мухаррам в шиитской общине Синда. Посвящали они баллады и знаменитым суфийским мученикам⁶⁹. Индуисты играли важную роль также и в изучении суфизма, хотя, как было замечено ранее, им обычно не хватало правильного понимания Корана и основ мусульманской веры, что заставляло их искать объяснение всему в духе философии индуизма.

* Здесь «Любимый» — имя Пророка и «Единственный» — имя Бога.

Общей чертой пенджабского и синдского мистицизма было использование народных преданий как средства выражения мистического опыта. Первым известным представителем этого направления был уже упоминавшийся Мадхо Лал Хусайн. Помимо него сюжет сказания о *Хир и Ранджхе* использовали Буллхе Шах и его младший современник Хашим Шах из Амритсара для мистических медитаций.

Буллхе Шах (1680–1752) считается величайшим пенджабским мистическим поэтом. Он жил недалеко от Лахора⁷⁰. Как и его современники — Шах Абдул Латиф в Синде, Шах Валиуллах, Мир Дард и Мазхар Джанджанан из Дели, — он был свидетелем эпохи великих политических бедствий, которые лишь с небольшими перерывами обрушивались на северо-западную часть субконтинента после смерти Аурангзеба, произошедшей в 1707 г. Как и названные мистики, Буллхе Шах обрел покой в своем внутреннем мире, исполненном любви, и в предании себя Богу, чтобы своими мистическими песнопениями дать утешение своим друзьям и обрести его самому в годину тяжелых страданий и бедствий. Его поэзия ценилась так высоко, что он получил прозвание «Руми Пенджаб». Он был не только лучшим поэтом пенджабского суфизма, но также и автором ряда прозаических трактатов на персидском языке, сравнимых с подобными произведениями Мира Дарда.

Сюжет *Хир и Ранджхи*, вероятно, восходит к некоему реальному событию, произошедшему в XVI в. Ранджха, сын землевладельца из области Саргодха, влюбился в Хир — дочь правителя Джанга. Несмотря на запрет отца девушки, влюбленные встречались в степи, пока их не застал там родственник Хир. Сначала Хир заточают в доме отца, а затем насильно выдают замуж за некоего раджпута. Все, что ей удается, — послать письмо своему возлюбленному. После долгих страданий несчастные влюбленные умирают. Согласно одной версии легенды, они были отравлены семьей Хир, согласно другой — умерли от жажды в пустыне во время паломничества в Мекку, и смерть наконец соединила их (или же, после того как они испили живой воды, — вечная жизнь). Эту повесть пересказывали десятки поэтов на панджаби, персидском, урду и синдхи, ее переводили несколько раз на английский язык. Классическую форму она обрела в поэме Варис Шаха (законченной около 1794 г.). Поскольку сама история была известна каждому, поэт не пересказывает ее, а лишь вкладывает в уста героев короткие стихотворные тексты, обычно интерпретируемые в мистическом смысле. Лучший знаток пенджабской литературы и мистик Мохан Сингх Дивана⁷¹ перевел мистические толкования, данные самим Варис Шахом:

Наша душа — трагическая героиня Хир,
Наше тело — влюбленный Ранджха,
Наш духовный наставник — Йоги Балматх,
 Пятеро святых-помощников — пять наших чувств,
 которые поддерживают нас в муках наших испытаний.
Истина — судья.
Наши деяния, хорошие и дурные — две лодчицы,
 которые вожделяют к нам.
Пастухи в лесу — ангелы, ведущие счет нашим поступкам,
 что сидят незримо на наших плечах.
Потайная комната — могила,
Сайда Кхера — ангел смерти.
Хромой дядя, Кайдо, — нечестивец и предатель;
 Сатана, который радуется, когда вводит людей
 в неповиновение и навлекает на них бесчестье.
Подруги Хир — наши родственные связи
 и обязательства верности, которые крепко связывают нас.
Разум — флейта,
 которая доносит до нас музыку божественной мудрости.
Варис Шах говорит: только те преодолеют переправу,
 кто тихо молился Господу
 и всегда преданно поминал Его славное имя.

«Хир — наша душа...» Одна из особенностей синдской и пенджабской поэзии заключается в том, что взыскующая душа всегда описывается как женщина: этот типический аспект индийской суфийской поэзии был унаследован от индуизма (см. Приложение 2).

Самый выдающийся мастер народной суфийской поэзии в Пакистане, вне всякого сомнения — Шах Абдул Латиф из Бхита. Он не был первым в длинной цепи синдских мистических поэтов. Попытки выразить мистический опыт на языке синдхи восходят по меньшей мере к XVI веку. Ярким поэтом был Казии Казан (ум. 1546), из его произведений до нас дошло всего несколько стихов, но и они отчетливо отражали всю специфику поздней поэзии. Поэмы предшественников Абдул Латифа — Шаха Абд ал-Карима⁷² и Шаха Ината⁷³, жившего в XVII в., — имеют много общего с его поэзией. Их язык предельно сжат, поскольку синдская грамматика допускает очень замысловатые комбинации слов. Каждая группа стихов (рифмовка которых соответствует специальным правилам народной индийской просодии) обычно представляет собой чередование сольной рецитации основных стихов и хорового повтора так называемых *кафи* или *ваи*; *ваи* обычно суммируют содержание всей группы стихов.

Шах Абдул Латиф родился в семье суфиев в 1689 г., в Хале (около теперешнего Хайдарабада, Синд)⁷⁴, городе, где селились главы ордена сухравардиййа. В XVII в. наиболее известным из них был Махдум Нух. В молодости Латиф бродил по стране вместе с группой йогов и, возможно, добрался до священной горы Хингладж в Белуджистане, которая часто упоминается в синдской мистической поэзии как «цель». Затем он поселился в Бхите недалеко от места своего рождения и собрал вокруг себя группу учеников. Его гробница в Бхит-Шахе — одна из красивейших святынь мусульманского мира. Строение, облицованное голубыми и белыми изразцами (что типично для Халы) и украшенное изумительным орнаментом, источает безмятежность и покой. Базы колонн напоминают чуть распустившиеся цветы, а потолок декорирован изразцовой плиткой.

О жизни Шаха Латифа нам известно немного, но его личность отразилась в его стихах, собранных в книге под названием *Шаха джо рисало*, «Книга Шаха» и впервые опубликованных немецким миссионером Эрнестом Трумпом в 1866 г. *Рисало* содержит 30 глав (сур), названных в соответствии с их музыкальными модусами. В добавление к традиционным индийским *рагам*, таким как *Калиян* или *Кабодх*, Шах Абдул Латиф изобрел несколько новых. Дервиши, живущие у порога его гробницы, до сих пор исполняют эту музыку на своих собраниях, устраиваемых в ночь на четверг, и все эти мелодии прекрасно известны по всему Синду⁷⁵.

Некоторые *суры* связаны с народными балладами долины Инда, такими как «Сассуи и Пунхун», «Сохни и Механвал», «Умар и Маруи» и «Ли́ла и Чанесар». Другие описывают мистические настроения или идеального влюбленного в традиционной терминологии — (*Аса* и *Яман Калиян*). Темами некоторых других служат, например, хвала верблюду — символу основных качеств, которые воспитываются в человеке в течение долгого путешествия к возлюбленной, или жене мореплавателя, ждущей возвращения своего мужа с Цейлона, или засохшему дереву в пустыне, или дикой куропатке. Поэт может описывать, например, группу йогов, прибегая к метафорам, заимствованным из коранических стихов: их колени, подобно Синайской горе, — место откровения истины; лица их сияют в Божественном свете. Последняя глава (*Сур Рамакали*) — одна из наиболее интересных глав *Рисало* с точки зрения идей мистического синкретизма, но ее следует читать вместе с хвалой Пророку (*Сур Саранг*) или с горькими жалобами на смерть Хусайна в Кербеле (*Сур Кедаро*).

Однако жители Синда больше всего любят те стихи, в которых Шах Абдул Латиф разрабатывает сюжеты народных сказаний. Все знали их содержание, так что поэт обходился без всяких пояснений, он мог начинать свои стихи сразу с наиболее драматического момента, а затем углубляться в описания чувств героини и различных оттенков ее душевных движений — надежды, томления, страха, гибели. Шах Латиф перевел на язык поэзии рыдания Сохни, чей возлюбленный Механвал пас телят на островке посреди Инда. Каждую ночь Сохни ускользала от своего мужа, чтобы переплыть реку и встретиться с Механвалом, — ориентиром во тьме служили ей светящиеся, подобно звездам, глаза добрых коров, хотя свой путь она вершила среди аллигаторов и многих других опасностей. В конце концов в одну из ночей золовка Сохни узнала о ее похождениях и подменила кувшин из обожженной глины, который служил ей своего рода спасательным кругом, на кувшин из глины необожженной. И влюбленная женщина тонет. Латиф написал и о Сассуи — дочери прачки, чья красота привлекала людей со всех концов света. В нее влюбляется даже царевич из Кечча в Белуджистане, Пунхун, и остается жить при ней. Его отец подослал неких родичей, чтобы те подпоили пару влюбленных, а потом привезли бесчувственного царевича домой. Сассуи пробудилась на рассвете от «сна беспечности» и обнаружила, что осталась одна. Она решила следовать за караваном в Кечч, но погибла в пустыне. Голос ее, перестав быть голосом женщины или птицы, становится голосом любви. В определенном смысле Сассуи является женской ипостасью Маджнуна арабо-персидской традиции. Среди женских персонажей Латифа мы встречаем пастушку по имени Маруи, которую похитил могущественный правитель Умар из Омаркота. Запертая в его дворце, она отказывалась следить за собой и старалась стать как можно более непривлекательной; каждый день она ожидала весточки от своей семьи, пока правитель в конце концов не сжалился и не отправил ее обратно на родину. Или Нури — девушку-рыбачку, завладевшую сердцем царевича Тамачи своим послушанием и своей прелестью (этот рассказ содержит исторические реалии, которые позволяют соотнести его с концом XV в., но он отмечен отчетливым призывом индийского сказания про девушку, «от которой пахло рыбой»). Нури — олицетворение преданной души, благословленной любовью всемогущего Господа за свою непоколебимую веру. Латиф обращается и к индийской сказке о Соратхи: в ней речь идет о царе, предложившем собственную голову в награду тому певцу, который сумеет покорить его сердце трогательными стихами о Божественной любви и покорности⁷⁶. Руми в русле многих повествований об инициации через смерть од-

нажды сказал: «Что есть обезглавливание?! Убийство плотской души в Священной войне!» (Маснави, 2:2525*). В описаниях женских образов Шах Абдул Латиф стремится передать мельчайшие оттенки чувств и настроений. Вот Сассуи бредет по пустыне, одинокая и потерявшая всякую надежду, и внезапно осознает с помощью строк, переведенных на синдхи из *Маснави* Руми (Маснави, 1:1741), что

Не только жаждущий взыскует воды,
Но и вода также взыскует жаждущего.

Или в середине описания ее мучительных скитаний поэт неожиданно обращается к теме «внутреннего путешествия» — того путешествия, которое поможет ей обрести потерянного возлюбленного в собственном сердце (подобно тому как обрел свою возлюбленную Маджнун, больше не нуждавшийся в «реальной» Лайле, потому что стал с ней одним целым, или как Руми, обнаруживший сам в себе пропавшего Шамса). Сассуи достигает высшей стадии единения, потому что умирает до смерти, Маруи, в свою очередь, сравнивается с раковиной-жемчужницей, которая готова скорее умереть от жажды, чем напиться окружающей ее соленой воды. Лишь однажды раковина откроется, чтобы вобрать в себя каплю дождя, которая в ее лоне станет жемчужиной. Стихи в *Рисало* изобилуют повторами. Некоторые критики сочли, что им не хватает отточенности по сравнению с классическим (т. е. персианизированным) образцом с точки зрения метрики и словаря, другие критиковали их за изобилие аллитерационных рифм и каламбуров (как Трумп, который совершенно не признавал суфизма). Шах Абдул Латиф пользовался языком, унаследованным от суфиев. Он сам признавал, сколь многим обязан Руми, и потому произведения его не могут быть в полной мере оценены без глубокого знания различных течений суфизма в Иране и Индии. В этом и кроется причина того, что большинство индуистских интерпретаторов, равно как и такой прекрасный британский ученый как Герберт Тауэр Сорли, в должной мере его не оценили. Несмотря на свои интенсивные мистические переживания и свой поэтический талант, Шах Абдул Латиф все же с некоторой неохотой приоткрывал тайну божественной любви. Он обычно говорит намеками, подбирает трудные и темные слова, говорит обиняками. Эта тенденция делает его стиль одновременно и сложным, и привлекательным; он всегда побуждает читателя (или, скорее, слушателя) медитировать на стихи, которые повторяются множество раз с небольшими, но многозначительными вариациями. Мо-

* В оригинале и в первом издании русского перевода ошибочно указан 3-й дафтар (том) Маснави.

жет быть, правильное всего охарактеризовать эти стихи как вздохи, как волнение взыскующей души. Существует история о том, что однажды в религиозную общину Латифа пришел некий юноша. И в тот же миг мистик понял, что когда-нибудь его гость, возможно, «приподнимет крышку с того», что он хранил в секрете. Молодым человеком был Сачал Сармаст (1739–1826), которому предстояло стать вторым по значению суфийским поэтом после Шаха Абдул Латифа. Возможно, этот анекдот построен на значении поэтического псевдонима Сачала, которым поэт подписывал свои персидские мистические стихи — *Ашикар*, «Открытый». Имя *Сачал*, уменьшительное от *сач* — «истина», возможно, содержит аллюзию на слово *Хакк*, «Истина», в том смысле, в каком его упоминает Халладж в своем речении *ана-л-Хакк*, имя же Сармаст указывает на то, что он был «опьяненным» суфием, что вполне соответствует действительности⁷⁷. Сачал Сармаст был многогранным мистиком, ведшим очень замкнутый образ жизни; писал он на синдхи, сирайки (северный диалект синдхи), урду и персидском, изливая все, что было у него на сердце, и не задумываясь о последствиях. Как и его предшественники, он опирался на народные предания и сделал своими героинями Сассуи и Сохни. Однако он не разрабатывал эти сюжеты, как Шах Абдул Латиф. Его поэзия на урду и персидском традиционна и условна по стилю и способу выражения, когда он пишет на родном языке, чувства буквально захлестывают его. В коротких ликующих стихах он раскрывает тайны божественного единения, а в гимноподобных поэмах описывает единство бытия в смелых образах, заставляющих зачастую вспомнить о том, как воспевали свой опыт единения Юнус Эмре и другие турецкие поэты.

Я не знаю, о сестры, что я на самом деле.
Может быть, я — кукла, может быть, — нить, на которой она висит,
Может — мяч в руке Возлюбленного,
Может — коромысло с тяжелой ношей;
Может — дворец, где царь сидит и размышляет,
И беседует о разных вещах, чтобы узнать новое.
Может, я — лошадь, которой правит некий всадник,
Может — волна в том океане, что затопляет внешнее бытие,
Может — цветок хны, с его алой краской,
Может — роза, чья голова полна аромата.
Может, я — источник, наполненный тучей,
В котором отражаются солнце и луна;
Может, я — зеркало Бога с времен предвечности,
Которую не описать словами...
Может, я вовсе не существую?!⁷⁸

Цепочки анафор часто принимают форму вопросов: «Кто..., кто..., кто...?» Как все суфии, Сачал любил парное противопоставление концептов, которые выявляют глубинное единство бытия:

Он — Абу Ханифа, и Он же — Хануман;
 Он — Коран, и Он же — Веды;
 Он — то, и Он — это;
 Он — Моисей, и Он же — Фараон.

Как и многие мистики до него, Сачал горюет о печалях, приносимых любовью; он перечисляет имена тех, кто испытал страдания из-за своей любви к Богу:

Да будь Ты славен, куда ты приведешь меня?!
 Ты снова отсечешь мне голову!
 Ударив Сармада, Ты убил его;
 Ты возвел Мансура на виселицу,
 Ты отрубил голову шейха 'Аттара,
 А теперь Ты подбираешься сюда!
 Ты распилил Закарию пилой,
 Бросил в колодец Иосифа,
 Ты допустил, чтобы Шамс был убит руками мулл,
 Ты привык ввергать в печаль влюбленных.
 Ты заставил Сан'ана повязать брахманский шнур,
 Ты позволил убить Булхе Шаха, Джа'фару позволил утонуть в море,
 В несчастье Ты вверг Билавала, убил 'Инайата
 На поле боя к смерти приговорил Кармала...⁷⁹.

Эти стихи дают хорошее представление о той исторической информации, которой мог располагать мистик в далекой провинции мусульманского мира, хотя истинность некоторых обвинений сейчас невозможно подтвердить. Сама форма стихотворения тоже традиционна. Рузбихан Бакли в своем *Шарх-и шатхийат* посвятил целый раздел перечислению несчастий суфиев, который начинается словами: «Видел ли ты, что приверженцы внешних значений сделали Харису ал-Мухасиб и Ма'руфу и Сари?» (Шатхийат, 37). Затем он приводит длинный перечень суфиев, испытавших гонения или даже убитых теологами и «истеблишментом». Примерно в то же время 'Аттар включил в свое сочинение перечни пророков, олицетворяющих страдания тех, кто особенно любит Бога (Мантик, 12; Уштурнаме, 6). Руми обвиняет Бога в том, что Он предал Иону воде, а Авраама — огню. Юнус Эмре и бекташийские поэты Турции вторят подобным обвинениям, пересказывая в своих стихах истории мучеников любви. В литании некоторых орденов Северной Африки включены длинные списки суфиев с намеками на их судь-

бу. Поэты устанавливают свою духовную генеалогию, включая в нее всех влюбленных, которые на протяжении веков подвергались испытаниям Бога⁸⁰. Сачала называли 'Аттаром Синда, и на самом деле, в его поэзии чувствуется влияние образности 'Аттара. Это само собой подразумевает и пламенную любовь к Халладжу, чье имя сотни раз встречается в стихах Сачала. Шах Абдул Латиф также упоминал о судьбе Халладжа, видя в каждом дереве и растении образ страждущего мистика, который провозгласил *Ана-л-Хакк* и потому был обречен на смерть. Поколения мистиков, следовавших за Сачалом, восприняли эту практику; исключение составили только приверженцы накшбандийи, не питавшие особых симпатий к мистику-мученику. Но ни один из позднейших мистических поэтов не мог соперничать с Сачалом в пылкости чувств — он поэт редкостной силы, а ритм и энергия, страстность и любовь придают его стихам почти магические свойства.

В Пенджабе после 1800 г. мусульмане стали принимать меньшее участие в развитии литературной традиции на языке панджаби. Правда, в XX в. было написано несколько мистических трактатов на этом языке, включая частичный перевод *Маснави* Руми. Но в целом язык панджаби как средство литературного выражения использовался исключительно сикхами⁸¹, тогда как пенджабские мусульмане обращались к урду, когда у них возникала потребность выразить какие-то сложные мысли. При этом они всегда любили и любят до сих пор слушать простые мистические стихи и баллады, написанные на их родном — разговорном — языке. Синдхи, напротив, продолжал процветать и после британской оккупации 1843 г. После введения нового арабского алфавита в 1852 г. на этом языке выросла значительная литература, включившая мистическую поэзию и прозу. Земля эта всегда гордилась своим суфийским наследием. Разве не передал министр Диван Гидумал в дар Надир-шаху, вторгшемуся в Синд в 1739 г., самое дорогое сокровище, какое только можно было принести в дар, — горсть праха святых? Синд по-прежнему продолжал рождать мистиков, которые писали как на персидском, так и на своем родном языке. Среди них следует упомянуть Бедилу из Рохри (ум. 1872) — плодовитого, хотя и не очень талантливого автора, писавшего на пяти языках⁸². Некоторые суфийские шейхи долины нижнего Инда в конце XIX и начале XX в., а особенно между двумя мировыми войнами, сыграли достаточно значимую роль на политической арене. В этой связи можно вспомнить о деятельности *хурров*, «Свободных», — преданных и приученных к абсолютному повиновению учеников Пира Пагаро, которые объединились

сначала для поддержки борьбы Ахмада Брелви в его борьбе с сикхами (1829–1831), а затем активно присоединились к борьбе против британского владычества, совершая действия, которые никак нельзя было назвать мистическими или просто религиозными. *Хурры* сыграли даже некоторую роль в Индо-Пакистанской войне 1971 г.⁸³ Приведенный пример — не первый случай, когда мистические руководители Синда или других частей мусульманского мира оказывались вовлеченными в политику или социальные реформы. Интересный случай подобного рода из синдской истории связан с именем Шаха 'Инайата Шахида из Джхока, расположенного недалеко от Хайдарабада (имя упоминается в Литании Сачала)⁸⁴. Его образ жизни, высокие духовные качества и справедливость привлекли к нему большое число последователей — и не только суфийских адептов, но также, если верить источникам, рабов и землепашцев из соседних деревень. В то время суфийские шейхи и феодалы Синда теряли множество учеников и работников, тогда как *даргах* в Джхоке процветал. Значительные земельные участки были распределены между последователями Шаха 'Инайата после неудачного нападения на Джхок саййидов из Булри. Действительно ли Шах 'Инайат имел в виду нечто вроде земельной реформы в современном смысле слова, по источникам установить невозможно, тем более что авторы их по большей части настроены к нему весьма недружелюбно; к тому же позитивные оценки его деятельности очень сильно отдают легендой. Как бы то ни было, благочестивого мистика обвинили в тайном заговоре против могольского трона — тогда это был самый простой способ оклеветать человека, поскольку после смерти Аурангзеба императорский трон действительно постоянно подвергался опасностям. В Джхок были направлены большие воинские соединения, и после четырехмесячной осады город сдался. Шаха 'Инайата казнили в январе 1718 г. Мусульманские и индуистские почитатели сочиняли песни, в которых превозносились его заслуги и описывалась его мученическая смерть. К числу этих почитателей относился и сухравардийский мистик Джануллах из Рохри, один из выдающихся персоязычных поэтов Синда второй половины XVIII в. Мистические спекуляции процветали в долине Инда, как, впрочем, и в других областях мусульманского мира. Однако усиление влияния накшбандийи в начале XVIII в. до некоторой степени изменило духовный климат южного Синда. В то время Махдум Мухаммад Хашим из Тхатты и его родичи ополчились против суфиев, которые защищали эмоциональный аспект религиозной жизни (примером ее может служить танцевальная практика на холме Макли). Литературная деятельность

накшбандийской группы способствовала распространению в обществе идеалов более трезвого мистического благочестия. В те самые годы, когда Шах Абдул Латиф пел свои трогательные песни, представители высокоученых накшбандийских семейств Тхатты создавали на языке синдхи комментарии к Корану и легенды о Пророке⁸⁵. Один из этих ученых мистиков, Мир 'Али Шир Кани (ум. 1789), которому суждено было стать ведущим историком Нижнего Синда, оставил труды на персидском языке, в большинстве своем еще толком не изученные, — поистине кладезь информации о мистической и культурной жизни его родины⁸⁶. Принимая накшбандийские реформы или оставляя их без внимания, большинство народа продолжало (а частично продолжает и до сих пор) почитать своих святых, культ которых отразился в сотнях простых народных песен и популярных стихов. Экзальтированное поклонение могилам святых стало мишенью для осмеяния в некоторых лучших современных новеллах на синдхи⁸⁷. Контраст между богатством святынь и их стражей и нищетой простого народа на самом деле являет собой весьма выразительную тему для социального и религиозного критицизма, причем не в одном только Синде, но и в других частях мусульманского мира. Соседствующие народы на субконтиненте также создавали мистическую литературу на своих языках. Наиболее важный период развития пуштунской мистической поэзии совпал со временем правления Аурангзеба — т. е. наступил несколько раньше, чем эпоха расцвета синдской и пенджабской поэзии⁸⁸. В дни Хумаюна и Акбара среди афганских племен распространилось мистическое движение рошаниййа, названное в честь его основателя Байазида Ансари по прозвищу Пир-и Рошан, «Светлый учитель» (ум. 1585)⁸⁹. Он был первым, кто использовал персидскую метрику в поэзии на родном языке, и его трактат *Хайр ал-байан*, написанный рифмованной прозой, может по праву считаться истоком литературы на пушту. Мистические теории Пир-и Рошана — откровенно пантеистические по содержанию — подверглись яростным атакам со стороны ортодоксального проповедника Ахунда Дарвазы, а сыновья Пир-и Рошана были утоплены в Инде около Аттока. Тем не менее его мистическое движение, по всей видимости, сумело выжить под спудом обыденной религиозной жизни — не случайно одним из ведущих мистических поэтов в конце правления Аурангзеба (в начале XVIII в.) был Мирза-хан Ансари, потомок Байазида Ансари. Во многом его поэзия напоминает произведения поэтов Синда и Пенджаба; он тоже использовал форму *сихарфи*, «Золотой азбуки», для изложения своих теорий, а одно из его стихотворений, возможно,

вдохновило Сачала на те строки, которые мы цитировали выше. В этом стихотворении Мирза-хан Ансари писал:

Как могу я определить, что я такое?
 Я — полностью существующий и не-существующий.
 Иногда я пылинка на диске солнца,
 Порой рябь на поверхности воды.
 То я летаю, оседлав ветер дружбы,
 То я — птица в мире бестелесного...
 Я окутал себя четырьмя элементами.
 Я — облако на лике неба...
 В уделе верующего я — мед,
 В душе неблагочестивого — жало.
 Я пребываю с каждым и во всех вещах,
 Лишенный несовершенств — я безупречен⁹⁰.

В целом можно сказать, что образность ранних мистиков-патанов представляет собой разработку наследия персидской поэзии. Это особенно ясно в случае Абд ар-Рахмана, любовно называемого Рахман-Баба, — мистика из чиштийского ордена, который жил в период правления Аурангзеба (ум. 1709) и обычно считается лучшим пуштунским мистическим поэтом*. Согласно легенде, он вел жизнь воздержанную и затворническую, и его поэзия отражает такую печаль и стремление к аскетизму, какие нечасто встретишь в мистической поэзии того времени. Годовщина его смерти отмечается обычно в конце апреля весьма торжественно. Иногда возникает впечатление, что Абд ар-Рахман тщательно изучал труды своего великого соотечественника Сана'и. Его аскетические стихи, его жалобы на преходящесть этого мира (тема частая в мистических сочинениях на пушту) имеют много общего с дидактическим, слегка суховатым, но при этом очень привлекательным стилем Сана'и, великого средневекового поэта Газны. Можно сослаться на его строки о дне Воскресения и необходимости готовиться к этому дню:

Поскольку завтра каждый восстанет со своими прежними качествами,
 Да не наградит Бог никого дурной натурой в этом мире!
 Воистину настанет для человека время пожинания плодов после смерти,
 Всего того, что он сумел посеять на поле дольного мира⁹¹.

Прибегая к образу, типичному для жителя Афганистана, Абд ар-Рахман уподобляет течение жизни *рег-и раван* — движущимся пес-

* См.: Лебедева Г.Д. Афганский суфийский поэт XVII в. Абдуррахман Моманд и его литературное наследие. / Ирано-Славика. № 1 (21). 2010. С. 58–62 и указ. там литературу.

чаным дюнам. Возможно, он был знаком с темой гончара в стихах Омара Хайяма либо в других многочисленных произведениях, использовавших этот мотив. Поэт жалуется:

Судьба подобна гончару — она создает формы, и сама же
их разбивает:

Многих, подобных тебе и мне, она и создала и разрушила.
Каждый камень или ком земли в мире, как посмотришь,
Оказывается черепом, то ли царя, то ли нищего⁹².

В полном соответствии с традицией ранних суфиев, которые умели слушать, как каждая Божья тварь восхваляет Господа, при этом не отождествляя себя с ними, Абд ар-Рахман прославляет Бога, чья творческая мощь являет себя в этом мире и его чудесах:

Земля склонила голову в преклонении перед Ним,
И небесный свод склонился, почитая Его.
Каждое дерево и каждый куст стоят, готовые согнуться перед Ним;
Каждая травинка и листок — языки, воздающие Ему хвалу.
Каждая рыба в глубине превозносит и благословляет Его имя,
Каждая птица на лугах и в полях возвеличивает Его...
Но никто не воспел Его так, как Он того заслуживает истинно.
И никто не смог должным образом возгласить Ему хвалу⁹³.

Влияние персидской поэзии на пуштунскую стало особенно явным после того, как Абд ал-Кадир Хаттак перевел несколько произведений Саади и Джами на родной язык. Отец Абд ал-Кадира, Хушхалхан Хаттак (ум. 1689), великий воитель и поэт пуштунов, тоже иногда писал прекрасные стихи, окрашенные мистически. Другим афганским правителем, по праву заслуживающим славу поэта, был Ахмад-шах Абдали Дуррани. Преемник иранца Надир-шаха, он несколько раз совершал походы в Северо-Западную Индию, призываемый на помощь в борьбе против сикхов и маратхов. Возможно, именно в его правление один выдающийся поэт пытался найти выражение мистическим учениям на языке пушту. Этим поэтом был Хаджа Мухаммад Бангаш, принадлежавший, как и Абд ар-Рахман, к чиштийскому братству. Его произведения дышат той же атмосферой, что и стихи Абд ар-Рахмана; но в отличие от последнего Бангаш постоянно апеллирует к *зикру* и регулированию дыхания, которое играет столь важную роль на высших стадиях суфийского пути!

Каждый твой вдох и выдох — жемчуг и коралл
невыразимой ценности;

Поэтому будь осторожен и тщательно следи за каждым
своим вздохом⁹⁴.

Мистическая поэзия на пушту заслуживает более глубокого изучения. Будущие исследователи, возможно, подтвердят впечатление, что обитатели афганских гор редко увлекались созданием цветистых, прихотливых любовных песнопений и поэтических жалоб, подобных тем, что характерны для синдских и пенджабских мистиков, но придерживались в целом более трезвого направления в суфизме, которое полностью соответствовало традиции, развивавшейся ранее в Газне. Большой корпус мистической поэзии сформировался в Восточной Бенгалии⁹⁵: здесь тоже создавались народные песни, так называемые *марифати*, отличавшиеся дивной красотой, нежностью и мелодичностью. Их пели на реках, и Мухаммад, мистический наставник, выступает в этих песнях как лодочник, который благополучно переправляет человеческую душу на другой берег реки. Вся система образности связана с самой здешней землей, где плавно текут полноводные реки и благозвучен плеск их волн. Душа иногда сравнивается с водным гиацинтом, который постоянно колеблется на поверхности ручейков и каналов, а сердце уподобляется мелким волнам на поверхности воды, гонимым меняющимися ветрами. На бенгальском языке излагались и мистические теории уже в XVII в., когда мистик по имени Хаджи Мухаммад рассмотрел в своей *Нурнама*, «Книге света», проблемы *вахдат ал-вуджуд* и *вахдат аш-шухуд*, а также перечислил различные типы мистицизма света⁹⁶. Однако обычно серьезная мистическая литература создавалась на арабском или персидском, и многие бенгальские *маулуды* во славу Пророка написаны на одном из этих языков. В Бенгалии, как и в Синде, накшбандийя и другие воинствующе настроенные мистические группы пытались обуздать безудержную эмоциональность, которая искала выход в прелестных народных песнях. Как оплот против синкретизма поздняя накшбандийя сыграла достаточно заметную роль во всех частях мусульманской Индии.

9. ЭПИЛОГ

Хаджа Мир Дард — типичный пример образа жизни и мышления поздних суфиев: поэт и мистик, фундаменталист и последователь как Ибн ‘Араби, так и Ахмада Сирхинди, борец против всяческих инноваций и поклонник музыки и искусств, он востину являет собой *complex oppositorum* — клубок противоречий.

Для развития суфизма в XIX в. большую роль сыграло то обстоятельство, что акценты вновь переместились на личность Мухаммада. Индийские ордены Мира Дарда и борца за свободу Ахмада Брелви именуются *тарики мухаммадиййа*. Правда, что касается Саййида Ахмада Брелви, то он заимствовал свои идеи у классических суфийских орденов, а также и у «Пути Мухаммадова», основанного Насиром Мухаммадом ‘Андалибом. Североафриканские братства, такие как санусиййа и тиджаниййа, пытавшиеся возродить концепцию конфронтации мусульман и «неверных», сделали личность Пророка центральным пунктом своих учений и теоретических спекуляций.

По ходу нашего исследования мы видели, сколько критики было направлено против суфизма, начиная уже с X в. Жалобы на упадок мистицизма усиливались от века к веку. Это может быть одной из причин, почему поздние формы суфизма сравнительно редко вызывали интерес ученых. Другой причиной, несомненно, может считаться зависимость большинства поздних суфиев от системы Ибн ‘Араби (которая, видимо, оставляла слишком мало простора для независимой теологической мысли). О Ша‘рани — египетском мистике XVI в. — написан ряд работ европейских исследователей, но всесторонний анализ его многообразного вклада в историю суфизма и культурной жизни до сих пор отсутствует. Сказанное справедливо и в отношении Абд ал-Гани ан-Набулуси (ум. 1728) — сирийского ученого и мистика, чьи комментарии использовались многими исследователями суфизма для лучшего понимания классических источников. В последние годы значительно вырос интерес к воинствующим орденам Северной и Западной Африки. Для них — как и для *тарики мухаммадиййа* Дарда — характерны сильный фундаментализм, окрашенный мистическими теориями предшествующих веков, и использование технических средств (например, коллективного *зикра*) для достижения контроля над более широкими кругами общины.

Успехи тиджанийи¹ и санусийи² в политической сфере показывают, что их подход привлекателен для многих верующих. В этой связи стоит упомянуть, что некоторые фундаменталистские мусульманские лидеры нашего века (например Хасан ал-Банна, основатель движения «Братьев-мусульман») до своего выдвижения имели глубокие связи с суфийскими орденами: именно у суфиев ал-Банна заимствовал методы, позволявшие ему направлять народный энтузиазм в русло религиозной активности.

Дискуссия о целесообразности существования орденов и о культурной роли суфизма в целом растянулась на многие годы. Наиболее распространенная точка зрения заключается в том, что большинство орденов в их нынешней форме апеллирует к низшим инстинктам людей, и поэтому все ордены можно классифицировать либо как неисламские, либо как несовременные. Тем не менее в мире существует множество жизнеспособных орденов. Высший суфийский совет Египта некоторое время тому назад объявил, что их количество не менее шестидесяти³. В условиях урбанизации число их приверженцев уменьшается, хотя некоторые из орденов все еще привлекают новых участников. Характерно, что к числу последних относится и одно из ответвлений шазилийи — братства, которое учит человека прежде всего пунктуальному выполнению обязанностей, а не способам достижения экстатического состояния путем аскетической практики. Запрещение деятельности орденов в Турции в 1925 г. приостановило их активность только внешне — они были и остаются весьма действенными по существу⁴. Любовно-благоговейное отношение к истинно святым лицам и интерпретация ислама в плане мистического опыта до сих пор играют важную роль. Почти всякий, кто жил на Востоке, согласится с мнением Дерменгема по поводу ситуации в Северной Африке: современный человек может яростно отрицать чудеса и культ святых в рациональных спорах и быть глубоко критичным по отношению к мистицизму в любой его форме, но при этом он сохранит благоговение перед святыми местами и будет оказывать уважение человеку, который считается святым или происходит из известного семейства. Несколько мистических наставников современной Турции собрали вокруг себя последователей, которые ревностно и без особого шума проповедуют и практикуют идею всеобъемлющей любви к своим друзьям. В этих кругах рождается и весьма интересная мистическая поэзия⁵. Сходная ситуация наблюдается и в других мусульманских странах, хотя в некоторых из них «деревенский шейх» или мистический руководитель до сих пор обладает достаточно сильным влиянием, чтобы воздействовать на принятие политических решений. Другие духовные учителя — главным образом из Северной Африки — сумели привлечь в качестве своих учеников и европейцев. Книга Мартина Лингса «Суфийский святой XX в.» создает живое впечатление об этой духовной деятельности. Сходные биографии могли бы

быть написаны о многих мистиках, живущих на территории между Стамбулом и Дели⁶. Один из интересных примеров — движение за веру в Индии, основанное в 20-х гг. XX в. Мауланой Илйасом: оно соединяет в себе строгий фундаментализм и мистическую практику. Подобные массовые мистические движения существуют в разных частях мусульманского мира⁷. Мухаммад Икбал неоднократно ополчался на «пиризм» и критиковал отсталость так называемых «духовных лидеров» индо-пакистанского субконтинента⁸; тем не менее пристальное внимание к его произведениям наводит на мысль о том, что сам он был весьма близок к суфийской мысли классического периода. Как мыслитель Мухаммад Икбал обратился от пантеизма Гегеля и Ибн 'Араби к тому, что казалось ему истинным исламом. На деле же он опирался на наследие великих учителей раннего суфизма, и его трактовка Халладжа, с творчеством которого он познакомился благодаря книгам Луи Массиньона, свидетельствует о глубочайшем проникновении в феномен этого экстатического мистика, обретшего опыт, достигнуть которого имеет право всякий верующий. Однако опыт этот отрицается большинством рядовых мусульман, которые цепляются за букву откровения, не вникая в его дух. Конфликт, возникающий между традиционной суфийской мыслью и свежей и весьма достоверной интерпретацией некоторых наиболее волнующих сентенций раннего суфизма, — один из поистине завораживающих аспектов мысли Икбала. Его образность (как и большинства поэтов, писавших на турецком, урду или персидском языках) в большой мере окрашена суфийским символизмом. В той же мере, в какой он ненавидел порабощающий «потусторонний» мистицизм, который, как ему казалось, таится в глубине прекрасной поэзии Хафиза, сам он использовал всю структуру суфийской образности в своей поэзии, хотя часто переосмысливая ее по-своему*. Эта характеристика приложима почти к каждому великому поэту мусульманского мира, особенно к тем, кто испытал иранское влияние. Даже сочинения тех авторов, которых обычно обвиняют во фривольности, язычестве или безбожии, не могут быть правильно истолкованы без основательного знания суфийского наследия. В подтверждение достаточно привести яркий пример: Галиб (ум. 1869), которому обычно приклеивают ярлык вольнодумца или «полумусульманина» (как он сам шуточно называл себя), был глубоко пропитан традициями делийской школы суфизма (что относится и к реформатору индийского ислама сэру Саййиду Ахмад-хану, ум. 1898)**.

* См. об этом: Пригарина Н. И. *Истилахат аш-шуара* в поэзии Мухаммада Икбала // В кн.: Мир поэта — мир поэзии. М.: ИВРАН, 2012. С. 26–34.

** На русском яз. см. «Мирза Галиб — великий поэт Востока»: Сборник статей. М.: Наука, 1972; Пригарина Н. И. Мирза Галиб. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986.

леких от сухой теософии, от опасного «пиризма», от застойного пантеизма служит растущий ныне во всем мусульманском мире интерес к фигуре ал-Халладжа. Нет сомнения в том, что, хотя в первую очередь этот интерес был возбужден монументальным трудом Массиньона, сама традиция Халладжа сохранялась и жила в суфийской поэзии на протяжении веков. Поэтическое высказывание Галиба о том, что тайна любви может быть оглашена не с кафедры проповедника, но с виселицы, восходит к Сана'и и много раз становилось объектом поэтических подражаний на персидском и урду. Галибовский образ влюбленных, готовых с радостью принять мученическую смерть от «виселицы и веревки» (снова традиционный мотив), во время индийского национально-освободительного движения и даже после Второй мировой войны был символом всех тех, кто страдает за свои религиозные или мировоззренческие идеалы. Нести людям мистицизм любви и страдания, который учит жить и умирать за цели, не относящиеся к области узколичных интересов, — быть может, самая важная миссия сегодняшнего суфизма.

Файзи, придворный поэт Акбара, сказал:

Не разрушай Каабу паломников,
ибо здесь останются передохнуть идущие по Пути.

А один современный французский интерпретатор суфизма заключает, что было бы жестоко «разрушать *куббу*, деревенскую святыню»⁹, где столько простых душ обретали духовную помощь.

Кто-то согласится с этой идеей, а кто-то отвергнет ее в пользу модернизированного мировоззрения, обходящегося без всякого небосвода, заполненного святыми, которые, подобно звездам на рассвете, исчезают, когда восходит солнце реальности. Однако те, кому довелось пережить состояние ночного мрака души, знают: однажды появится полуночное солнце, и мир обретет новую красоту.

Эти ощущения невозможно передать должным образом, как говорит Ибн 'Ата':

Когда люди, привычные к обыкновенной речи, спрашивают нас,
мы отвечаем им таинственными знаками
и темными загадками: ибо язык человека
не может возвестить столь возвышенную истину,
превосходящую все человеческие мерки. Однако сердце мое
познало ее и узнало об этом по тому восторгу,
что потряс и наполнил мое тело, каждую его частицу.
Разве ты не видишь, что эти мистические чувства берут в плен
само искусство речи — подобно тому как люди, которые знают,
побеждают и повергают в молчание своих непосвященных врагов?

И еще Ибн 'Ата' сказал: «Когда ты видишь суфия, беседующего с людьми, знай, что внутри он пуст» (Калабази, 149).

ПРИЛОЖЕНИЯ
ПРИМЕЧАНИЯ
БИБЛИОГРАФИЯ
УКАЗАТЕЛИ

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

БУКВЕННЫЙ СИМВОЛИЗМ В СУФИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Один из аспектов суфийской образности и символизма, необычайно важный для должного понимания многих текстов, — символизм буквенный, в котором делается упор как на мистическое значение отдельных текстов, так и на искусство письма в целом¹. Каждый мусульманин признает значение арабского алфавита — тех букв, в которых были явлены вечные слова Бога. Сам Коран поясняет, что если бы даже все моря стали чернилами, а деревья — перьями, их все равно не достало бы, чтобы описать величие, красоту и совершенство Божественного бытия (Коран 18:109). Изучение арабского шрифта является обязанностью каждого, кто принимает ислам, ибо этот шрифт служит средством откровения. Божественные имена и атрибуты могут быть выражены только посредством этих букв, но при этом буквы составляют нечто отличное от Бога, они являются завесой инаковости, сквозь которую мистик должен проникнуть. Пока суфий связан буквами, как отмечает Ниффари, он до определенной степени находится в оковах идолов, предается идолопоклонству, вместо того чтобы достичь места, где нет больше букв и форм (Nwya, 363–365). На очень ранней стадии суфизма мистики обнаружили секретное значение, скрытое в различных буквах, а отдельные группы букв, находящиеся в начале двадцати девяти коранических сур, вдохновили их на интересные аллегорические объяснения. Большинство великих суфиев останавливались на этой проблеме, и в разных частях мусульманского мира, например в Индонезии, на свет даже появились рукописи, содержавшие спекуляции по поводу буквенного мистицизма². Давая мистическую интерпретацию буквам арабского алфавита, суфии разработали секретный язык, чтобы скрывать свои мысли от непосвященных. Так называемый язык *балабайлан*, который издавна привлекает внимание ориенталистов, — хороший пример подобной изобретательнос-

ти³. Даже такой сложный мыслитель как Сухраварди Мактул, говорит о своем посвящении в секретный алфавит, чтобы лучше понять более глубокие значения коранических слов⁴. Еще в доисламскую эпоху поэты Аравии сравнивали разные части тела или своих жилищ с буквами, и эти сравнения были унаследованы и развиты мусульманскими поэтами во всем мире. Едва ли возможно понимать поэзию мусульманского мира, главным образом Ирана и соседних с ним стран, без основательного знания значений, придаваемых буквам. Мистики чувствуют, что «ни в одном языке нет буквы, которая бы не славила Бога» (Nwya, 165), как сказал Шибли, и потому ради верной интерпретации Божественных слов стараются достичь глубочайших уровней постижения. «Когда Бог создал буквы, Он скрыл их тайну от Самого Себя, а когда Он создал Адама, Он поведал эту тайну ему, но не поделился ею ни с одним ангелом»⁵. Суфии обыгрывали не только форму и внешний вид буквы, но часто пускались в каббалистические спекуляции. Подобные тенденции просматриваются со сравнительно раннего времени, полное развитие они нашли в поэзии Халладжа начала X в. Считается, что впервые техника *джафра* была использована Джа'фаром ас-Садиком, шестым шиитским *имамом*, чья роль в раннесуфийской мысли уже была упомянута (Nwya, 164–166). *Джафр* — спекуляция о событиях настоящих и будущих, выводимая из определенной комбинации слов, часто она вырождалась в своего рода прогнозирование⁶. Подсчитывая слова на странице Корана и определяя их численное значение (поскольку каждая буква арабского алфавита имеет численное значение), можно вычислить имена и места, даты и события тем же способом, как некоторые христианские каббалисты обнаруживали исторические события в словах и числах Библии, главным образом в Откровении. Это направление в суфизме и раннем шиизме было развито шиитской группой, известной как *хуруфи*⁷, «те, кто оперирует числами». Основателем ее был Фазлаллах Астрабади, казненный в 1398 г. за свои еретические идеи. Он имел последователей среди турецких и персидских поэтов и писателей, из которых особого упоминания заслуживает Несими. Этот турецкий поэт выражал хуруфитские идеи, соединенные со своеобразными суфийскими учениями и интересными имитациями Халладжа, в восторженных стихах и, подобно своему учителю, был предан жестокой смерти в 1417 г. Для хуруфитов слово — высшая манифестация самого Бога; оно проявляется также и на лице человека, который становится Кораном *par excellence*, писанием, через которое сделались видимы Божественные тайны. Фазлаллах учил, что Адаму было дано 9 букв, Аврааму — 14, Мухаммаду — 28, а сам он был удостоен знания 32 букв

(четыре дополнительные буквы персидской версии арабского алфавита). Во многих случаях весьма трудно отыскать истинное значение его высказываний, поскольку интерпретация букв варьируется. Наиболее интересная его теория — это теория букв, отраженных в человеческом лице: *алиф* образует *хатт-и истива*, экватор, который подобно носу разделяет лицо и соответствует не Аллаху, как обычно, но 'Али; *ба* указывает на 14 невинно убиенных шиитского ислама и проявляется в левой части носа. Ряд картин, большей частью встречающихся в бекташийских обителях, демонстрируют тенденцию к представлению имен *имамов* или другой комбинации святых имен в форме человеческого лица (см. Birge, Supplement 2). Даже в Индии говорили: «'Али дважды написан на лице»⁸. Мысль, что лицо возлюбленной подобно изумительному списку Корана, широко принята даже за пределами хуруфитских кругов. Красивое лицо — это дивно украшенная копия Священной книги. Человек есть совершенная копия Хранимых скрижалей, в которых обрели форму вся мудрость и красота, — понятие, развитие которого показывает изменение сознания таких поздних поэтов как Бедиль (ум. 1721), чьи контакты с кругами индийских суфиев хорошо известны. Он уже не описывает человека как копию небесного Корана, но называет его «рукописью небытия».

Твое лицо как список Корана, без поправок и ошибок,
 который перо судьбы начертало чистым мускусом.
 Твои глаза и рот — стихи и точка для остановки,
 твои брови — *мадда* [для удлинения *алифа*],
 ресницы — знаки склонения, родинка — точки под буквами⁹.

Сравнения, употребленные здесь, хорошо знакомы. Изогнутые брови обычно сравнивались с красиво написанной *тугрой*, изображаемой в начале официальных писем. Шах Исмаил Сефевид, правитель, писавший тюркские мистические стихи, сравнивал их с *басмалой*, формулой «во имя Господа»¹⁰. Узкий маленький ротик постоянно представлен как *мим* — самый маленький кружочек в алфавите, глаза — буквой *сад* (в соответствии с их формой) или *'айн* (что значит и «глаз», и название буквы). Локоны и кудри — извилистые и длинные буквы, как *дал* и *джим*. Каждый поэт может написать стихи теми буквами, что явлены в лице возлюбленной. Среди подобных каламбуров могут быть и чуть ли не отталкивающие для современного вкуса. Один из них — сравнение пушка над верхней губой с темной линией письма. Слово *хатт* имеет двойное значение. Даже величайшие мистики без колебаний видели в черном *хатт* своей возлюбленной Божественные письмена, они могли даже провозгласить, что красота *хатт*,

появляющегося на щеке юноши-возлюбленного, сравнима с Печатью пророчеств, которая отменяет все написанное, что казалось ценным до того времени (‘Аттар Диван, 283).

Руми как-то назвал сердце списком Корана, *мусхаф-и дил*. Если возлюбленная ненароком взглянет на эту рукопись, «знаки, указывающие на склонение слов, начинают танцевать, а члены предложения притопывать ногами» в экстатическом танце (Шамс, 2282). Игра с буквами породила в исламской поэзии множество прелестных стихотворений, и тема эта поистине неисчерпаема.

Центральной темой коранической мифологии является концепция *лаух ал-махфуз*, Хранимой скрижали, на которой высечены судьбы людей с самого начала времен; часто вместе с нею упоминается перо, начертавшее эти приговоры. Перо предвечности стало стандартным выражением в исламской поэзии в целом и в суфийской в особенности, ибо все происходящее записано этим инструментом и не может быть изменено, поскольку, как сказано в *хадисе*, «перо уже высохло». Поэт может вообразить, что перо начертало судьбы влюбленных черным цветом (*бахт-и сийах*, *карабахт* — «черное счастье» — означает в персидском и турецком «несчастье»). Он может сказать, что перо Мощи избрало только облик возлюбленной из «антологии красавиц» и начертало его форму в сердце влюбленного в момент творения¹¹. Поэты жалуются в сотнях вариаций, что письма их судьбы кривы, потому что перо было очинено неправильно. Именно из идеи, что на Хранимой скрижали судьба записана навечно, исходит мусульманское выражение *мактуб*, «написанное», в арабском, *сарнивишт* или *алин язсы*, «написанное на лбу», соответственно в персидском и турецком языках. Судьба видится запечатленной и на человеческом лице, и множество стихов уверяют, что суфии способны читать книгу человеческой судьбы по заголовку, зримому на лице человека. Линии на лбу дают отличную иллюстрацию к этому образу. Поэты часто восхваляют возлюбленную, которая способна расшифровать содержание скрытых писем по сложным линиям на лбу.

Истинно Божьи люди те,
Кто уже в этом мире
Читают письма сердца
На скрижали лба¹², —

сказал патанский воин Хушхал-хан Хаттак в одном четверостишии. В восточных областях мусульманского мира эта образность распространена очень широко. Коран говорит не только о пере судьбы и Скрижали, но и о греховных деяниях человека, чернящих книгу, которая будет

вручена ему в Судный день. Есть лишь один способ очистить запись о грехах какого-то человека — плакать. Дело в том, что чернила на Востоке растворяют в воде и, если нужно, страница может быть смыта. Вода слез, столь часто восхваляемая аскетами и мистиками, может подобным образом смыть все чернила черных грехов. «Бог любит плачущих людей» (Нафахат, 299). Раскаяние очищает книгу деяний — эта идея повторяется на сотни ладов множеством благочестивых поэтов в мусульманском мире.

Чувство, что ничто сотворенное не заслуживает внимания, когда человек нашел Бога, выражено Низами в том же образе «смывания страниц», как цитирует его Джами (Нафахат, 608):

Все, что касается тонкостей звезд
или различных тайных наук, я прочел и изучил каждый лист.
Когда я нашел Тебя, я смыл все страницы.

Предаваться писанию и чтению нерелигиозных книг или даже вникать в тонкости запутанных законов, изощряться в грамматике было для суфиев прибавлением черноты в книгу деяний, т. е. грехом.

Мистики подробно останавливались и на другом аспекте символизма пера. Существует знаменитый *хадис* «Сердце верующего находится между двумя пальцами Милостивого, и Он поворачивает его, как хочет». Этот *хадис* наводит на мысль о писателе, который с помощью тростникового пера создает понятные или запутанные линии; перо не имеет собственной воли, но идет туда, куда его ведет писатель. Руми рассказывает историю о нескольких муравьях, ползающих по рукописи и разглядывающих письма, похожие на гиацинты и нарциссы; лишь постепенно они открывают, что эти начертания созданы не пером самим по себе, но рукой, а на самом деле разумом того, кто привел перо в движение (Маснави, 4:3722–3729), — аргумент в пользу Божественной деятельности, которая явлена через вторичные причины потому представляется плодом собственной деятельности человека. Подобный аргумент выдвигал и Газали.

Хадис о пере вдохновлял поэтов Ирана и других стран, они видели в человеке перо, которым пользуется мастер-каллиграф, чтобы начертать картины и буквы по своему замыслу, недоступному пониманию пера. Великий поэт мусульманской Индии Мирза Галиб открывает свой *Диван урду* строкой, в которой письма жалуются на того, кто их создал, ибо «каждая буква облечена в бумажную рубашку»¹³. На традиционном поэтическом языке это означает, что каждая буква носит одеяние жалобщика, обращающегося ко двору. Поскольку буква становится видимой лишь после того, как ее напишут на ка-

кой-то прочной основе, она, так сказать, носит бумажную рубаху и, как считает поэт, жалуется на дерзость Творца, который соединил ее с безобразными или бессмысленными буквами либо написал на хрупкой или грубой бумаге.

Сердце, как перо, вынуждено писать любым каллиграфическим стилем и безропотно поворачиваться направо и налево. От пера требуется, чтобы его язык или даже голова были отрезаны, — и оно становится символом мистика, который не должен разглашать тайну, который говорит «без языка». Как и многие другие мистические и не мистические поэты, 'Аттар останавливается на этом аспекте пера, «поворачивающегося на скрижали небытия с обрезанным языком» ('Аттар Диван, 603).

Когда ты скажешь: «Я отрежу тебе голову»,
Я побегу на своей голове, как перо, не помня себя от радости
(‘Аттар Диван, 508).

Другие поэты сравнивают себя с пером, которое по причине «черной судьбы», т. е. погружаясь в черные чернила, целыми днями плачет. В одной из газелей 'Аттара ('Аттар Диван, 601) перо, *калам*, связывается с буквой *нун* (*н*), намекая на вступительные слова *суры* 68: «*Нун*. Клянусь *каламом* и тем, что пишут». Поэт готов дать на отсечение голову и конечности, чтобы уподобиться округлой букве *нун*. *Нун* также значит «рыба», и связь этих нескольких значений вместе с мистической интерпретацией начала *суры* часто занимает мистически настроенных поэтов. Одна из наиболее примечательных версий — строки Руми:

Я увидел Иону, сидящего на берегу океана любви.
Я спросил его: «Как дела?» Он ответил по-своему
И сказал: «В океане я был пищей рыбы,
Тогда я скрючился, как буква *нун*, пока не стал
самим Зу-н-Нуном» (Шамс, 1247).

Мистик, который, как пророк Иона, был проглочен «рыбой самоничтожения» (по выражению Джами) и выброшен на берег разлуки, ощущает себя после этого пребывания в рыбе подобным букве *нун* — «без головы и хвоста (т. е. росчерка)*» и таким образом становится идентичен Зу-н-Нуну, ведущему мистика средневекового Египта. Изолированные буквы в начале 29 сур Корана особенно вдохновляли суфиев на множество странных и удивительных образов. Буквы *а-л-м* (*алиф*,

* Буква *нун* в арабском алфавите напоминает подкову с точкой внутри и противопоставляется здесь ряду других букв, имеющих основную часть и росчерк.

лам, мим) в начале суры 2 ставили интерпретаторов в тупик. Читаемые как одно слово, они значат *алам*, «страдание», как считали поздние поэты. Но имеется и несколько способов объяснить эти три буквы в мистическом смысле. Так, *алиф* — это Аллах, *мим* — Мухаммад, а *лам* — символ Гавриила, посредника, через которого Коран был передан Пророку. «Три буквы *а-л-м* подобны жезлу Моисея», — говорит Руми (Маснави, 5:1316–1330); для того, кто понимает их секрет, они наполнены таинственными качествами. То же можно сказать о *та-ха* в начале суры 20. Сана'и интерпретирует эти буквы следующим образом:

Он увидел в *та* все очищения (*тахара*),
Он сделал из *ха* все постройки (Хадикат, 35).

Изолированные буквы *та-син* в начале суры 27, по мнению некоторых мистиков, указывают на чистоту и господство. Они включены в название одной из наиболее интригующих книг раннего суфизма — Халладжевой *Китаб ат-тавасин* (мн. ч. от *та-син*). В наше время подражание этому названию можно найти у Мухаммада Икбала в его повествовании о духовном путешествии *Джавиднаме*, где он изобразил *тавасин* пророков, локусы пребывания духов пророков в сфере Луны. Если некоторые мистики сравнивали человеческую деятельность с движением пера, то поздним персидским суфиям тайна всеохватного единства виделась явленной в связи чернил и букв. Так, Хайдар Амули (как цитирует Тошихико Изуцу) говорит:

Буквы, написанные чернилами, не существуют реально в качестве букв. Ибо буквы суть лишь различные формы, которым условно приписывается значение. Реально же и конкретно существуют только чернила. Существование букв на самом деле есть лишь существование чернил — единственной неповторимой реальности, развертывающейся во множестве форм собственных модификаций. Следует прежде всего развивать зрение, чтобы видеть саму реальность чернил во всех буквах, а затем видеть буквы как многообразную сущность чернил¹⁴.

Большинство медитаций мистиков было направлено на букву *алиф*, «а долгое», первую букву алфавита, изящную вертикальную линию, часто используемую как сравнение для изящной фигуры возлюбленной.

На скрижали сердца нет ничего, кроме *алифа* стана моего друга.
Что мне делать? Учитель не научил меня другим буквам!

Так Хафиз выражает мысль, общую для всех поэтов. И его стихи также могут быть истолкованы мистически, ибо *алиф* с нумерологическим значением «один», изолированный и при этом очень активный, стал *par excellence* Божественной буквой. Знать, что значит

алиф, для суфиев было равнозначно знанию Божественного единства и единственности; тот, кто запомнил эту простую букву, больше не нуждается ни в одной букве и ни в одном слове. В *алифе* охвачено все сотворенное. Как говорит Сахл ат-Тустари, «первая и наиболее величественная буква и указывает на *алиф*, т. е. на Аллаха, который соединил (*аллафа*) все вещи и все же отъединен от каждой вещи» (Лума', 89). До него Мухасиб указывал: «Когда Бог создал буквы, он побудил их повиноваться. Все буквы были созданы в форме (*'ала сурат*) *алифа*, но только *алиф* сохранил свою форму и образ, по которому он был создан» (Nwya, 166). Эту мысль развил Ниффари, который все буквы, кроме *алифа*, рассматривал как больные (Nwya, 166). Выражение «в форме» у Мухасиб, по-видимому, намекает на хадис, согласно которому Бог создал Адама *'ала суратихи*, «в его образе». *Алиф* был Божественной буквой, а другие буквы были на него похожи и потеряли свою форму из-за неповиновения, так же как Адам, созданный по образу Бога, потерял свою прирожденную чистоту из-за неповиновения. 'Аттар подхватил эту идею и показал, как различные числа выходят из *алифа*, имеющего значение «один», и как из него появляются буквы: когда он изгибается, возникает *дал* (д); затем посредством иного изгибания становится видимым *ре* (р); когда сгибаются оба его конца, появляется *ба* (б), а в форме подковы *алиф* становится *нуом* (н). Аналогично все разнообразие сотворенных существ в различных формах возникло из Божественного единства (Уштурнаме, 95).

Алиф — буква *ахадиййи*, единства и единственности, и в то же время — буква трансцендентности. Поэтому

Значение четырех Священных Книг

Содержится в одном *алифе* (Диван Эмре, 308).

Вряд ли в мусульманском мире от Турции до Индонезии есть хоть один известный поэт, который не разрабатывал бы эту тему, нападая на книжных ученых, забывших истинное значение наиболее важной буквы и вместо этого чернящих страницы своих ученых книг. Для Рузбихана Бакли *алиф* указывает на абсолютное несотворенное единство и дает мистикам знать об *айн-и джам'*, «совершенном союзе» (Шатхийат, 94). Поскольку *алиф* чист и свободен от ограничений (Маснави, 5:3612), он может стать символом духовно свободных истинных мистиков, которые достигли единения с Богом — *эренлер* (турецкое выражение для продвинутых суфиев), «подобных *алифам*, знакам свидетельства» (Диван Эмре, 524). Возможны и другие интерпретации *алифа*; он рассматривался даже как буква шайтана, потому

что отказался простереться ниц перед кем-либо иным, кроме Бога. Как говорит Руми,

Не будь *алифом*, который упрям,
Не будь *ба* с двумя головами, будь как *джим* (Шамс, 1744).

Особенно странную главу о значении *алифа*, который состоит из трех букв (*а*, *л*, *ф*, составляющих его арабское название), можно найти в книге о мистической любви, написанной Абу-л-Хасаном ад-Дайлами. Само ее название показывает значение буквенного символизма: *Китаб 'атф ал-алиф ал-ма'луф 'ила-л-лам ал-ма'туф*, «Книга о склонении покоренного *алифа* перед склоненным *л*»¹⁵. В разделах 38–40 автор доказывает, что *алиф* одновременно один и три и что поэтому христианская идея троицы гораздо ближе к суфизму, чем дуалистические идеи, защищаемые иранцами, — несколько неожиданный вывод, который тем не менее можно понять, поскольку суфийская терминология весьма склонна к тройственным группировкам или к доказательствам сущностного единства влюбленного, возлюбленной и любви либо поминającego, объекта поминания и самого поминания и т. д.

В суфизме всегда было предостаточно спекуляций подобного рода. Достаточно упомянуть современное объяснение этих интерпретаций *алифа* у одного синдского шиитского автора, который подсчитал нумерологические значения букв, составляющих слово *алиф*: *а* = 1, *л* = 30, *ф* = 80, что в сумме дает 111; в свою очередь, это указывает на хранимую благочестивым мусульманином-шиитом верность тройственности, которая выражена буквами *а* = 1, Аллах, *м* = 40, Мухаммад, *'айн* = 70, *'Али*, что в сумме снова дает 111¹⁶.

Эти игры, порой странные для современного западного читателя, составляют важнейший аспект суфийской поэзии и обнаруживаются даже в сравнительно современных мистических трудах, классическая же поэзия ими буквально кишит. Особая важность придается связке *лам* — *алиф*, *л* — *а*, которая, прочитанная как одно слово, значит *ла*, «нет», и, таким образом, является первым словом Символа веры. Связка *лам* — *алиф*, хотя и составленная из двух букв, часто рассматривалась как одна буква и нагружалась особым мистическим значением. Чаще всего это метафора тесно обнявшихся влюбленных: их двое, и в то же самое время они составляют одно. Из-за своей формы буквы *лам* — *алиф* или слово *ла* — *л* — часто сравниваются с мечом, особенно с *зу-л-фикаром*, знаменитым мечом 'Али с раздвоенным клинком, или с ножницами: «Я сделал немой язык говорения с помощью ножниц *ла*» (Шатхийат, 174). Считается, что верующий обрезает все, кроме Бога, мечом *ла*, т. е. первым словом *шахады* «Нет

бога, кроме Бога». Все сотворенное может быть уничтожено могущественным мечом *ла* — «нет». Это, однако, только первый шаг на Пути мусульманского мистика — он должен восходить выше (*бала*), чтобы достичь *илла*, «кроме Бога», что в арабской графике достигается помещением *алифа* перед *ла* — **لا**. Галиб, который не был мистиком, но испытал глубокое влияние мистических традиций субконтинента, говорит об *алиф-и сайкал*, *алифе* полировки (особенно высокий уровень полировки стали): если человек отполировал меч *ла* так интенсивно, что он сияет блеском *алиф-и сайкал*, он достиг позитивной ценности *илла* Аллах, «кроме Бога». Каламбуры этого рода очень часто встречаются в персидской, урду и турецкой литературе, как в мистических, так и в немистических кругах.

Другая комбинация, очень любимая суфиями и бегло упомянутая в главе «Профетология», — связь *алифа* и *мима*.

Помести *мим* в свою душу,
а *алиф* перед ним, —

говорит Шах Абдул Латиф¹⁷. *Мим* указывает на имя Мухаммада, *алиф* — снова на Аллаха. *М* с нумерологическим значением 40, как сказал один пенджабский суфий, есть «шаль сотворенности», которой Бог манифестирует Себя через личность Пророка. Один *хадис кудси* утверждает: *ана Ахмад била мим*, «Я Ахмад без *м*», т. е. *Ахад* — «Один». Буква *мим* — единственный барьер между Богом, Одним, и Ахмадом — пророком Мухаммадом. Это понимается как выражение сорока степеней Божественной эманации от универсального разума — к человеку и обратно, и сорока дней, проводимых в уединении, которые связаны с ситуацией сорока степеней [эманации]. Со времен 'Аттара мистики любили *хадис «ахмад била мим»*, и он повторялся в высокой литературе, равно как и в народной мистической поэзии, среди турецких бекташи и среди мистических поэтов Синда и Пенджаба. Бекташи практиковали специальную *мим дуасы*, молитву буквы *мим*, которая, как считается, указывает на манифестацию света Мухаммада (Birge, 268). Не следует забывать и о смелой интерпретации двух *м* в имени Мухаммада у Ахмада Сирхинди. Буква *ба*, вторая в алфавите, в мистическом понимании связана с сотворенным миром. Она символизирует первый акт творения. *Ба* стоит в начале *басмалы*, формулы «во имя Бога...», открывающей Коран. Не только *ба*, но и точка под ним может рассматриваться как отправной пункт, с которого начинается движение сотворенного универсума; это дифференцирующая сила после совершенного единства *алифа*, и она часто употребляется как символ и Пророка, и Али, который, как заявляет шиитский *хадис*, провозгласил: «Я — точка под *ба*».

Форма этой буквы — *ب* — показывает, что, «когда Бог создал буквы, *ба* простерлась ниц», — так утверждает Сари ас-Сакати. Как буква животворения, она распростерта перед неограниченным единством Аллаха.

Сана'и нашел прелестное объяснение всеобъемлющему величию Корана: он начинается с буквы *б* и кончается буквой *с*, что по-персидски дает слово *бас*, «достаточно», и это слово показывает, что Коран достаточен раз и навсегда (Сана'и Диван, 309). Среди других букв можно упомянуть *вав* (*в*), который имеет значение союза «и»; он символизирует связь между Богом и творением¹⁸. Это любимая буква турецких каллиграфов, которые даже изобрели хадис: «Истина в *вавах*».

Особая роль отводится букве *ха* (звучит как легкий выдох), последней букве в слове Аллах и начальной в *хува*, «Он». Согласно Бакли (Шатхийат, 95), *лам* — возлюбленный, ставший влюбленным благодаря своей собственной любви к своей собственной любви; здесь символизм слова Аллах с двумя *л* становится даже более трогательным. Должно быть, Руми имел в виду спекуляции подобного рода, когда сказал просто и образно:

Я полностью отстранился от обоих миров,
Подобно *ха* я был помещен около *л* Аллаха (Шамс, 1728).

Для суфизма типично, что Ибн 'Араби, чья *Китаб ал-мабади' ва-л-гайат* оперирует тайной букв, визуализирует Божественную «самость», *хувиййа*, в форме буквы *х*, в сверкающем свете, на ковре красного цвета, с двумя буквами *х*, светящимися между двух рук и посылающими лучи во всех направлениях¹⁹. Такое видение божественного в форме букв характерно для религии, которая запрещает изображение, особенно изображение божественного. На самом деле буква в исламской мысли — наивысшая из всех возможных манифестация божественного. Видение Ибн 'Араби соответствует до некоторой степени описанию уровней медитации Насира Мухаммада 'Андалиба Дехлеви, накшбандийского суфия XVII в.:

Он видит благословенную картину слова «Аллах» в цвете или свете, написанную на скрижали его сердца и в зеркале его воображения... Затем он осознает себя стоящим напротив этой формы, или под ней, или справа? либо слева от нее, и он должен стремиться доставить себя к этому свету... И когда он находит себя в ряду *алифа* и *лама*, он должен двигаться и найти себе место между двумя *ламами*, затем уйти оттуда и оказаться между *ламом* и *ха*, и с высокими амбициями он покидает и это место и видит себя в середине кружочка *ха*. Сначала он должен обнаружить в этом кружочке свою голову, но в конце концов он найдет, что все его существо обрело отдохновение в этом доме, и он отдохнет там, свободный от всех печалей и опасных бедствий²⁰.

Так, высшая ступень, какой может достигнуть мистик, — это оказаться в окружении света буквы *х*.

Мистики и поэты использовали особый способ выражения своих идей, играя первыми буквами тех терминов, глубинный смысл которых они хотели передать своим читателям. Когда на ранних этапах развития суфизма они говорили об *л* — *лутф*, «милости», и *к* — *кахр*, «гневе», этот тип аллюзий был еще очень примитивен. Но уже довольно скоро были изобретены многозначительные комбинации, например с буквой *к* (*каф*), значение которой также «гора Каф» — окружающая мир мифическая гора, на которой находятся места обитания птиц Анка и Симураг. *К* главным образом связан с концепцией *курб*, «близость», и *каф-и курб*, «первая буква» или «гора Каф близости», становится почти обычным выражением — особенно потому, что эта гора рассматривается как стоянка в конце сотворенного мира, место, где человек может обрести истинную близость, *курб*, на своем пути к Богу (символом которого со времен Аттара иногда становился Симураг). Другая комбинация *к* — *кана'ат*, «довольствование малым, воздержание». Современный суфий живет, как мифологическая птица, на горе Каф *кана'ата*. Сходным образом используется буква *'айн*; ее значения многообразны: «глаз», «источник», «суть». Словосочетание *'айн-и 'афв* означает не только букву, с которой начинается слово *'афв*, «прощение», но и саму суть прощения.

Подобные спекуляции и игра слов служили суфиям, чтобы защитить в высшей степени трудные мистические дефиниции и философские позиции. Говорят, Са'д ад-Дин Хамуи рассматривал *вилайа*, «святость», как высшую по отношению к *нубувва*, «пророчеству», из-за разного ранга букв *в* и *н*, с которых соответственно начинаются эти слова²¹. Но Симнани возражал против этой точки зрения, противоречившей общему суфийскому взгляду, опять же с помощью буквенных спекуляций. Возник обычай искать глубинный смысл в каждой букве слов, обозначающих мистические состояния и стадии.

Если верить источникам, суфий X в. Абу-л-Касим Хаким Самарканди любил такого рода интерпретации и объяснял слово *намаз*, «ритуальная молитва», как состоящее из:

- н* — *нусрат*, «победа»,
- м* — *миллат*, «царство»,
- а* — *улфат*, «близость»,
- з* — *зийадат*, «увеличение»²².

Позже бекташи нашли тайну в слове *тарика*, «мистический путь»:

т = *талаб-и хакк у хакикат*, «искание Реальности и Истины»,
 р = *рийадат*, «аскетическая дисциплина»,
 и = *йол у дин кардеши*, «быть верным братьям по Пути во всех отношениях»,
 к = *кана'ат*, «довольствование малым»,
 т = *таслим-и тамм*, «полное подчинение» (Birge, 100 и далее).

В слове *хакикат* к может означать *ка'им биллах*, «существование через Бога», а т могло указывать на *тарбийя*, «воспитание»; для простых турецких дервишей не имело значения, что они мешали арабские и турецкие слова и искажали написание.

Неудивительно, что суфии, главным образом теософы, находили подобные тайны в Божественных именах. Имя *ар-Рахман*, «Милостивый», указывает на жизнь Бога, знание, мощь, волю, слышание, видение и слово — семь основных качеств Аллаха, как видел их Джили и как их обычно принимал поздний суфизм. Имя *Аллах*, разумеется, интерпретировалось подобным же образом:

алиф — Единственно сущий,
л — Его чистое знание Себя,
л — Его знание Себя через Его всеобъемлющность, которая объемлет иллюзорные видимости, кажущиеся иными, чем Он; двойное *л* плюс *ал* становится тогда самоотрицанием всякого отрицания;
х — *хува*, абсолютно не манифестируемая сущность в Его самости, а гласный *у* — не-манифестированный мир в Неманифестации Единственно Реального²³.

Эти идеи разработаны школой Ибн 'Араби. Много более привлекателен простой способ, каким турецкие друзья объяснили мне тайну тюльпана и полумесяца, типичную для турецкой мусульманской культуры: тюльпан, *лале*, и полумесяц луны, *хилал*, сформированы из тех же букв, что и слово *Аллах* (один *алиф*, два *л* и одно *х*), и, подобно Божественному имени, имеют нумерологическое значение 66. Иногда мистики шутили над попытками постичь реальное значение слова по составляющим его буквам: из букв *г-л* не сделаешь, «розу» — *гул*, а «боль» (*дард*) истинно влюбленных не выразить сочетанием *д-р-д* (Хадикат, 338); не любовь и то, что пишется как *'ишк*. Эти буквы не что иное, как шкурка, шелуха, предназначенная заслонить истинное значение от человеческих глаз. Тот же интерес к мистическому значению букв, который привел к странным объяснениям мистических слов и Божественных имен, очевиден в поэтической форме, известной и в древней восточной литературе, и во всем мусульманском мире в поздние времена. Это *Золотая азбука*, где каждый стих начинается с очередной буквы арабского алфавита. Стихо-

творная форма произвольна, стихи могут быть написаны длинным или коротким метром, с двумя, пятью или иным числом рифмующихся строк. Порой, когда поэт избирает короткие стихи, все строки отдельного стихотворения могут начинаться с одной и той же буквы²⁴. Эта форма легко запоминалась всяким, кто желал выучить сам алфавит, и потому турецкие, синдские, пушту и пенджабские поэты любили разъяснять мистические доктрины и таинства веры в форме *Золотой азбуки*: ученики навсегда запоминали, что с *х* начинается *худи*, «эгоизм», с *син* — *салик*, «путник», с *сад* — *сират ал-мустаким*, «прямой путь», *суфи* — «суфий» и *сафи* — «чистый». Иногда слова, начинающиеся с одной и той же буквы, объединялись в отдельные стихотворения, поскольку аллитерация была ходовым поэтическим приемом, особенно в Синде.

В мусульманской Индии можно даже найти *Золотые азбуки* в честь определенных религиозных лиц. Прекрасный тому пример — *Алифнаме* одного из наиболее искусных персидских поэтов при могольском дворе конца XVI в. Мауланы Касима Кахи (ум. 1582). Эта поэма сочинена в честь 'Али ибн Аби Талиба и изобилует каламбурами и остроумными комбинациями²⁵. В поэзии такого рода находила выход сила воображения религиозных людей и интеллектуалов, и хотя порой эта поэзия казалась слишком игривой, она все же передавала чувство глубокой веры в мистические и магические свойства арабских букв.

Сколько бы суфии ни похвалялись своим безразличием к мирским делам, они обычно весьма любили писать письма. Письма великих учителей давних времен, сохранные их учениками, образуют важный источник наших знаний о мистической мысли и практике. Даже в наши дни некоторые суфийские руководители практикуют мистические наставления с помощью писем. Письма Джунайда — знаменитый пример компактности раннесуфийской тайнописи. Особый интерес представляют письма, написанные Халладжем и полученные им от его последователей. Они были написаны очень красиво, как утверждает традиция, на драгоценном материале, изукрашены и раскрашены, подобно художественно украшенным книгам манихеев Средней Азии. Однако Халладж знал, что истинная переписка предполагает духовный обмен, а не только обмен письмами и выразил это в своих знаменитых стихах к верному другу Ибн 'Ата':

Я написал тебе, но я не писал тебе,
Я писал моему духу без письма²⁶.

Суфии часто обращались к образу писания письма — они писали водой слез и огнем сердца, а слезы смывали то, что написала

рука (Лума', 249). Это истинные письма, понятные знающим людям. Как говорит Шибли,

Слезы начертали на моих щеках строки,
Которые прочитал и тот, кто не силен в чтении (Лума', 50).

Язык слез яснее, чем язык написанного слова, а слезы алые — от того, что смешанны с кровью от постоянных рыданий, составляют комментарий к теме «томления» на желтых, словно пергамент, щеках мистика.

Жалобы на друзей, которые не шлют писем, — общее место в персидской и связанной с ней поэзии. Даже в такой среде, где преобладала неграмотность, особенно среди женщин, мотив писания и ожидания писем встречается удивительно часто. В народной поэзии Синда героини постоянно жалуются, что им не приходят письма от возлюбленных. Эти письма — символы знаков милости, которых взыскующая душа одинокого мистика ожидает от Бога и которые возбуждают в нем новую надежду на союз. Естественно, что в цивилизации, широко пользовавшейся голубиной почтой, часто встречаются ссылки на птиц-почтальонов. Голубь, которого ждут с письмом от любимой, часто связывается с голубями, живущими в центральном святилище в Мекке. Так, понятна связь письма с молитвой, посланной правоверным в направлении Каабы, в Мекку. Точно так же голубь святыни может передать «письмо» Божественной милости терпеливо ожидающему суфию. Традиционная связь души с птицей и определение мистического языка как «языка птиц» сообщают этой образности дополнительный обертон.

Суфийское влияние отчетливо усматривается в области каллиграфии. Мистики, которые, глядя на буквы алфавита, любили проникать в более глубокие уровни значения, с удовольствием изобретали удивительные формы из букв, которые казались особенно многозначительными. Арабская каллиграфия — типичное выражение культуры, запрещающей изображение живых существ. Вследствие этого художники создали сложнейшие образцы куфической вязи растительного и кружевного плетения на куполах, минаретах и предметах прикладного искусства. В позднее средневековье каллиграфы придумывали фигуры, где в подходящей форме были представлены стихи Корана или высказывания с мистическим значением. Они были написаны зеркальным шрифтом, дважды или четырежды отражавшим основную истину Корана. Либо художник создавал животных — лошадей, удивительных маленьких птичек — из слов *басмалы* или стиха «Престол»* (Коран 2:255). В Турции каллиграфы, нередко принадлежавшие

* Имеется в виду *айат ал-курси*, в русских переводах Корана даются разные переводы слова *курси*. Здесь приводим по переводу У.З. Шарипова и Р.М. Шариповой.

к ордену мевлеви, любили изображать *басмалу* как аиста, птицу, восхваляемую в турецком, персидском и арабском фольклоре за ее благочестие, ибо она совершает паломничества в Мекку. Фразы, связанные с Али, «львом Господним», могли иметь форму льва — фигуры, часто украшающей бекташийские обители и встречающейся по всему шиитскому региону. Прекрасный пример жизненной силы этой мистической каллиграфии — живопись современного пакистанского художника Садиайна: создавая свою каллиграфическую версию Корана, он представил слова креативной формулы *Кун фа-йакун*, «Стань! И он стал» (Коран 2:117), обращенные Богом к творимому миру, в форме спиральной туманности, создав образ большой духовной мощи.

Тщательное изучение связей между каллиграфией и суфийской мыслью, несомненно, приведет к интересным результатам и будет способствовать лучшему пониманию ряда базовых суфийских идей, равно как и искусства ислама в целом.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

ЖЕНСКИЙ ЭЛЕМЕНТ В СУФИЗМЕ

«Одна благочестивая женщина лучше, чем сто плохих мужчин» (Хадикат, 271), — говорит Сана'и, персидский мистический поэт, который в целом не слишком расположен к слабому полу. Именно он написал, что созвездие Большой Медведицы, по-арабски называемое *Банат ан-на'ш*, «Дочери [похоронных] носилок», самым своим названием показывает, что дочери лучше на похоронных носилках, чем живые Хадикат, 658). Сана'и — не единственный суфийский поэт, выражавший свое отвращение к женщинам. Идеалом суфиев всегда был «мужчина» (перс. *мард*, турецк. *эр*) или «добродетельный юноша» (*фата* или *джаванмард*). Эти фигуры наилучшим образом отражали высшие амбиции суфизма.

Отношение суфизма к прекрасному полу было амбивалентным, можно даже сказать, что суфизм был более благосклонен к развитию женской активности, чем другие ответвления ислама. Симпатия Пророка к женщинам, его многочисленные браки, четыре дочери исключали чувство уныния, каковое столь часто обнаруживается в средневековом христианском монашестве. Прославление Фатимы в шиитских кругах служит индикатором той важной роли, которую женский элемент, по всей видимости, играл в исламской религиозной жизни.

Сам факт, что первым истинным святым ислама была женщина, великая влюбленная Раби'а ал-Адавиййа¹, наверняка способствовал формированию образа идеальной благочестивой женщины, которую можно восхвалять в самых пылких выражениях именно из-за ее отличия от обычных представительниц ее пола. «Когда женщина идет по пути Бога, как мужчина, ее нельзя назвать женщиной» (Тазкират, 1:59). Среди мусульман прежде и теперь принято называть благочестивую женщину «второй Раби'ей».

История показывает, однако, что Раби'а не была исключением, хотя считается, что именно она внесла концепцию чистой любви в суровое аскетическое мировоззрение раннего суфизма. Маргарет Смит собрала материал о жизни некоторых современниц Раби'и, святых женщин, живших в конце VIII в. в Басре и Сирии. Среди них — Марйам из Басры и Рихана, «энтузиастка» (*ал-валиха*), и многие другие, кто был известен как «всегда плачущие, богобоязненные и заставлявшие плакать других» (Нафахат, 61). Порой они даже слепли от постоянных слез, чтобы глаза их сердец видели лучше.

Некоторые из женщин — потомков Пророка, такие как Саййида Нафиса (ум. 824), отличались благочестием и добродетелью. Могила Саййиды в Каире до сих пор посещают верующие. То же самое можно сказать о Саййиде Зайнаб, чье святилище в Каире посещается столь часто, что оно даже стало местом действия двух современных египетских романов, как указал в своем прекрасном исследовании Мухаммад Мустафа Бадави².

По-видимому, женщинам разрешалось посещать собрания суфийских проповедников. Дочь Абу Бакра ал-Каттани, мистика, скончалась во время собрания, на котором Нури, экстатический суфий, говорил о любви. Вместе с ней умерли трое мужчин (Нафахат, 623). Значительное число женщин IX и X вв. упомянуты в арабских и персидских источниках за свои выдающиеся достижения в благочестии и мистицизме. Были даже женщины-мистики, ведомые самим Хидром и получавшие от него духовные наставления (Нафахат, 332).

В добавление к этим аскетам и мистикам, в добавление к женщинам, которые выделялись как передатчицы *хадисов*, каллиграфы или поэтессы, следует упомянуть и тех, кто были женами ведущих суфиев своего времени. Благочестивая Раби'а Сирийская, жена Ахмада ибн Аби-л-Хавари (Нафахат, 617), была известна своими постоянно меняющимися мистическими состояниями, которые она выражала в прекрасных стихах. В более позднее время славилась благочестием и ученостью жена ал-Кушайри — дочь его мистического учителя Абу Али ал-Даккака. Она была также известной передатчицей *хадисов* Пророка.

В период становления ислама одной из наиболее впечатляющих фигур среди замужних женщин-суфиев была, несомненно, жена Ахмада Хидруйа — Фатима из Нишапура (ум. 849). Она общалась с Зу-н-Нуном и Байазидом Бистами и, по-видимому, руководила своим мужем в религиозных и практических делах (ср.: Тазкират, 1:285; Кашф, 120). Говорят, однажды Зу-н-Нун отверг подарок, посланный ею, потому что он исходил от женщины; она же передала ему, что истинный су-

фий не придает значения второстепенным причинам, в данном случае тому, что подарок от женщины, а смотрит только на Вечно Дающего (Нафахат, 620). Самая известная история о ней повествует, что обыкновенно она свободно обсуждала мистические темы с Байазидом Бистами, она поднимала с лица завесу без всяких ограничений, пока однажды великий святой не обронил замечание, что ее руки окрашены хной. С того момента свободная духовная беседа между двумя мистиками стала невозможна, ибо в нее вмешалось «мирское». Эта история часто приводилась в разных контекстах, и вполне возможно, легендарный мотив был перенесен на Фатиму, чей образ при всех обстоятельствах весьма расплывчат. Похожую историю рассказывает Сана'и: некий человек каждую ночь переплывал Тигр, чтобы увидеть свою возлюбленную. Однажды он вдруг заметил родинку на ее щеке. В эту ночь она предостерегла его от возвращения обратно, опасаясь, что он утонет, ибо покинул царство чистой духовной любви (Хадикат, 331).

Другим суфиям не столь повезло, как Ахмаду Хидруйа. Вообще историки страшно любят рассказывать о разных святых, женатых на совершенно кошмарных женщинах. Первый тому пример — пророк Иона (иногда вспоминают и Иова)³. Эти истории более или менее наглядно иллюстрируют широко дискутировавшийся вопрос: должен ли суфий вести холостую жизнь? Защитники безбрачия предавались описаниям ужасов и опасностей семейной жизни. Некоторые из мистиков либо не проявляли интереса к женщинам, либо относились к ним до такой степени враждебно, что не притрагивались к еде, приготовленной женщиной (Нафахат, 576). Поэтому женитьба могла рассматриваться некоторыми как прообраз геенны огненной, избежать которой святой мог, терпеливо снося бедствия, причиняемые вздорной, своенравной или болтливой супругой. Даже теперь иные духовные наставники велят своим ученикам жениться, ибо «бедствия, которые обрушатся на вас, поистине выведут вас на путь к Богу». Руми насмешливо рассказывает историю о Харакани и его жене (Маснави, 6:2044–2129). Один адепт хотел стать учеником этого великого персидского святого, но когда пришел к нему домой, жена Харакани обошлась с ним дурно и наговорила ему кучу гадостей про своего никчемного мужа. Разочарованный молодой человек пошел в лес и нашел шейха, гарцевавшего на льве со змеей вместо плетки. Так Харакани был вознагражден за то терпение, какое он проявлял под постоянным гнетом своей бранчливой жены.

Образы женщин в подобных историях напоминают читателю о тенденции, характерной как для классического суфизма, так и для средневекового христианства, — уподоблять мир женщине. Этот мир

подобен старой карге, которая красит свое дряхлое беззубое лицо, используя даже обрывки истлевшего украшенного Корана, чтобы спрятать свои морщины. Таким образом она пытается соблазнять мужчин (Маснави, 6:1222–1236, 1268–1292), она подобна «зловонной скрюченной старой самке, которая каждый день убивает по тысяче мужей» (Мусибатнаме, 39), распутной шлюхе, безбожной и подлой, матери, пожирающей своих детей. Эта идея впервые нашла выражение в проповедях сурового проповедника Хасана ал-Басри, но часто использовалась и поздними авторами, такими как Газали, 'Аттар (Ritter, 46) и даже Руми. С другой стороны, одно позднее высказывание утверждает: «Тот, кто вожделеет к миру, является самкой», т. е. страдает от всей женской нечистоты, делающей невозможным союз с возлюбленным другом. Аскет не должен придавать значения этому «миру» — женщине, ему следует «бросить камень [слов]: “нищета — моя гордость” в ее рот и трижды [произнести формулу] развода» (Шатхийат, 472). По существу, мир не заслуживает внимания: «Этот мир — невеста; тот, кто любит ее, украшает ее и расчесывает ей волосы. Аскет же чернит ее лицо. Но посвященный в мистическое знание находится всецело во власти Бога, а о ней не заботится», — говорит Йахйя ибн Му'аз (Лума', 39), хорошо передающий отношение мистиков к вещам «вне Бога».

Нафс, низшую душу, которая, так сказать, является персональным представителем мира и его соблазнов, тоже иногда сравнивают с женщиной, пытающейся опутать чистый дух своими уловками и таким образом низвести его в ловушку мирской жизни. Руми занятно иллюстрирует эту идею в притче о влюбленной мыши, которая пыталась соблазнить лягушку (Маснави, 6:2665 и далее). Тот факт, что в арабском языке слово *нафс* женского рода, делает это сравнение простым и удачным. «Животные качества» превалируют в женщине (Маснави, 5:2465), *нафс* может рассматриваться как мать, а разум — как отец человека (Маснави, 6:1436). Многие суфии присоединились бы к восклицанию Руми: «С начала и до конца женщина — мое падение» (Маснави, 6:1436), которое звучит почти как вздох средневекового христианского монаха. Хотя некоторые высказывания о женщинах в исламской традиции весьма недружелюбны (даже сны женщины считаются менее вещими, чем сны мужчины, из-за ее низких интеллектуальных способностей) (Маснави, 6:4320), все же мусульмане едва ли достигали высот ненависти, являемой средневековыми христианскими авторами в их осуждении женского начала. В исламе Еву никогда не обвиняли в грехопадении Адама, а часто повторяемые христианские суждения о том, что «согласно исламу, женщина не об-

ладает душой», не имеют основы ни в Коране, ни в классической традиции.

Суфии очень хорошо осознавали позитивные аспекты женского начала. Некоторые из коранических легенд могут служить отличной иллюстрацией роли женщины в религиозной жизни. Наиболее известный пример — жена Потифара, о которой повествует сура Йусуф (Коран 12). Женщина, совершенно потерявшая себя в любви к Иосифу, — это прекрасный символ всепоглощающей силы любви, выражаемой мистиками в созерцании Божественной красоты, явленной в человеческой форме. Экстаз любви вводит всякого, кто его испытывает, в то же состояние, в какое впали женщины, сидевшие за столом Зулейхи и порезавшие пальцы острыми ножичками, когда увидели бесподобную красоту любимого Зулейхи. Так, в суфийской поэзии Зулейха стала символом души, очищенной бесконечным томлением на пути нищеты и любви. В классической поэтической форме ее историю поведал Джамал. Изумительный образец в тюркоязычном мире представляет собой эпическая поэма Хамди (ум. 1503), в ней Зулейха воспевает свою тоску в глубоко трогательных стихах, теряя остатки собственной воли, захваченная своей изначальной и вечной любовью.

Суфии особенно любили Марию, Марйам, пречистую мать, которая дала жизнь духовному сыну Иисусу. Она часто выступает как символ духа, ибо получила Божественное вдохновение и стала беременна Божественным светом. Здесь полностью признана чисто духовная роль женщины как сосуда; не многие истории могут соперничать в нежности с описанием Руми, когда он повествует в *Маснави* о Благовещении (Маснави, 3:3700–3785). Почитание, оказываемое предполагаемой гробнице Марии в Эфесе, свидетельствует о том, что глубокая любовь к образцу чистоты, к которому так часто обращаются мистические поэты, до сих пор остается живой силой в мусульманском мире. Сильная неутомимая вера мусульманских женщин играла и играет важную роль в формировании мусульманской общины. Коран постоянно говорит о *муслимун ва муслимат*, *му'минун ва му'минат* — «мусульманах и мусульманках», «истинно верующих мужчинах и женщинах». Для обоих полов имеют силу одни и те же религиозные предписания, и можно заключить, что даже в наши дни женщины, как правило, больше озабочены ритуальной молитвой и постом, чем средний мужчина в турецкой или пакистанской семье.

Множество рассказов посвящено благочестивым сыновьям, которые на своих плечах несли старых матерей, чтобы они могли совершить паломничество в Мекку. Заслуживает изучения роль матерей в биографиях суфиев. Несмотря на то что энергичная мать Маджд ад-

Дина Багдади, сама опытная целительница (Нафахат, 424), возможно, составляет исключение, многие религиозные руководители признавали, что получили от своих матерей не только первые познания в религии, но и предварительную подготовку к мистическому Пути. Разве не сказал Пророк: «Рай лежит у ног матерей»? Красивый рассказ, иллюстрирующий этот момент, — повествование об Ибн Хафифе, чья богобоязненная мать была благословлена видением в *лайлат ал-кадр*, «ночь Мощи» в конце рамадана, когда Божественный свет наполняет мир и становится видим для избранных, достигающих высшего озарения (Сират, 205). Несмотря на постоянные упражнения в аскетизме, сын ее не сподобился милости такого видения. Мать Фарида Ганджи и Шакара в Индии, мать и тетка Абд ал-Кадира Гилани (Нафахат, 628) и многие старшие женщины в семье несомненно внесли вклад в духовное формирование некоторых великих руководителей суфизма. В этом контексте нельзя забывать о роли, приписываемой суфийской легендой «старой женщине», которая внезапно появляется и предостерегает либо наставляет адепта в некоторых вопросах мистического постижения (ср. Мантик, 243). Она может восхваляться за свои высокие амбиции, которые побуждают ее вступить в торг при продаже Йусуфа:

Достаточно для меня, что враги и друзья скажут:

Эта женщина из тех, кто купил бы его, —

ибо она по крайней мере попыталась найти доступ к красивому возлюбленному (Мантик, 17), хотя знала, что в глазах мужчин дело ее безнадежно. То же можно сказать о другом женском образе — бедной вдове, ставшей символом угнетенных в персидской мистической и мистически окрашенной поэзии. Ее молитва способна остановить армии, ее жалоба способна изменить замыслы правителя (Сана'и Диван, 557), а ее апелляция к религиозному закону всегда будет услышана, поскольку Коран учит уважению и благородству по отношению к вдовам и сиротам. «Вера старой женщины из мусульманской общины» часто выгодно контрастирует с буквоедскими дискуссиями интеллектуальных теологов. Многие простые души обрели спасение благодаря своей чистой любви и вере. Как трогательна легенда о Лалле Мимуне в Магрибе! Она была бедной негрятенкой, попросившей капитана небольшого корабля научить ее ритуальной молитве, но не сумела правильно запомнить формулу. Чтобы еще раз услышать ее, она по водам бежала за отплывающим кораблем. Ее единственной молитвой было: «Мимуна знает Бога, и Бог знает Мимуну». Она стала святой, глубоко почитаемой в Северной Африке.

От этой простой души резко отличается другая святая женщина западного исламского мира, мистическая наставница, которая обучала в течение двух лет одного из великих мусульманских мистиков. Это некая Фатима из Кордовы, которая в свои девять лет, полностью преображенная Божественной любовью, была красива и свежа, как юная девушка (Нафахат, 629).

Первая и решающая встреча с женщиной, излучавшей Божественную красоту, как если бы она была прозрачной, возможно, подготовила почву для склонности Ибн 'Араби воспринимать божественное через посредство женской красоты и видеть в женском начале истинное откровение Божественной милости и творческой активности. Он создавал свою любовную лирику в Мекке, очарованный молодой персидской женщиной. Заключительная глава *Фусус ал-хикам*, посвященная пророку Мухаммаду, группируется вокруг известного *хадиса*, согласно которому Пророк был наделен любовью к благовониям и женщинам и обретению радости в молитве. Таким образом, Ибн 'Араби отстаивал идею, что «любовь к женщинам принадлежит к совершенствам взыскующего знаний, поскольку она унаследована от Пророка и является любовью Божественной» (Ritter, 480). Для Ибн 'Араби женщина являет тайну сострадательного Бога. То что арабское слово *зам*, «сущность», относится к женскому роду, позволяет Ибн 'Араби разными способами раскрывать этот женский элемент в Боге. Его точка зрения была сжато изложена Р. А. Николсоном в комментарии к соответствующему пассажи из Руми, который утверждал, что творческая деятельность Бога лучше всего проявляется в женщине и можно сказать, что «она не сотворенное, а творец» (Маснави, 1:2437). Ибн 'Араби считал:

Бога нельзя увидеть вне материи, и лучше всего Он виден именно в материи человека, и более совершенно в женщине, чем в мужчине. Ибо Он виден в аспекте *agens* или в аспекте *patiens* либо в обоих одновременно. Поэтому, если мужчина созерцает Бога в самом себе, то, учитывая, что женщина создана из него самого, он созерцает Его в аспекте *agens*, а если он не придает значения созданию женщины из него самого, он созерцает Бога в аспекте *patiens*, ибо как создание Бога он абсолютно *patiens* относительно Бога, когда же он созерцает Бога в женщине, он созерцает Его и как *agens*, и как *patiens*. Бог, манифестированный в форме женщины, — *agens*, поскольку осуществляет полное влияние на душу мужчины, заставляет мужчину становиться подчиненным и преданным Ему, и вместе с тем Он *patiens*, потому что, проявляясь в форме женщины, Он находится под контролем мужчины и подвластен его приказам, так что видеть в женщине Бога — значит видеть Его в обоих этих аспектах, а такое видение более совершенно, чем видение Его во всех формах, в каких Он себя манифестирует (Commentary, 1:155–156).

Ибн 'Араби, не колеблясь, допускал возможность, что женщина может встретиться среди *абдал*, «Сорока» (или «Семерых») в иерархии святых (Нафахат, 615). Современник Ибн 'Араби, египетский поэт Ибн ал-Фарид, говоря в своих мистических касыдах о Божественной возлюбленной, употреблял женский род. Имена его героинь — Лайла, Салма и многие другие — стали в его стихах символом Божественной красоты и совершенства.

В персидской литературе созерцание божественного в форме женщины нашло наилучшее выражение в арабской по происхождению легенде о Лайле и Маджнуне. Маджнун, полностью поглощенный своей любовью к Лайле, теряет рассудок; сравнение любви с потерей разума, замена умствования восторгом, как мы видели, было типичным аспектом мистического опыта. Маджнун видит в Лайле абсолютную красоту, хотя халиф и уверяет его, что в мире есть тысячи более красивых девушек. Глаза любви тем не менее видят только одну красоту, в отличие от глаз разума, которые не могут воспринять Божественную красоту в сотворенных формах (это как раз случай Иблиса, который отказался пасть ниц перед Адамом, потому что не сумел распознать в нем Божественную искру). Маджнун видит Лайлу повсюду. Каждый кирпич ее дома священен, он целует лапы собак, которые прошли по ее тропинке, и наконец становится настолько единым целым с нею, что боится кровопускания, потому что прикосновение иглы к его коже «может ранить Лайлу». Это полное самоотождествление ведет к абсолютной изоляции — он больше не хочет видеть ее, ибо ее телесное присутствие могло бы спугнуть абсолютность его сердечного видения. Так Маджнун становится мистическим влюбленным, который видит Бога повсюду и находит Его не вне своего «я», но в самом глубоком уголке своего сердца. Еще один классический пример роли женщин в мистической любви — это история шейха Сан'ана, рассказанная 'Аттаром. Благочестивый мистический наставник влюбляется в девушку-христианку, оставляет все связанное с исламом и паст свиней своей возлюбленной (но в конце концов возвращается в прежний статус благочестия благодаря постоянным молитвам своих удрученных учеников). Здесь восторг вызывается возлюбленным объектом, что, по сути, должно быть отталкивающим для благочестивого аскета. История шейха Сан'ана символизирует то, что любовное неистовство, выходящее за все границы, будь то религиозные, социальные или общинные, бросает вызов логическим умозрениям и приводит влюбленного в такое состояние, которого он сам никогда от себя не ожидал. Исторические случаи подобной любви время от времени имели место в мусульманском мистицизме, объектом обыкновенно

был мальчик-христианин или индус — персонажи, ставшие стереотипными и в персидской поэзии. Но в рассказе 'Аттара вечная красота опять являет себя в женской форме, и опыт шейха Сан'ана столь глубок, что преобразует весь ход «ортодоксального» существования в чистую полную отдачу себя любви. Вот почему Сан'ан, обменявший четки на пояс неверного, — любимая символическая фигура в поздней персидской и близкой к ней поэзии, к которой обращаются всякий раз, когда возникает необходимость адекватно описать всемогущество любви.

Возвращаясь из сфер высоких мистических спекуляций и классической литературы к повседневной жизни, отметим, что суфизм, не в пример строгой ортодоксии, предоставлял женщинам определенные возможности активного участия в религиозной и социальной жизни. В позднее средневековье хроники рассказывают об обителях, где женщины могли собираться в поисках мистического Пути либо религиозной жизни вообще. В мамлюкском Египте подобные обители имели *шайха*, женщину, которая руководила конгрегацией в службе и молитве. Одной из таких обителей было убежище для разведенных женщин, которые могли оставаться там, пока не появлялась возможность выйти замуж вторично.

Женщины иногда участвовали в деятельности суфийских братств как бы на общественных началах. Хотя в некоторых из братств женщинам не позволялось входить в святилище, любовь и энтузиазм женщин, приверженных суфизму, были, как правило, очень пылкими. Наибольшие возможности предоставлял женщинам орден бекташи в османской Турции. Здесь они пользовались абсолютным равенством с мужчинами: проходили те же посвятительные церемонии, присоединялись к общим праздничным трапезам и собраниям — обычай, который привел к обвинению бекташи в аморальности.

Начиная с ранних времен богатые женщины упоминались как благодетельницы суфийских наставников, институций или целых групп дервишей. Они обеспечивали *ханаку* едой и деньгами (в начале XI в. верующая Биби Фатима поддерживала Абу Са'ида ибн Аби-л-Хайра и его учеников, а в XVIII в. одна из дочерей Аурангзеба даровала Миру Дарду целый комплекс зданий в Дели). Особого внимания заслуживает роль женщин, финансировавших деятельность суфиев, и важность ее необходимо подчеркнуть. Именно в этой области благочестивые и состоятельные женщины находили выход своей энергии и могли сделать на службе обществу много добра, основывая *ханаку* или помогая расширению возможностей дервишеской общины. В награду за свою помощь они могли обрести утешение и духовно воз-

выситься на собраниях мистиков. Такого рода деятельность женщин, как присмотр за отдельными суфиями, устройство суфийских собраний у себя на дому, до сих пор не редкость во многих мусульманских землях.

Имена святых женщин встречаются по всему мусульманскому миру, хотя лишь немногие из них вошли в официальные анналы. Но народное воображение часто создавало трогательные легенды, что порой заканчивалось появлением новых святых. Анатолия может похвастаться значительным числом мелких святилищ, более или менее исторически достоверных мест погребения женщин — простых деревенских девушек и знатных девственников, самые имена которых говорят о печальных или романтических историях. Поклониться этим святилищам приходят женщины, высказывая особые пожелания, связанные с супружеской жизнью, детьми и другими подобными проблемами. То же наблюдается и в Иране. Богата святилищами, связанными со святыми женщинами, и Северная Африка, но, пожалуй, больше всего святых женщин было в мусульманской Индии. Достаточно упомянуть старшую дочь Шах-Джахана Джаханару, которая вместе со своим несчастным братом Дарой Шикохом присоединилась к кадирийе и была в особой чести у своего наставника Молла-Шаха. Ее труды свидетельствуют о глубоком понимании мистических проблем. Биби Джамал Хатун (ум. 1639), сестра Джаханары и послушница первого мистического наставника Дары Миан Мира, была одной из выдающихся святых ордена кадирийи в период его формирования в Пенджабе.

Во всех областях мусульманской Индии и Пакистана можно видеть гробницы святых женщин, куда мужчины не допускаются (что происходит и в других частях мусульманского мира). Я живо вспоминаю свое посещение одной из таких маленьких святынь в Мультане. Она была декорирована красивыми белыми и голубыми изразцами, а бодрые женщины, служившие при гробнице, оказались не менее алчны, чем хранители других святых мест. Провинция Синд, вообще известная почитанием святых, особенно богата легендами, связанными со святыми женщинами. Как давно заметил обозреватель Ричард Бертон: «К чести синдцев должно быть сказано, что они не отказываются признавать религиозные заслуги слабого пола»⁴. Он говорит о *факирани* (ж. р. от *факир*), что «некоторые из них иногда поднимаются до высокого ранга *мушида*», а его замечания о самой прославленной святой в этой области Биби Фатиме Хаджрани, *хафизе*, которая творила много чудес, подтверждаются несчетными книгами синдских ученых о жизни их родины. Как и везде в му-

сульманском мире, мы находим в Синде все группы святых женщин: таких как *хафт 'афифа*, «семь целомудренных», которые ускользнули от группы напавших на них солдат и были поглощены землей, прежде чем их добродетель подверглась осквернению, либо *мухаддарат-и аб-далийя*, «сокрытых покрывалом женщин в ранге абдал», и множество других⁵.

В Синде, как и в Пенджабе, можно наблюдать особый аспект почитания женщин, редко встречающийся в других частях мусульманского мира, а именно представление взыскующей души в виде женщины. Время от времени, как уже было указано, образ любви между двумя мужчинами, столь частый в персидской поэзии, переходил в любовь к божественному, символизируемому женщиной, но представление взыскующей души в образе женщины встречается редко, как в коранических примерах с Зулейхой и Марией. Однако в западной части мусульманской Индии от Синда до Кашмира поэты следовали индуистской традиции, которая описывает душу как тоскующую девушку или любящую невесту. Классический пример в индуизме — легенда о Кришне и *гопи*, пастушках (не говоря уже обо всем комплексе мистицизма *шакти* в индуистской традиции). Сикхский мистицизм также воспринял эти образы. *Гинан* — священные песни исмаилитской общины на субконтиненте — тоже описывают душу как любящую женщину. Самые ранние суфийские поэты, писавшие на урду, как, например, Саййид Мухаммад Джив Джан в XVII в., знали этот свадебный символизм. Однако же главным образом он используется в мистически толкуемых народных сказаниях Синда и Пенджаба.

Трагические героини синдских и пенджабских народных сказаний — Хир, Сассуи, Сохни и многие другие — изображают душу в поисках возлюбленного, того, соединиться с кем они могут только путем бесконечных страданий, а порой через смерть на Пути. Непокорная женщина — низшая душа — сидит в жалкой хижине, одетая в рубище, в ожидании прихода мужа, который снова одарит ее своей неистощимой милостью и любовной добротой. Верующая жена ожидает Его возвращения с дальних островов с драгоценными дарами и благовониями, т. е. благами, которыми Он одаряет тех, кто любит Его и больше никого. Даже в народном поэтическом жанре *барамаса*, поэмах, посвященных особенностям двенадцати месяцев и чувствам влюбленных в каждый из этих месяцев, или в *Золотых азбуках* синдских и пенджабских народных поэтов душа — невеста, а Бог или пророк Мухаммад — желанный жених. Этот символизм позволяет поэту дать изящное выражение тому чувству любви, тос-

ки, страха и надежды, которое составляет главную тему суфийской поэзии, на языке, исполненном нежности и страстного искреннего страдания. Западнему читателю, знакомому с образностью «Песни песней» и средневековым христианским брачным мистицизмом, легче оценить это поэтическое выражение суфийского опыта, нежели обычный символизм персидской и турецкой мистической поэзии. Интересно отметить, как один из индо-персидских мистиков, отец Мира Дарда, Мухаммад Насир 'Андалиб употреблял этот брачный символизм в своем прозаическом произведении на персидском языке *Нала-йи 'андалиб*. Насир 'Андалиб очень высоко ставил благочестивых женщин и полагал, что некоторые из них «превзошли многих мужчин в учености и мистических знаниях, любви и благотворительности»⁶. Он уверен, что они тоже удостоятся лицезреть Бога в ином мире. Но он убежден и в том, что жена должна видеть в своем муже представителя Господа, и приводит «подложный» *хадис*: «Если бы было позволено наслаждение простираться ниц перед кем-нибудь, кроме Бога, я сказал бы, что жены должны простираться перед своими мужьями»⁷, — фраза, напоминающая об индуистских идеалах брака, согласно которым муж на самом деле есть представитель божественного могущества. В одной аллегории Мухаммад Насир сталкивает своих читателей с этой идеей. Остановливаясь на традиционной теории, что мужчина — место манифестации различных божественных имен и микрокосм, он использует эти идеи в контексте брачного мистицизма: в момент совершения брака девственница узнает в своем муже качества великой мощи вместо милосердия, какое она видела в нем до сих пор. Но он объясняет ей, что мнимая жестокость, с которой он ранит ее тело, не что иное, как доказательство высочайшей любви и «обнаженного союза»⁸. Здесь странным образом соединяются индийская традиция брачащейся души и мусульманская традиция союза, достигаемого путем полной самоотдачи в страдании. Примечательно, что в Новое время суфийское учение в большой степени снова развивают женщины. Мистический путь, возможно модернизированный, привлекателен не только для женщин, надеющихся найти более «романтическое» и поэтическое выражение религиозным чувствам по сравнению с традиционными религиозными формами, но среди наиболее искренних представителей мистической традиции, водителей душ в Стамбуле и Дели (а возможно, и в других местах) есть целый ряд женщин, имеющих необыкновенное влияние на мелкие и крупные группы взыскующих, которые находят у них утешение и духовную помощь. Примечательно в этом отношении стихотво-

рение о Раби‘и, цитируемое Джами (Нафахат, 615), в целом не особенно благосклонным к женщинам:

Если бы все женщины были подобны той, о ком мы упомянули,
тогда женщин можно было бы предпочесть мужчинам.
Ибо нет стыда солнцу в [существовании] рода женщин,
и нет особой чести для луны в мужчинах.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава 1

1. См.: F. Meier «Zur Geschichte der Legende von den Blinden und dem Elefanten», in: Meier 1946 [5], p. 174 («Слепые и слон», индийская сказка в пересказе Джона Годфри Сакса). Шах Валиуллах из Дели говорит о слепом, который пытался описать дерево по тем его частям, которых касалась его рука; см.: Waliullah n/d, [2], p. 4.
2. Лучшим введением в изучение мистицизма до сих пор остается Underbill 1911. [На русском яз. см.: *Кныш А.Д.* Мусусульманский мистицизм. Краткая история. / Пер. с англ. М.Г. Романова. М. — С-Пб, Диля, 2004]*.
3. Schimmel 1953–1954 [24].
4. Bremond 1928.
5. Фундаментальными источниками являются: Arberry 1950 [5] (в работе рассматривается история классического периода суфизма), перевод: Арберри 2002; Molé 1965 [4] (лучшее краткое введение в суфизм, его историю и значение); Anawati & Gardet 1961 (прекрасное исследование раннего периода суфизма и суфийской практики, главным образом *зикра*, «поминания», с точки зрения католических теологов). См. также: Gardet 1953 [I]. Rice — популярное издание, в котором с симпатией и пониманием говорится о мистическом опыте; Meier 1943 [10] (небольшая, но значительная книга, которая подчеркивает важность инициации в суфизме; в книге приводится большой источниковедческий материал); Nasr 1967 [1] (содержит ряд важных наблюдений касательно иранского аспекта суфизма, более полно этот вопрос рассматривается в работе того же автора Nasr 1972 [2]; Inayat Khan, *The Sufi Message* (книга перепечатывалась много раз, представляет собой современную, хотя и весьма субъективную, но вместе с тем впечатляющую интерпретацию проблемы); Idris Shah, *The Sufis* (тем, кто всерьез интересуется суфизмом, лучше не обращаться ни к этой книге, ни к другим публикациям того же автора). [На русск. яз. см.: *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1965; Суфизм в контексте мусульманской культуры / сост., отв. ред. и автор введения Н.И. Пригарина. М.: Наука, Главная редак-

* Здесь и далее примечания в квадратных скобках Н.И. Пригариной.

- ция восточной литературы, 1989; Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования) / сост. и отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб.: Филол. ф-т. СПб ГУ, 2001; *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М.: Языки славянских культур, 2009, и указ. там литература].
6. Работы Tholuck 1821 [2] и Tholuck 1825 [1] все еще сохраняют свое значение и интересны для изучающих суфизм.
 7. Arberry 1942 [3] содержит очерк истории изучения суфизма в Европе.
 8. Palmer 1867, репринт 1969, — недостаточно глубокая работа, однако в ней есть некоторые весьма интересные моменты; Brown 1868, репринт 1969, дает много полезного материала, хотя подход автора нельзя назвать научным.
 9. См. также: Brögelmann 1932; краткий обзор проблемы см.: Zarrinkoob 1970, р. 3–4.
 10. Nicholson 1914, репринт 1967 [6], все еще остается классической работой, хотя некоторые ее положения и устарели. Nicholson 1921, репринт 1967 [9], состоит из трех превосходных очерков, посвященных выдающимся личностям суфизма — Абу Са'иду, Ибн ал-Фариду, Джили; Nicholson 1923 [4] представляет собой собрание лекций автора.
 11. Merx 1983; Wensinck 1919 [1].
 12. Andrae 1947 [2]. Список других работ этого автора приводится в Библиографии.
 13. См.: Goldziher 1899[6]; Nicholson 1906 [3]; Hartmann 1915 [5]; Schimmel 1958 [21].
 14. Horten 1927–1928[1]; к идеям, высказанным в этой книге, как и в статье того же автора (Horten 1927 [3]), следует относиться с осторожностью.
 15. Zaehner 1960 — работа хорошо документированная и стимулирующая исследовательскую мысль, но ее автор явно преувеличивает значение индийского элемента в суфизме.
 16. Farrukh 1957; Izutsu 1966–1967 [2].
 17. Об этой проблеме см.: Meier 1967 [12].
 18. Полезно ознакомиться с точкой зрения, противоположной содержащейся в большинстве персидских и арабских источников и изложенной в сочинении Ибн ал-Джаузи *Талбис Иблис* (Ibn al-Jauzi 1921/1922); эта язвительная книга критикует «выродившийся» суфизм XII в. За последние двадцать лет восточные исследователи опубликовали ряд общих работ по истории суфизма (что свидетельствует о росте интереса к духовной жизни ислама): Affifi 1963 [3]; Hilmi 1954 [1]; Ghani 1951. Среди антологий суфийских текстов, изданных на Западе, следует упомянуть: Pedersen 1923; Smith, Margaret 1950 [4], Smith, Margaret 1954 [6]; Moreno 1951; Dermenghem 1942 [2]; Vaccan/d. [2]. Ссылки на специализированные исследования и антологии даются в соответствующих главах. (См. также. Дополнение к Библиографии, где приводится литература, вышедшая в свет до 1986 г.)
 19. Gairdner 1915, р. 71.
 20. 'Ibadi 1968, р. 27.

21. Хакани [Khakani 1959], касыды: с. 250, 51, 369.
22. Это высказывание Джами (Нафахат, 32) приписывает Абу Хашиму ас-Суфи.
23. Обо всем комплексе подобных представлений см.: Schimmel 1974 [32].
24. Jami [2] 1963, no. 24, p. 40.
25. Sana'i 1969 [4], «Sana'iabad», line 42.
26. Corbin 1960 [1].
27. Об этом типе юродивых «мудрецов» или «святых» см.: Loosen 1912.
28. 'Urfi Shirazi 1957, p. 448.
29. Arberry 1950 [5], p. 128.

Глава 2

1. Schaeder 1935 [5], p. 845,
2. О коранической экзегезе см.: Goldziher 1920 [7]; Nwyia 1970 [1] — прекрасный анализ раннесуфийской терминологии, дополняющий классическое исследование Массиньона (Massignon 1968 [4]).
3. Nwyia 1972 [3], p. 46.
4. Massignon 1934 [13].
5. Husaini A. S. 1967
6. Wensinck 1936–1971 [2], v. 1:467b.
7. Schaeder 1923 [2] первым обратил внимание на личность Хасана ал-Басри, но, к сожалению, не закончил свое исследование. Яркий анализ идей этого мистика дает Ritter 1933 [4]; цитаты приводятся по его статье.
8. Sulami 1953 [3], p. 87.
9. Имеется ряд исследований, специально посвященных мистикам первых трех веков ислама: Amedroz 1912; Маргарет Смит (Smith, Margaret 1931) (рассматривает связи между мусульманским и христианским мистицизмом); та же проблема обсуждается шведским теологом Туром Андре (Andrae 1931[3]) и в некоторых других его исследованиях. Его книга, опубликованная посмертно (Andrae 1947[2]), переведена на немецкий Хансом Хельмартом Канусом как «Islamische Mystiker», Stuttgart, 1960, и на английский — Бригиттой Шарп (Andrae 1987. «In the Garden of Myrtles», Albany, N. Y.) и служит великолепным введением в дохалладжевское развитие суфизма,
10. Makki 1892/1893, v. 2:74.
11. Ранний аскетический суфизм рассматривался в работах Kiapstein 1919 и Hallauer 1925, но обе работы довольно поверхностны.
12. Underbill 1956, p. 216.
13. Khwaja Mir Dard, «Nala-i Dard», no. 70. — См.: Dard 1892/1893 [1].
14. См.: Smith, Margaret 1928 [3] — в этом фундаментальном исследовании рассматривается также вопрос о роли женщин в суфизме; Badawi 1946 [2].

15. Smith, Margaret 1928 [3], p. 98.
16. Ibid., p. 108.
17. Ibid., p. 55.
18. Ibid., p. 110.
19. Ibid., p. 27.
20. Browne [1], v. 2, p. 505.
21. Smith, Margaret 1950 [4], no. 20; см. Хилйат: 9, p. 385 ff.
22. Bukhari 1862–1908, v. 4, p. 231.
23. Shaʿrani 1893/1894 [2], p. 144.
24. Nicholson 1914, репринт 1962 [6], p. 183.
25. Shaʿrani 1893/1894 [2], p. 156. См. также: описание Казаруни у Аттара (Тазкират, 2: 295).
26. Ritter 1954 [2]; Nicholson 1925 [1]. О возможных индийских влияниях на Байзида см.: Zaehner 1960; Abdur Rabb M., The Problem of Possible Indian Influence on Abu Yazid al-Bistami. // *Journal of the Pakistan Historical Society*, January, 1972; Badawi.
27. Ritter 1954 [2], p. 234.
28. Ibid., p. 240.
29. Ibid.
30. Обзор проблемы в целом см.: Meier 1971 [3].
31. См. Smith, Margaret 1935 [1]; Ess 1961 (прекрасный анализ учения Мухасиб). Некоторые труды Мухасиб были изданы; их перечень см. в Библиографии.
32. Smith, Margaret 1950 [4], no. 12.
33. Kharraz 1937.
34. О Сахле см.: Tunc 1970. Однако Тундж — турецкий теолог, и не со всеми его суждениями можно согласиться.
35. Yahya 1956–1957[3], v.3, p. 411 ff; Heer 1960[I].
36. Arberry 1935 [4], p. 499; Abdel Kader 1962. См. также рецензию на книгу Абдел Кадера — Josef van Ess, *Oriens*, 20 (1967). Хороший анализ творчества Джунайда содержится в кн.: Zaehner 1960, p. 135 ff.
37. См.: Jauzi 1921–1922, p. 381 (автор уделяет много внимания этой весьма популярной истории).
38. Tholuck 1821 [2], p. 68.
39. См.: Massignon 1922 [9] и рецензию Шедера на эту книгу (Schaefer, *Der Islam*, No. 15. 1926); статью Массиньона в Hallaj 1955[1] и ее переиздание отдельной книгой (Paris, 1955), а также совместную работу (Massignon & Kraus 1957). Список других работ Массиньона приводится в Библиографии. О Халладже см. также: Arnaldez 1964.
40. Nadim 1970, v. I, p. 474.
41. Hallaj 1913 1913 [2].

42. Al-Hallaj, «Tasin al-fahm», в: Hallaj [2], p. 16 ff. О символизме мотылька и свечи в персидской поэзии см.: Schaefer 1962 [4].
43. Dermenghem 1954 [1], p. 94.
44. См.: Massignon 1945–1946[14]; Massignon 1941–1946 [7]; Massignon 1941–1946 [8]; Massignon 1954 1962 [10]; Schimmel 1969 [9] (антология из произведений Халладжа и посвященных ему поэтических и прозаических сочинений мусульманских авторов разных стран). Schimmel 1962[15]; Farhadi 1954 (драма на тему страстей по Халладжу на персидском языке, *та'азийа*; Aktau 1942 (турецкая трагедия); Bhatti 1952; Abdu's-Sabur 1964 (в английском переводе К.Дж. Земаана «Убийство в Багдаде» Seeman 1972). Почти каждый сборник включает хотя бы несколько стихотворений в честь Халладжа (например, произведения Адониса или ал-Байати).
45. Shibli 1967.
46. Niffari 1935. Особую важность представляют тексты, недавно обнаруженные и изданные отцом Нвийа (Nwyia 1973[4]).
47. Niffari 1935, Mawaqif, no. 55/20.
48. Ibid., Mukhatabat, no. 22/5.
49. Ibid., Mawaqif, no. 49/2.
50. Ibid., Mukhatabat, no. 42/10.
51. Ibid., Mawaqif, no. 11/16.
52. Shaybi 1967; Nasr 1972 [2].
53. Dailami 1955 [2]. См. также: Schimmel 1955 [45]; Schimmel 1959 [10]. Джами (Нафахат, 600) упоминает, что знаменитый поэт Саади (ум. 1292) жил неподалеку от могилы Ибн Хафифа (которая теперь находится в довольно мрачной части Шираза, поблизости от квартала торговцев углем).
54. Sarraj 1914; Arberry 1947 [8].
55. Kalabadhi 1934; имеется также английский перевод (Arberry 1935 [11]).
56. Makki 1892–1893.
57. Isfahani 1932–1938.
58. Sulami 1960[3] с подробной вступительной статьей; *Китаб табакаат ас-суфиййа* Сулами была также издана Нураддином Шариба 1953. Другие издания указаны в Библиографии (см.: Sulami). Имеется также турецкое исследование знаменитых комментариев Сулами на Коран (Ateş 1969), однако критическое издание этих комментариев до сих пор не осуществлено.
59. Тонкий анализ трактата Сулами дан в статье Hartmann 1918 [4]. О проблеме *маламтиййи* в целом см.: Gölpınarlı 1931 [2]; Affifi 1945[1]; Seale 1968; краткий обзор см.: Nwyia 1972 [3], p. 244.
60. Qushairi 1911/1912 [2]; см. также: Hartmann 1914 [3] (очень полезный анализ *Рисала* Кушайри).
61. Qushairi 1964 [1]. Самый важный трактат был переведен и издан: Meier 1963 [6].
62. Hujwiri 1926 репринт 1957[1]; Hujwiri 1911 репринт 1959 [2].

63. С. Ложье де Боресей написал прекрасное исследование, посвященное Ансари и его трудам (Laugier de Beaureseuil 1965), а также издал некоторые труды Ансари и комментарии к ним.
64. Ritter 1934 [11]; Ivanow 1923 [2].
65. Ansari 1959[3] (эта небольшая книга многократно переиздавалась; имеется также английский перевод Сингха (Ansari [1])). В переводе Сингха отсутствует рифмовка, что является весьма существенным недостатком, и ему недостает поэтичности оригинала.
66. Литература о Газали поистине неисчерпаема. Из основных работ и переводов следует упомянуть: Macdonald 1899 [2]; Wensinck 1942 [4]; Watt 1963 [9]. Первое самостоятельное исследование о Газали появилось в Берлине в 1858 г.: Gosche; позже ему посвятил ряд книг и статей испанский ученый М. Асин Паласиос. Первым философским исследованием проблем мысли и религиозных убеждений Газали была книга Ю. Обермана (Obermann 1921), но ее основные положения уже устарели. Отец Фарид Жабр посвятил несколько важных работ теологии Газали (Jabre). Хорошее введение в особенности теологического подхода Газали — книга Ф. Шехади (Shehadi 1964); этическую философию Газали проанализировал М. Умаруддин (1951 Umaruddin). Голландский ученый Аренд Теодор ван Леувен справедливо считает Газали апологетом ислама (Leeuwen 1947 [2]).
67. Abu Hamid al-Ghazzali 1952 [3], английский перевод Watt 1953 [1]; другие переводы: Field 1910 [1], J. K. Kramers 1951 и Barbier de Meynard в *Journal asiatique*, 1877–1868. Watt 1963 [2], p. 113. [Рус. перевод: ал-Газали. Избавляющий от заблуждения / пер. В. В. Наумкина // Григорян С. Н. Из истории философии народов Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М., 1960. С. 211–267].
69. Ibid., p. 135.
70. Gairdner 1915, p. 51.
71. См.: Abu Hamid al-Ghazzali 1872 [1], комментарии ученого индийского происхождения Саййида Муртазы Забиди (Zabidi 1893/1894). *Ихйа'* проанализирована в полезной книге Ж. Буске (Bousquet 1955), содержащей краткие резюме всех сорока глав книги. Частичные переводы: Bauer 1916; Wehr 1940; Dingemans 1938 (не вполне удовлетворительный); Bersher & Bousquet 1953; Wilzer 1955–1957; McKane 1962; Faris 1962 [1]; Zolondek 1963; Kindermann 1964; Faris 1966 [3].
72. Были опубликованы следующие переводы других трудов Газали: Smith, Margaret 1938 [1]; Ritter 1923[17]; Brugsch 1924 (эсхатологический трактат); Banneth 1964 [3] (трактат *Минхадж ал-абидин*, ошибочно приписываемый Газали; Bagley 1964 (этико-политический трактат); Wilms 1966 (*Ар-радд ал-джамил*, полемический труд, направленный против христианской теологии). Среди тех, кто переводил или издавал труды Газали, следует назвать также Игнаца Гольдциера, Отто Претцля, Самуэля ван ден Берге, Генриха Фрика и Дункана Б. Макдональда. Хорошая библиография содержится в Antes 1970 [1].
73. Rahman 1966 [2], p. 144.

74. Gairdner 1915, p. 19; см.: Wensinck 1941 [3].
75. Anawati & Gardet 1961, p. 51.

Глава 3

1. 'Ibadi 1968, p. 15.
2. Sana'i [4], *Sana'i'abad*, line 39.
3. Gibb 1949, p. 150.
4. См.: Suhrawardi, Shihabuddin 1872/1873 [1], chaps. 26–28.
5. 'Ibadi 1968, p. 108.
6. См.; Goldziher 1918 [1] — исследование технической терминологии раннего суфизма.
7. Makki 1892/1893, v. 1, p. 244; см. также: Andrae 1960 [2], p. 84 ff.
8. Khanqahi 1968, p. 224.
9. Sulami 1953 [3], p. 465.
10. Schimmel 1972 [20].
11. Gisudaraz n/d, p. 18.
12. Daudpota 1956, p. 23.
13. Dara Shikoh 1965 [1], p. 238.
14. Reinert 1968 — превосходное исследование развития концепции «упования на Бога» и ее ответвлений.
15. Kalim 1957, газель 316.
16. См.: Şuşut 1958 [2], p. 156; Jami 1963 [2], no. 8. См. также: al-Attas 1970, pp. 46, 226, 462. Имеющаяся в моем распоряжении надпись из кадирийской *текке* в Конье, датированная 1819 г., содержит персидское четверостишие, заканчивающееся этими словами. Они также цитируются индо-персидским поэтом Мирзой Бедилем (ум. 1721. Bedil Mirza 1962–1965, v. 1, p. 1009).
17. Khanqahi 1968, p. 17.
18. Sana'i [4], *Sana'i'abad*, line 317.
19. Ср.: Makki 1892/1893, v. 2, p. 58 ff. Сходную мысль выразил и ал-Ханкахи (Khanqahi 1968, p. 22): «Тот, кто преклоняется перед Богом только из страха, есть *харури* (т. е. хариджит); тот, кто преклоняется перед Ним только из-за надежды, является *мурджи'итом*, а тот, кто преклоняется перед ним только из-за любви, — *зиндик*, «еретик». Ханкахи считал, что только гармоничное сочетание всех трех элементов веры дает истинного мусульманина.
20. См.: «Love, Muhammadan» в *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (1908–1927), v. 8, p. 176; Goldziher 1919 [4] (фундаментальное исследование раннего развития концепции мистической любви в исламе); Schimmel 1954 [38]; Schimmel 1952 [46]. Некоторые ученые полагают, что «любовь» составляет квинтэссенцию суфизма; см., например: Mir Valiuddin 1968 или Khawam 1960 (антологию высказываний о любви мусуль-

- манских мистиков); а также многие популярные издания о мусульманском мистицизме.
21. Makki 1892/1893, v. 2, p. 50.
 22. Nicholson 1962 [6], p. 116.
 23. ‘Urfi 1957, p. 305.
 24. Waliullah 1964 [3], no. 40.
 25. Makki 1892/1893, v. 2, p. 67.
 26. Ibn Sina 1894.
 27. Meier 1946 [5], p. 218 (о теориях Насафи).
 28. Iqbal, Muhammad 1927[4], ч. 2, газель 29. Имеется также английский перевод Арберри (Muhammad Iqbal «*Persian Psalms*», Lahore, 1948).
 29. Daylami 1962 [1], § 101, § 363.
 30. Iraqi 1930 [2], p. 30 ff.
 31. Nicholson 1913 [2].
 32. Khanqahi 1968, p. 208.
 33. Izutsu 1971 [1], p. 39 f., эта статья — блистательное введение в историю суфийской мысли.
 34. То же выражение использовалось как иносказательное обозначение могилы. Образ соляных копей встречается, например, у Аттара (Attar 1960 [3], no. 515), Джалал ад-Дина Руми (Шамс, 3041; Маснави, 2:1344; Маснави, 6:1856); Хаджи Мира Дарда: Dard 1892/1893 [1], «Dard-i Dil», no. 161).
 35. al-Attas 1970, p. 265.
 36. См.: Heiler 1958 [2] — сокращенная версия, в отличие от оригинала не содержит обширного критического аппарата. Книга Хайлера — лучшее введение в изучение этой проблемы, написанное с позиций историка-религиоведа; Calverley 1925.
 37. Qani 1957 [3], p. 386.
 38. Smith, Margaret 1950 [4], p. 28.
 39. Ibid., no. 26.
 40. Hallaj 1931 [1], Muqatta’a no. 20; см. также высказывание Шибли, которое приводит Джами (18, 181).
 41. Kubra 4530 [2], 2b.
 42. Corbin 1956 [3], p. 195.
 43. Ibid., p. 187.
 44. Nicholson 1967 [4], p. 19 (*Та’ыййа*, стихи 153–154).
 45. Niffari 1935, no. 50. 1–2.
 46. Schimmel 1958 [11].
 47. Schimmel 1952 [36].
 48. Sha‘rani 1893–1894 [2], p. 113.

49. Goldziher 1906 [8], p. 103 f. (о «магических» элементах в мусульманской молитве).
50. См.: Abd al-Hamid Farid, *Prayers of Muhammad*, Karachi, 1960.
51. Padwick 1960 — одна из лучших книг о мусульманском благочестии и религиозной жизни.
52. Ritter 1952 [7].
53. См.: Braune 1933, pp. 100, 143.
54. Dard 1892–93 [1], «Sham‘-i mahfil», no. 118.
55. Aurad-i Maulana, fols 25 ff.; см. также: Тазкират, 2:295.
56. Kharraz 1937 (арабск. текст р. 47, англ. пер. р. 38).
57. Ibn ‘Ata Allah al-Iskandari, араб. рук. 1574[3], fol. 6b.
58. Ibn Qayyim al-Jauziyya араб. рук. 2347, fol. 14a.
59. Niffari 1935, no. 42.10.
60. Hallaj 1935 [1], касыда 1, стих 2; *Muqatta‘at*, no. 59.
61. Schimmel 1967 [16].
62. Browne 1957 [I]. v. 3, p.336.
63. Gardet 1952–1953 [2]; Anawati & Gardet 1961, pp. 187–234. Основные формулы *зикра* приводятся у Газали: ‘Ихйа, 1:302 и далее).
64. Nwyia 1972 [3], p. 251.
65. Sana’i, *Sana’i‘abad*, line 391.
66. Fletcher n/d.
67. Sha‘rani араб. рук. 3531 [3].
68. A‘zam Tartawi 1956, p. 166.
69. Meier 1957 [14], p. 202; Teufel 1962, p. 80 if.
70. Braune 1933, p. 98.
71. См.: анализ Фрица Майера (Meier 1963[6]) и Раса‘ил с. 70–71. См. также: Waliullah 1961 [3], p. 57, no. 39.
72. Dara Shikoh [I], p. 207; A‘zam Tattawi , p. 159, no. 146; Dard 1891–1892 [3], p. 505. Даже в одной очень странной современной синкретической книге автор говорит о некоем Абд ал-Кади́ре Джилани Танджоре: «Он был подобен *гул-и маст* [букв. опьяненный, похожий на сказочное чудовище — гуля], т. е. тому, кто может отделять свои конечности от тела» (Brabazon 1959, p. 40)
73. Niffari 1935, no. 49/2.
74. Hallaj 1935 [1], *muqatta‘at* no. 18.
75. Khankahi 1968, p. 53.
76. Sha‘rani рук. ар. 248 [I], fols. 8b ff.
77. Fletcher n/d., app. 6, цитата из *Рашахат ‘айн ал-хайат* Али ибн Хусайна Ва‘иза Кашифи (Ali ibn Husain Wa‘iz-i Kashifi 1912, p. 38).
78. Dermenghem 1954[1], p. 321.
79. Fletcher n/d, p. 16.

80. См.: Ghazzali Abu Hamid 1971 [2] (о значении Божественных имен). Гаухари (Gawhari 1968) обсуждает магическое использование Божественных имен в трудах ал-Буни, египетского автора XIII в.
81. Teufel 1962, p. 87.
82. Ibn'Ata'-Allah al-Iskandari 1961 [2].
83. См.: Nwyia 1972 [3], p. 276 ff.
84. См.: Macdonald 1901 [1]; Meier 1954 [1] (о развитии и формах дервишеского танца). Molé 1963 [2] (прекрасное исследование мистического танца в исламе).
85. Smith, Margaret 1950 [4], no. 100.
86. См.: Massignon 1953 [5], p. 238; Corbin [4], p. 101.
87. Обо всем комплексе подобных представлений см.: Heiler 1961 [1], pp. 239 ff., (там же приводится обширная библиография). Книга Хайлера — незаменимое пособие для изучающих феноменологию религии.
88. Isfahani 1932, 10:61; перевод Arberry 1950 [5], p. 62.
89. Ritter 1933 [16]; Ritter 1960 [6] (статья содержит детальное описание ритуала праздника *Мевлеви*).
90. Rumi 5, Ms/2693, fol. 322 a 5.
91. Hastie 1903, no. 6.
92. Quddusi 1959 [5], p. 156.
93. Bedil Rohriwaro 1954, p. 297.
94. Qani [3], p. 436; см.: Sorley 1945? репринт 1966.
95. Çelebi 1951 [1].

Глава 4

1. Heer 1958 [2] — перевод текста ал-Хакима ал-Тирмизи, изданного в Каире в 1958 г. О суфийской антропологии более поздней эпохи см.: Baljon 1971 [I].
2. См.: Massignon 1950 [3].
3. Smith, Margaret, 1950, [4], no. 29.
4. Haqq 1957 [1], p. 119.
5. Swartz 1971, p. 221.
6. *Sur Yaman Kalyan*; см.: Schimmel 1974 [32].
7. Bausani 1957 [7]; Schimmel 1963, [7].
8. Ibn Arabi 1911 [3], chap. 198, fasl 31.
9. См.: Dermenghem 1954 [1], — лучшее исследование в этой области, написанное с глубоким пониманием мистического ислама.
10. Teufel 1962, p. 108.
11. Subki 1906, 2:59 ff. Исчерпывающее исследование на эту тему — Nabahani 1911. См. также: Kissling 9, 1957.

12. Schimmel 1968, [39], p. 282
13. Qani' 1957, [3], p. 419].
14. Dermenghem 1954, [1], p. 314; см. также: Brunei 1926 [1].
15. Brunei 1955 [2] — одна из лучших книг об этом малоизвестном аспекте суфизма.
16. Цитируется по Digby 1972. Об этом рассказе см.: Meier 1975 [14], p. 28.
17. Dermenghem 1954 [1], p. 12.
18. Khanqahi 1968, p. 19.
19. Al-Attas 1970, p. 414; «вожделение» и даже «поэзию» тоже иногда называли «месячными мужчин». Классификацию людей на *талиб ал-маула*, *талиб ал-ахира* и *талиб ад-дунья*, по-видимому, изобрел Джамалуддин Хансви, чиштийский святой конца XIII в.; см.: Ahmad 1968, p. 82. Она использовалась почти всеми индо-мусульманскими мистиками.
20. Sorley 1966, p. 248.
21. Hickman 1972, no. M 7.
22. Daylami 1962[1], p. 33, § 123.
23. Smith, Margaret 1950 [4], no. 47.
24. Andrae 1918 [1] — выдающееся исследование развития культа Мухаммада с VII по XIII вв.). См. также: Schimmel 1985. *And Mohammad is His Messenger*.
25. Ibn Kathir 1961.
26. McCallum 1943. См. также: Engelke 1926.
27. Schimmel 1966 [25].
28. Fischer 1944.
29. Цитируется в: 'Andalib 1891–92, 2:818.
30. Небесному путешествию Пророка посвящено множество статей; см., например: Schrieke 1916; Horovitz 1919; Hartmann 1928–29 [2], Widengren 1955.
31. Cerulli 1949.
32. Iqbal [2] (английские переводы: Шейх Махмуд Ахмад [1961] и Арберри [1966]; немецкий поэтический перевод Аннемари Шиммель [1957]; итальянский перевод Алессандро Баузани [1955]; французский перевод Евы Мерерович [1962]; турецкий перевод Аннемари Шиммель [1958]). Schimmel 1963 [6] (содержит детальную библиографию работ о профетологии и небесных путешествиях).
33. Ghanizade 1931, p. 356.
34. Ettinghausen 2.
35. Ibn al-Jauzi, p. 358.
36. См.: Molé [3], p. 73. Типичным примером может служить Мир Дард, чье отношение к собственной семье и подход к мистическому опыту основывались на том факте, что он был *саййидом* по обеим линиям, т. е. имел особо тесную связь с Пророком.
37. Furuzanfar [I], no. 62; см. также: 'Attar 3, p. 50.

38. Nicholson [4], p. 44.
39. Jurji [I], p. 84 ff.
40. Busiri [2] (с персидским и турецким переводами. Наилучшим переводом на западные языки считается французский перевод Рене Бассе (Busiri 1)).
41. Rasheed 1965.
42. Fani Muradabadi 1962.
43. Jagtiani 1911.
44. Schimmel [42].
45. См. Littmann [3] (об образе Пророка в народной эпической поэзии).
46. Iqbal, Muhammad [2], verse 608; см. также: Schimmel 22; Ja'fri 1956.

Глава 5

1. Trimingham 1971 — первая исчерпывающая книга о развитии и исламских орденов и ситуации в них, содержит обширную библиографию. Русск. перевод. см.: Дж. С. Тримингем 1989.
2. См. примеры: Andrae 1960 [2], pp. 75 ff. 3. Andrae 1918, [1], p. 369.
4. О братстве казарунийя см.: Meier 1948 [15].
5. Sana'i [4], line 289.
6. Schimmel 1968 [39]; Schimmel 1965 [37]; Vacca 1955.
7. Gölpınarlı 1953 [4].
8. Единственная западная работа, посвященная этой проблеме, — фундаментальное исследование Рихарда Грамлиха (см.: Gramlich 1965).
9. Sulami 1954 [1], p. 85.
10. Ayverdi 1952, p. 174 ff. Об авторе, выдающейся представительнице современного суфизма, см.: Schimmel 1967 [29].
11. Ф. Майер с большой четкостью раскрывает эту проблему (см.: Meier 1971 [3]).
12. См.: Arnold, Sir Thomas [1], pp. 60–73.
13. Среди общих работ, посвященных «народному исламу», следует упомянуть следующие: Lane 1860; Kriss & Kriss-Heinrich 1960–61 с обширной библиографией; Dubler 1960.
14. McPherson 1941.
15. Dermenghem 1954[1], p. 260.
16. Arnold, Sir Thomas [1]. Эта работа до сих пор остается непревзойденным введением в изучение проблемы.
17. Brunei 1955 [2] описывает внешне отталкивающий облик дервишей североафриканского нищенствующего ордена.
18. См.: Nicholson 1967 [9], chap. 1; все цитаты в данном разделе приводятся по этому изданию.

19. О *саяят маклуба* см.: Nizami 1955 [1], p. 179. Тойфель пишет о том, что Хамадани имел обыкновение медитировать, стоя на голове (Teufel 1962).
20. Ethé 1875 [1].
21. О Баба Тахире см.: Рупка 1968, p. 234.
22. Ivanow 1917 [I]; Meier 1943 [13]; Моауад 1958.
23. О двух Сухраварди и термине *шайх ал-ишрак* см.: Ritter 1935–1936 [14]. См. также: гл. 6 настоящей книги.
24. Suhrawardi Shihabuddin Umar 1872/73 [I]; перевод (с персидского арабского текста Уильберфорс-Кларка) Suhrawardi Shihabuddin Umar 1970 [2].
25. Mason 1971, p. 124.
26. См.: Taeschner 1944 [1] и множество других статей на эту тему. См. также статью указ. автора *Futuwwa* в *Encyclopaedia of Islam*, 2d ed. (с добавлениями Клода Каена) и монографию Гёльпынарлы (Gölpınarlı 1952 [1]).
27. Braune 1933 содержит перевод основного сочинения Гилани; имеется также английский перевод этого сочинения, выполненный М. Афтаб ад-Дином Ахмадом (Lahore n.d.).
28. Hickman 1972, no. Y 21*.
29. Ibid., no. K 9*.
30. Burton 1851, p. 177.
31. См.: Goldziher 1897 [2]; Littmann 1950 [I].
34. Tagribirdi, vol. 7, p. 809. См. также: Schimmel 1968 [39], p. 277. 33. Qasim 1971. См.: Trimingham 1971, pp. 220–225 (об аш-Ша‘рани)
35. *Analecta* vol. 1. p. 135, цит. по: Goldziher & Somogyi 1964, p. 37.
36. На арабском языке было издано несколько книг об ордене шазилийя, в частности книга Абду-л-Халима Махмуда об истории ордена (Mahmud 1968) и книга Али Сафи Хусайна о мистической поэзии XIV в. в Египте (Husain 1959). О теориях Шазили см.: Jurji 1938 [1] и Jurji 1937 [2] (путь от Ибн Масарры через школу ишракийя к аш-Шазили).
37. Nwyia 1972 [3] содержит лучшее введение в историю шазилитской мысли, а также комментированный перевод *Хикам*, весьма полезный для западных ученых. Первый английский перевод появился в Сингапуре в 1937 г.: Archer, новый английский перевод *Хикам* был осуществлен Виктором Даннером (Danner 1973), предложившим особую мистическую интерпретацию этих речений.
38. Nwyia 1961 [2] содержит глубокий анализ великого шазилитского учителя, чьи письма также изданы Нвийа (Nwyia 1958 [5]).
39. Palacios 1944, 1951 [4].
40. Dermenghem 1954 [1], p. 71.
41. См.: Gilsenan 1973 [1] — прекрасное исследование современной хамидийи-шазилийи.
42. Meier 1957 [14] — одна из незаменимых книг для всех изучающих суфизм, главным образом благодаря подробной вступительной статье Майера, где

- анализируются основные аспекты мысли Наджмуддина Кубра. См. также: Meier 1937 [9].
43. Fleischer 1862.
 44. Daya Razi 1933.
 45. Сочинение Ибн Умара Михраби *Худжжат ал-Хинд*, все еще не опубликованное, возможно, было написано в 1645 г. См.: Marshall 1967, nos. 221, 1809.
 46. О Симнани см.: Landolt 1971 [1]; Landolt 1972 [2] (публикация в высшей степени интересного документа; Molé 1958–60 [6]. О поздней кубравийей в целом см.: Molé 1961 [3] и Molé 1961–63 [5].
 47. В монографии Тойфеля об Али Хамадани (Teufel 1962) излагается биография этого святого. О его мистических теориях см.: Meier 1950 [11].
 48. О другом выдающемся мистике кубравийей, Азизе ан-Насафи, см.: Meier 1953 [7] и Meier 1946 [5]. См. также: Molé 1962 [7].

Глава 6

1. Corbin 1939 [5] — эта работа была первым из многочисленных исследований Корбена, посвященных *шайху ал-ишрак* Сухраварди Мақтул; Suhrawardi Maqtul 1935 [1] издание и перевод А. Корбена и П. Крауса — содержит анализ важного короткого трактата Сухраварди, написанного на персидском языке. По остальным работам см.: Библиография; см. также: Ritter 1935–36 [14].
2. Izutsu 1971 [3], p. 299.
3. Nwyia 1972 [3], p. 10.
4. Nasr 1963 [3], p. 69 (прекрасная работа об Авиценне, Сухраварди и Ибн ‘Араби).
5. Ibid., p. 73.
6. См.: Yahya 1964 [1]. См. также рецензию Ess: 1965
7. Friedmann 1971.
8. Ibn Khaldun, p. 110. (*фатва* Ибн Халдуна против суфиев-еретиков).
9. Ibn ‘Arabi 1911 [6], это издание Р. Никольсона вместе с переводом до сих пор остается лучшим введением в творчество Ибн ‘Араби
10. Ibn ‘Arabi 1911 [3].
11. Ibn ‘Arabi 1946 [2]; английский перевод Р. У. Остина: Ibn ‘Arabi. *The Bezels of Wisdom*. N.Y., 1980. См. также; Chittick 1989 [1]; Morris 1987 [1]; 2. Немецкий перевод Кофлера (Kofler 1970) не вполне удовлетворителен. Более соответствует духу подлинника частичный перевод Титуса Буркхардта (Burkhardt 1955 [3]). Монография Буркхардта (Burkhardt 1953 [4]) и перевод на английский (Burkhardt 1959 [2]) основаны на учениях Ибн ‘Араби. *Фусус* Ибн ‘Араби была даже переведена стихами на урду неким благочестивым индийским мусульманином в конце XVIII в. (см.: Nadwi 1936, 2:209).

Первым научным введением в изучение Ибн 'Араби, написанным в Европе, была работа Хендрика С. Ньюберга (Nyberg 1919) — прекрасное издание и исследование мысли Ибн 'Араби, к сожалению, почти забытое. (См. также: Jeffery 1959). Одному из аспектов мысли Ибн 'Араби посвящена монография Манфреда Профитлиха (Profitlich 1973).

12. Jami 1962 [1], p. 470.

13. Affifi 1936 [2].

14. Ibid., p. 172.

15. Corbin 1956 [2], p. 182.

16. Ангелус Силезиус включил в свой первый поэтический сборник «Херувимский странник» (*Der Cherubinische Wandersmann*) такое двустишие:

Бог жив, пока я жив, в себе его храня.

Я без него ничто, но что он без меня?! (Перев. Л. Гинзбурга)

См. также некоторые стихотворения на эту тему в «Часослове» (*Das Stunden buch*) Р.М. Рильке, в частности:

А вдруг умру — куда же Ты-то?

Я Твой сосуд (а вдруг разбитый?)... (Перев. С. В. Петрова)

17. Affifi 1936, p. 13.

18. Massignon 1952 [1]. Массиньон всегда утверждал, что «единство свидетельства» (*monisme testimonial*) является типично исламским феноменом и вполне совместим с ортодоксией.

19. Nasr 1963 [3], p. 107.

20. Corbin 1958 [2] — английский перевод Ralph Manheim 1969 — работа, стимулирующая исследовательскую мысль.

21. Nasr 1963 [3], p. 107.

22. Rice, 1969, p. 171.

23. Corbin 1958 [2], p. 171.

24. Rahman 1964–65 [1]. Эта статья Фазлур Рахмана была перепечатана в сборнике: *The Dream and Human Societies*, 1966, pp. 409 ff.

25. Husaini 1970 — достойное издание текстов Ибн 'Араби с переводами.

26. Nasr 1963 [3], p. 116.

27. Dard 1892–1893 [2], pp. 7, 56, 84, 147; Dard 1962 [4], p. 118.

28. Ibn 'Arabi 1911 [6], no. 11, lines 13–15.

29. Corbin 1958 [2], p. 180.

30. Rahman 1966 [2], p. 146.

31. Schaya 1962, p. 68.

32. Ibn Taymiyya 1929–30.

33. Rahman 1966 [2], p. 146.

34. Schaefer 1925 [3], p. 237.

35. Nicholson 1906 [5]. Третья глава монографии Николсона об исламском мистицизме (Nicholson 1921, репринт 1967 [9]) до сих пор остается лучшим

- введением в поэзию и философию Ибн ал-Фарида. См. также: Hilmi 1945 [2].
36. Hammer-Purgstall 1854 [2] — прекрасно изданная иллюстрированная книга.
 37. Arberry 1956 [6; 7].
 38. Dermenghem 1931 [3].
 39. Перев. И. М. Фильштинского. [См.: История арабской литературы X–XVIII вв. — М., 1991, с. 373].
 40. Massignon 1958 [2], p. 64.
 41. Ayverdi 1925.
 42. Dard 1892–93 [I], «Dard-i Dil», no. 267.
 43. Keklik 1967 — первое турецкое исследование в высшей степени интересных сочинений Садруddина.
 44. Lahiji 1958.
 45. Izutsu 1971 [3], p. 297.
 46. Rice, 1969, p. 28. О братстве ни‘матуллахиййа см.: Gramlich 1965; о его основателе см.: Aubin 1956.
 47. Shabistari 1880 [2]; Shabistari 1887[1]; Shabistari 1969 [3].
 48. Лучшим введением в творчество Джили до сих пор остается вторая глава книги Николсона об исламском мистицизме (Nicholson 1921, репринт 1967 [9]). См. также: Bannerth 1956 [I]; Jili 1921–22.
 49. Schaya 1962, p. 38.
 50. Massignon 1947 [5].
 51. Jami 1963 [2], chap. 21.
 52. Jami 1962 [1]. p. 810.
 53. См.: Nicholson 1898, репринт 1961 [11].
 54. Izutsu 1971 [1], p. 67.
 55. Attas 1970, p. 412.
 56. Jami 1963 [2], no. 20.

Глава 7

1. Любая история персидской, турецкой и пакистанской литературы содержит информацию о суфийской поэзии. Читатель может обратиться к этим книгам, чтобы познакомиться с различными точками зрения западных авторов относительно феномена мистической любви и влияния суфийской мысли на развитие поэзии. Особенно важны следующие работы: Ethé 1895–1901 [3] (прекрасный обзор исторического развития персидской поэзии и ее жанров); Browne 1902, репринт 1957 [1] (ценное введение в круг проблем, связанных с персидской поэзией; содержит много превосходных переводов классической поэзии); Arberry 1958 [2] (переводы из классической персидской литературы с полезной всту-

- пительной статьей); Рурка 1968 (очень информативная работа с исчерпывающими примечаниями и большой библиографией, книга включает очерки таджикской литературы и персоязычной литературы Индии; к сожалению, изложение не сопровождается примерами) (Русский перевод: Рипка 1970). Bausani & Pagliaro 1960 и Bausani 1959 [6] (работы, будоражащие мысль и содержащие интересные замечания о поэтической технике и образной системе); Gibb 1901–1909, репринт 1958–1963 (отличное введение в круг проблем, связанных с мистической поэзией и ее корнями).
2. Abdullah 1958, p. 117.
 3. Об этом феномене см.: Mez 1922, pp. 275, 337 (русский перевод: Мец 1973); Ritter 1955 [5], pp. 459 ff. (о проблеме *назар* «лицезрения» и «любви к безбородым»). [На русск. яз. см.: Дроздов В. А. Ибн ал-Джаузи. Талбис Иблис. Повествование о том, как Дьявол вводит в заблуждение многих суфиев при их общении с юношами из десятой главы «О том, как Дьявол вводит в заблуждение суфиев из числа праведных». Вступление, перевод с арабского и комментарий // Восток (Oriens). № 6. 1994. М., 1994. С. 114–145.
 4. Gisudaraz б/г, p. 67.
 5. См.: Spies 1959; этой теме посвящен ряд эпических произведений, множество аллюзий можно обнаружить и в лирике.
 6. Другой типичный пример такого рода мистической любви описан в поэме Хилали *Шах у гада*, «Шах и нищий»; см.: Ethé 1870 [2]. Это произведение было раскритиковано могольским императором Бабуром, который счел его в высшей степени аморальным. Еще одно выражение мистического смирения — поэма 'Ариффи «Мяч и клюшка» (Gu ū jāugan 'Arifi 1932).
 7. Nicholson 1962 [6], p. 110.
 8. Лучшее введение в такого рода литературу — Ritter 1933 [12].
 9. Swartz 1971, 221.
 10. Ghazzali, Ahmad 1942.
 11. 'Aynu'l-Qudat Hamadani 1958 [2]; 'Aynu'l-Qudat Hamadani 1959 [1.]
 12. Arberry 1969 [16] (перевод апологии 'Айн ал-Кудата). См. также рецензию Ф. Майера на эту книгу (*Der Islam* 49, No. 1, 1972).
 13. 'Iraqi 1939, p. 57.
 14. Baqii 1958 [1]; Baqii 1966 [2]; Massignon 1953 [15] — первая биография этого удивительного мистика. Corben 1948 [4]; Corben 1955 [6].
 15. Shah 'Abdul-Latif 1958: «Sur Ma'dhuri», lines 21–22.
 16. Arberry 1950 [5], pp. 113 ff.
 17. Berthels 1929. [На русском языке см.: Бертельс Е. Э. 1965, с. 63–83. В «Библиографической справке 1» составитель тома А. Е. Бертельс указывает на 1927 год указанной публикации; см.: Бертельс 1965, с. 513].
 18. Sana'i 1908, репринт 1971 [2]. Издания других произведений Сана'и указаны в Библиографии.
 19. Nicholson 1944 [7].

20. Ritter 1933 [5] — исчерпывающая работа об Аттаре и в то же время о проблемах суфийской мысли и поэзии, она незаменима для каждого, кто всерьез интересуется суфизмом. См. также: Ritter 1936 [9]; Ritter 1961 [10] (филологические проблемы интерпретации Аттара); Garcin de Tassy 1857–1860; Meier 1946 [2]; Lentz 1960; Arberry 1960 [13] (книга содержит избранные переводы из *Тазкират ал-аулийа*). Публикации произведений Аттара указаны в Библиографии.
21. 'Iraqi 1939, p. 17.
22. Schimmel 1968 [26].
23. Schimmel 1968 [27].
24. Rumi 1925–1940 [3]. Из других английских переводов Руми заслуживают упоминания два: перевод первого тома *Маснави*, выполненный Дж. У. Редхаузом (Redhouse 1881), и перевод Э. Г. Уинфилда (Whinfield 1857). Немецкий перевод: Rosen 1843; см. также: Nicholson 1931 [10]; Arberry 1961 [12]; Arberry 1963 [17] [на русском яз. см.: «Поэма о скрытом смысле»; т. 1–5 — Руми 3].
25. Nicholson 1898 репринт 1961 [12] (первое европейское издание и перевод сорока восьми газелей Руми с прекрасной вступительной статьей); Nicholson 1950 [8]; Arberry 1959 [14]; Hastie 1903; Schimmel 1964 [5]. Празднование семисотлетия со дня смерти Руми в декабре 1973 г. ознаменовалось публикацией большого числа новых работ, посвященных поэту, и переводов его произведений (главным образом в Турции). Очень полезна «Библиография Мевляны», составленная Мехметом Ондером (Önder 1973 [2]). Первый том представляет собой указатель всех ранее опубликованных книг и статей о Руми. Во втором томе дается обзор рукописей. Материалы конференции, посвященной Бируни и Руми, которая проходила в Нью-Йоркском университете в январе 1974 г., были опубликованы в сборнике: *Biruni/Rumi, the Scholar and the Saint*, ed. Peter Chelkowski (N. Y., 1975). Немецкий перевод избранных стихотворений из *Дивана* Руми: *Rumi, Licht und Reigen, Gedichte aus dem Diwan*, trans. J. Chr. Bürlgel (Bern, 1973), Прекрасное (и первое на Западе) вступление к *Маснави* — работа Й. фон Хаммер-Пургштала (J. von Hammer-Purgstall, *Bericht iiber den zu Kairo im Jahre 1835 erschienenen türkischen Kommentar des Mesnewi Dschelaieddin Rumi's*, Vienna, 1851); она была перепечатана в изд.: Hammer-Purgstall 1974 [3].
26. См.: Iqbal, Afzal 1956; Meyerovitch 1972. См. также: Schimmel. *The Triumphant Sun. A Study of the Works of Jalalu'ddin Rumi*, L., 1978. (комплексное исследование поэзии и философской мысли Руми).
27. См.: Sipahsalar 1946; Aflaki 1959–1961. Книга Афлаки была переведена на французский язык, хотя и не вполне удовлетворительно, см.: Huart 1918–1922.
28. См.: Arberry 1961 [10] (перевод *Фихи ма фихи*).
29. См.: Nicholson 1924 [11]; письма Руми переведены на турецкий язык и изданы с превосходными комментариями: Gölpınarlı, 1964 [6].
30. См.: Ritter 1942 [13]; Ritter 1960 [8] (обзор публикаций о Руми и ордене мевлеви). О литературном стиле Руми см.: Richter 1932; Schimmel 1949 [3]; о некоторых его религиозных идеях см.: Bausani 1953 [3].

31. См.: Ritter 1932 [15] (исследование источников стихов о флейте, открывающих *Маснави*).
32. Schimmel 1967 [44].
33. См.: 'Abdul Hakim 1954.
34. Hallaj 1931 [1], касыда 10.
35. Haqq 1957 [1], p. 42.
36. См. литературу, указанную в гл. 3 (прим. 87–94).
37. Uzluk 1957.
38. Önder 1971 [1]; Önder 1956, 1957 [4]. Лучший анализ личности Руми и интерпретации его образа последующими поколениями мусульман содержится в двух книгах турецкого ученого Абдюлбаки Гёльпынарлы: *Gölpınarlı 3; 4* (история ордена мевлеви). Гёльпынарлы также перевел на турецкий язык большую часть лирики Руми и внес значительный вклад в изучение редких рукописей, содержащих сведения о мевлеви.
39. Schimmel 1963 [17]; Schimmel 1971 [28] (статья в сборнике статей о Руми).
40. Rumi 1957 [1]; другие работы Фурузанфара указаны в Библиографии (*Furuzanfar 1–4*).
41. См.: Ethé 1895–1901 [3].
42. Qasimi 1959, p. 309.
43. Schimmel 1963 [6], p. 353 ff. и библиография.
44. См.: Vryonis 1971 (в книге, помимо прочих вопросов, рассматривается история мевлевийи и других орденов, а также их роль в исламизации Турции).
45. Köprülü 1966 [2].
46. Yunus Emre 1948 [1], см. также; Yunus Emre 1965 [2]; Gölpınarlı 1936 [5]; Huri 1959; Schimmel 1961 [43]; Regnier 1963.
47. Walsh 1960.
48. Kocatürk 1955, p. 219.
49. Vaudeville 1957, no. 12.
50. Tahir 1950.
51. Kaygusuz Abdal 1953; Schimmel 1962 [4]. См. также немецкий поэтический перевод произведений всех упомянутых в этой главе (и других) турецких мистиков: Schimmel 1973 [2].
52. Об этом художнике см.: Esin 1970. За последние пятнадцать лет в Турции и на Западе было опубликовано несколько исследований о Сийах Каламе.
53. Ritter 1938 [14] (речь идет о рукописи Aya Sofia 2052, fol. 53b).
54. Stuart Cary Welch, «*Islamic Art in the Metropolitan Museum*», *Metropolitan Museum Bulletin*, 1972, p. 291.
55. Emre, Isma'il 1951 [2]; Emre, Isma'il 1965 [1].
56. В качестве примеров можно сослаться на Тургуту Аккаша — автора сборника «боговдохновенных» стихов (*Akkaş*), частично публиковавшихся ранее

в его журнале *Içvarlık*, и книгу известного современного мистика Омера Февзи Мардина (*Mardin*), представляющую собой комментарий на «бого-вдохновенные» стихи одного турецкого чиновника.

57. См.: Scholem 1960.

58. Ergun 1944 дает хороший обзор самых известных стихотворений Шаха Исмаила.

59. Pir Sultan Abdal 1953

60. Birge 1937, репринт 1963, — лучшее исследование истории ордена бекташи; первым же из европейских исследователей изучением бекташи занялся Г. Якоб (Jacob 1908 [2]).

61. Kissling 1962 [11]; Kissling 1963 [10]. Кисслинг и его ученики внесли большой вклад в изучение дервишеских орденов в Турции. Следует упомянуть, что влияние суфизма на Балканах привело даже к возникновению сербо-хорватских мистических народных песен, как недавно показал в своей прекрасной статье Хамид Алгар (Algar 1971). См. также: Martin 1972.

62. Karaosmanoglu [1] 1922, Немецкий перевод Schimmel 1948; Karaosmanoglu [2] немецкий перевод Schimmel 1949.

63. Hickman 1972, no. H 20*.

64. Niyazi Misri 1955.

65. Babinger 1912 [1]; Kissling 1950 [5].

66. Хорошее введение в эту проблему — книга Н. Араза (Araz 1958); о других аспектах турецкого народного мистицизма см.: Schimmel 1959 [8].

Глава 8

1. Общие обзоры культурной жизни мусульманской Индии содержат много информации о различных мистических направлениях. См., например: Qureshi 1962 (книга написана с крайних пропакистанских позиций); Mujeeb 1969 (с проиндийских позиций); Ahmad, Aziz 1964 [4]; Ahmad, Aziz 1969 [1]; Husain 1929 [2]; Husain 1959 [1]; Marshall 1967 (подробный библиографический справочник по Могольской Индии); Ahmad, Zubaid 1968 (в книгу включено много мистических сочинений); Bausani 1958 [8] (дает хороший обзор «высокой» и народной литературы); Schimmel 1971 [12].
2. Примером современного подхода к мистицизму индийского мусульманина может служить книга Сейида Вахидуддина (Vahiduddin 1937).
3. См.: Sharib 1959; Begg 1960. Научное исследование жизни и творчества Му'ин ад-Дина все еще отсутствует.
4. Eaton 1972.
5. Arnold, Sir Tomas 1896 репринт 1956 [1]; Arnold, Sir Tomas 1908–1927 [2], v. 11, p. 68–73 — превосходный краткий обзор темы.

6. Nizami 1955 [1] — хорошее введение в круг проблем, связанных с жизнью и творчеством Фарида Гандж-и Шакара.
7. Nizami 1961 [6]; Nizami 1958 [5]. Низами опубликовал большое число книг и статей (на английском и урду) об интеллектуальной истории средневековой Индии. Он также издал *Хайр ал-маджалис* Чирага Дехлеви (Chiragh-i Dehlavi 1959) — один из важнейших источников о жизни ранних чистиев.
8. В своей книге «Сумерки в Дели» Ахмад Али рассказывает прелестную историю, в которой некий благочестивый житель Дели пытается объяснить упадок славы индийских мусульман как результат оскорбления, нанесенного духу Низам ад-Дина: «Истинной причиной краха империи Великих Моголов были некоторые ошибки, совершенные предшественниками этого императора, и самая большая из них заключалась в том, что они разлучили влюбленного и возлюбленного, похоронив Мухаммад-шаха между могилами хазрата Махбуба Илахи и хазрата Амира Хосрова...» Действительно, в одном из лучших стихотворений Амира Хосрова, часто восхвалявшего своего учителя Низам ад-Дина, последний превозносится как один из тех, «кем жив мир, подобно тому как тело живо духом» (Amir Khosrau 1964, гезель 291).
9. Ahmad, Aziz 1963 [5].
10. 'Iraqi 1959 [1]; 'Iraqi 1939 [2].
11. 'Iraqi 1939 [2], no. 15; ср. Нафахат, p. 602.
12. Browne [1] 1957, v. 3, p. 130.
13. Типичный пример распространения влияния кадирийи рассматривается Мухаммадом ал-Атласом в книге о Хамзе Фансури (al-Attas 1970). Благодаря деятельности Хамзы Фансури этот орден завоевал популярность в Малайзии. [На русском языке см.: Брагинский В. И. Хамза Фансури. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988].
14. Питер Мейн в книге «Святые Синда» (Maune 1956) живо и часто не без иронии описывает обычаи так называемых «святых». Вместе с тем его блестяще написанная книга содержит много ценной информации о малоизвестных аспектах культа святых (и мистической мысли) в долине Инда. [На русском языке см.: Суворова А. А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М.: ИВ РАН, 1999. Англ. перевод Muslim saints of South Asia: the eleventh to fifteenth centuries. London.: Routledge Curzon, 2004].
15. См.: Marshall 1967, no. 1169; Ahmad, Zubaid 1968, p. 94 ff. Книга Мухаммада Гауса пользовалась большой популярностью, судя по тому, что она многократно комментировалась. Данные о некоторых комментаторах Гауса, развитии суфизма в Южной Аравии и взаимоотношениях индийских мистиков (главным образом, накшбанди) с учеными и святыми Йемена и Хадрамаута анализируются в малоизвестной, но очень полезной статье Фердинанда Вюстенфельда (Wustenfeld 1883).
16. О проблеме в целом см.: Nizami 1961 [2] на яз. урду. [На русском яз. см. Танеева-Саломатшаева Л. З. Истоки суфизма в средневековой Индии. М.: Восточная литература, 2009].

17. См.: Quddusi 1961 [I]. Книга Абд ал-Куддуса *Рушдنامه*, включающая стихи на хинди и, как представляется, написанная не без влияния индуистской мысли, все еще ждет тщательного исследования. См. также кн.: Khaja Khan 1923 (в ней имеется очень полезное приложение «Суфийские ордены на Декане»).
18. Digby 1970.
19. Dermenghem 1954 [I], p. 100.
20. Ahmad, Aziz 1964 [6]. См. также: Ritter 1956 [3].
21. См.: Ansari, A. S. Bazmee 1963.
22. Ettinghausen 1961[1]; Wellecz 1952. Мотив — «совместный водопой волка и ягненка», впервые встречающийся в книгах Ветхого Завета, использовался в ранней исмаилитской пропаганде как символ совершенной справедливости правителя; см.: Nagel 1972, p. 14. В образной системе Руми тот же мотив используется для характеристики мистической возлюбленной, внушающей всем такую любовь, что исчезает различие между людьми и животными.
23. См.: Qanungo 1935; Hasrat 1963. Многие сочинения Дары Шикоха изданы и переведены; см.: Massignon & Huart 1926; Massignon & Kassim 1926. [См. также: Dara Shikuh — *Majma' ul-Bahrain or the Mingling of the Two Oceans* by Prince Muhammad Dara Shikuh. Ed. in the Original Persian with English Translation, Notes and Variants by M. Mahfuz-ul-Haq, M. A., Calcutta, published in 1929, reprinted in 1982. Bibliotheca Indica. Work #246].
24. Dara Shikoh 1961[2]. См. также: Göbel-Gross 1962.
25. См.: Hashmi 1933–1934 — хороший перевод четверостиший Сармада. См. также: Fischel 1951. [На русском языке см.: Пригарина Н. И. Галиб и Сармад. // На семи языках Индостана. Памяти А. С. Сухочева. М.: ИВРАН, 2002. С. 191–220. Как отмечает Вальтер Фишель (Fischel 1948–1949, p. 165), большинство исследователей сходится на том, что автором книги был Мубад Шах, по происхождению — парс из секты Сипаси; считается, что раздел об иудаизме был написан со слов Сармада. Fischel, Walter. *Jews and the Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India*. — *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. N. Y. P. 137–177].
26. См.: Aslah 1967–1968; Tikku 1971.
27. Habib 1961; Molé 1959.
28. Centlivres 1972, p. 174.
29. Fletcher n/d.. s/a.
30. Davis 1908; Ве́чка 1966. Издания сочинений Джамии указаны в Библиографии (Jami 1–4).
31. Barthold 1938, репринт 1968. За последние годы русскими учеными опубликовано значительное число работ о Навои.
32. Характерно, что журнал современных турецких накшбанди (к сожалению, просуществовавший совсем недолго) назывался *Sohbet Dergisi* (Istanbul 1952–1953). См.: Şuşut 1958 [2], избранные отрывки из книги *Paşahat 'ayn al-hayat*, содержащие сведения о ранних накшбандийских учителях; Şuşut

- 1958 [1], мистические изречения и афоризмы. Превосходный краткий обзор накшбандийской мысли и практики содержится в статье Хамида Алгара (Algar1971).
33. Friedmann 1971 (первое всестороннее исследование мистического учения Сирхинди; см, также рецензию на эту книгу Аннемари Шиммель (Schimmel 1973 в *Die Welt des Islam*, n.s, 14).
34. Faruqi 1952 [I]; Faruqi 1940 [2]; Ahmad, Aziz 1961 [3].
35. Waliullah n/d [2], no. 5. Интересный анализ мистических идей Шаха Валиуллаха дан во вступительной статье к английскому переводу его сочинения *Ta'wil al-ахадис* (Baljon 1973 [2]).
36. Ihsan 1751, рукопись Азиатского общества Бенгалии. Имеется только перевод этого сочинения на урду. Критический анализ труда Ихсана дается в книге Шейха Мухаммада Икрама (Ikram 1969 [2]). Единственное подробное описание содержания рукописи на западном языке имеется в книге Джона Субхана (Subhan 1960), которая вообще содержит много ранее не использовавшихся материалов о позднем индийском суфизме.
37. См. Smith, W. Cantwell 1969.
38. См. Abdul Haqq 1953 — очень полезное исследование о вкладе суфиев в развитие языка урду.
39. Произведения Бедиля были опубликованы в четырех томах, каждый из которых занимает около 1100 страниц *in folio*; см.: Bedil, Mirza 1962–1965. См. также: Bausani 1957 [4]; Jiří Bečka. «Tajik Literature», in Рурка 1968, p. 515 ff.
40. Marshall 1967, no. 800. Поэтические произведения и письма Мазхара были опубликованы. Сведения о некоторых агиографических сочинениях, посвященных ему и его ветви накшбандийи, приводятся в изданиях в Storey 1953, v. I, no. 1375; и Marshall 1967, no. 1357.
41. Bausani 1961 [5]; Ahmad, Aziz 1962 [2]. Академия Шаха Валиуллаха в Хайдарабаде (Синд), которую возглавлял Маулана Гулам Мустафа, опубликовала ряд работ Валиуллаха и исследования о нем.
42. См.: A History of Freedom Movement 1957, v. I, p. 556; Ahmad, Aziz 1964 [4], p. 210 ff. См. также: Trimingham 1971, p. 129. Самая полная биография Саййида Ахмада из Барейли написана Гулямом Расулом Мехром (Mehr 1955) на урду.
43. Schimmel 1971 [18], Schimmel 1973 [34]; Akhtar 1971.
44. 'Andalib 1891–1892.
45. Nwyia 1972 [3], p. 31 (цитата из Мурси).
46. Dard 1891/92 [3]; Dard 1892/93 [1]. *Чахар Рисала*, включает четыре произведения: *Нала-йи Дард*, *Ах-и сард*, *Дард-и дил* и *Шам'-и махфил*.
47. Dard 1892/93 [I], *Ab-i sard*, no. 192.
48. Ibid., no. 96.
49. Dard 1962 [4], p. 9.
50. Husain S. A. Q., 1970, p. 58.
51. Dard 1892/93 [I] *Nala-yi Dard*, no. 140.

52. Dard 1892/93 [I], *Dard-i dil*, no. 154.
53. Ibid., no. 33.
54. Dard 1892/93 [I], *Nala-yi Dard*, no. 38.
55. Dard 1962 [4], p. 57.
56. Dard 1892/93 [2], p. 45.
57. Dard 1962 [4], p. 49.
58. Ibid, p. 2.
59. Ibid, p. 41.
60. Книга Л. Рамакришны «Суфийские поэты Пенджаба» (Ramakrishna 1938) является единственным введением в тему; см., однако, рецензию Иоганна Фюка (Fück 1943), который справедливо критикует Рамакришну за откровенно индуистскую направленность его исследования. См. также: Barnett 1961; 'Aqeel 1968 (хороший обзор на урду); Quddusi [3] 1959; Quddusi 1962 [5]; Parsram 1924; Schimmel 1974 [35].
61. Burhanpuri 1957
62. Qani' 1967 [1], [см. также *Суворова А. А.* Мусульманские святые Южной Азии. XI–XV веков. М.: ИВРАН, 1999, англ. перевод L., 2004].
63. Ramakrishna 1938, p. XXX.
64. Sultan Bahoo 1967.
65. Автор поэмы Джаман Чаран жил в XVIII в. Его произведение часто становилось объектом подражания. См.: Baloch 1959 [1], no. 1.
66. Обо всем литературном комплексе см.: Schimmel 1961 [1]; Schimmel 1964 [19]; Schimmel 1962 [15].
67. Daudpota 1956.
68. Qani' 1957 [3], p. 389.
69. Qani' 1956 [2], p. 867.
70. Bullhe Shah 1960.
71. Mohan Singh Diwana 1951. Лучший перевод поэмы Вариса Шаха: Usborne 1966. О бытовании этого сюжета в индо-персидской литературе см.: Hoshyarpuri 1957.
72. Jotwani 1.
73. *Miyen Shah Inatjo kalam*.
74. Книга Х. Т. Сорли о Шахе Абд ал-Латифе (Sorley) — превосходное исследование, хотя автор уделяет несколько преувеличенное внимание политической и социальной обстановке. См. также: Jotwani 2; Schimmel 32.
75. Лучшее издание *Рисало* — Калийана Адвани (Shah 'Abdul Latif 1958. Поэтический перевод на урду был сделан Шейхом Айазом (Ayaz, 1963). Сокращенный перевод на английский Эльзы Кази (Kazi 1965) производит хорошее впечатление как стилистически, так и по составу отобранных произведений.
76. Trumpp 1863 [2]; Trumpp 1862 [1].

77. Sachal Sarmast 1958 [2]. Другие издания произведений Сармаста указаны в Библиографии.
78. Ibid., p. 110.
79. Ibid., p. 377. Сармад был казнен в 1661 г.; судьба Мансура Халладжа хорошо известна, однако Аттар вряд ли был убит. Согласно мусульманской легенде, основанной на христианских апокрифах, Закария (Захария), скрываясь от своих преследователей, спрятался в дупле дерева, и дерево было распилено вместе с ним. Иосиф, брошенный в колодезь, — стандартный мотив мусульманской поэзии. Убийство Шамс-и Табризи людьми из ближайшего окружения Руми — доказанный факт. Шейх Сан'ан — персонаж поэмы Аттара *Мантик ат-тайр* («Беседа птиц»). Инайат — мистик-мученик из Джхока. Об убийстве Булхе Шаха в традиционных источниках ничего не сообщается. Джа'фар, возможно, двоюродный брат Пророка Джа'фар ат-Таййар, убитый в одном из первых сражений мусульман в 630 г. Его руки и ноги были отрублены мечом, и он «полетел в рай», отсюда его прозвище ат-Таййар, «Летающий». Его образ часто встречается в суфийской поэзии. Кармал и Билавал пока не идентифицированы.
80. Dermenghem 1954 [I], p. 309.
81. Mohan Singh Diwana 1964 [2].
82. Многочисленные образцы его творчества см.: Sadarangani 1956.
83. См.: Mayne 1956; Feldman 1972, p. 165.
84. Schimmel 1969 [33].
85. Schimmel 1963 [41].
86. Некоторые книги Мира Али Шири Кани (Qani) были изданы Саййидом Хусам ад-Дином Рашди (см.: Библиография); другие существуют только в рукописных вариантах (в том числе специальные труды на суфийские темы).
87. См., например, рассказ Джамала Абро «С зачерненным лицом», переведенный на немецкий язык А. Шиммель (Abro 1966). Английский перевод с немецкого текста Мохра Рахмана был опубликован в журнале *Махфил* в 1960 г.
88. Quddusi 1966 [4]; Habibi 1964 (хорошее введение в литературу на пушту).
89. Rizvi 1965–1966, 1967–1968.
90. Raverty 1862, p. 75.
91. Ibid., p. 16. [На русском языке об Абд ар-Рахмане см.: Г. Чеснокова Ирано-Славика и указ. там литературу].
92. Ibid., p. 9.
93. Ibid., p. 47 ff.
94. Ibid., p. 337.
95. Quddusi 1965 [2].
96. См.: Haqq, Enamul 1948 [2]. Книга того же автора (Haqq 1957 [1]) содержит интересный материал о суфийской поэзии в Бенгалии.

Эпилог

1. См.: Abun Nasr 1965. Добросовестный анализ жизни и творчества и, в частности, мистической терминологии североафриканского учителя XIX в. Ахмада ибн 'Аджиба дается в монографии Ж.-Л. Мишона (Michon 1973).
2. См.: Ziadah 1958.
3. Gilsenan 1967 [2].
4. Большой материал о современных мистических течениях в исламе представлен во втором томе сборника «Религия на Среднем Востоке» (Arberry 1969 [9]). Geertz 1968 дает очень интересный анализ индонезийского и марокканского ислама. Berger 1970 содержит полезную информацию статистического и общего характера.
5. О Турции см.: Ayverdi, Araz, Erol, Huri 1955.
6. Lings 1971; см. также: Darqawi 1961.
7. См.: Mackeen 1963; Barclay 1963 (об одном «трезвом» ордене XIX в.); Haq, M. Anvarul 1972 (очень интересные сведения об индийском народном мистицизме).
8. Iqbal, Muhammad 1908 [1]; Iqbal, Muhammad 1930 [3]; [на русском яз. см.: Мухаммад Икбал. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002]. Библиографию см. в изданиях: Schimmel 6 и Malik.
9. Dermenghem 1954 [1], p. 331.

Приложение 1

1. См.: Kühnel 1942; Schimmel 1970 [13]; Schimmel 1959 [31].
2. Bibliotheque Nationale, *Catalogue des mss. Indiens-Malais-Javanaise*, Paris, 1910, 65:191.
3. Blochet 1905, [2]: no. 1030. См. также: Goldziher 1872 [5], p. 765; Bausani 1958 [1].
4. Suhravardi Maqtul 1979 [2], p. 216.
5. См.: Flügel 1865–1867, v. I, p. 192.
6. Massignon 1928 [4], pp. 37, 98.
7. Ritter 1954 [1].
8. 'Andalib 1891/1892, v. 2, p. 344.
9. Qani' 1956 [2], p. 44.
10. Цитируется по изд. Fakhri Harawi 1968, p. 85.
11. Fuzuli 1948, no. 30, verse 6.
12. Khushhal Khan Khattak 1958, Ruba'i no. 88.

13. Schimmel 1969 [23].
14. Izutsu 1971 [1], p. 66.
15. Daylami 1962 [1].
16. *Makbzan Shah Abdul Latij Bhita'i* 1954, p. 63.
17. *Shah jo risalo*; см.: Schimmel 1974 [32].
19. 18. Teufel 1962, p. 87 n. Corbin 1965 [2], p. 171.
20. 'Andalib, 1891/1892, v. 1, p. 270.
21. Molé 1961 [3], p. 100.
22. Khanqahi 1968, p. 47; см.: ibid., p. 69 (о слове *хикмат*).
23. Shaya 1962, pp. 47, 83.
24. Хороший турецкий пример цитируется Gölpınarlı 1931 [2], p. 200. Примеры из литературы пушту см. в кн.: Raverty 1862, p. 61 ff. *Золотые азбуки* на синдхи были собраны д-ром Наби Бахшем Балочем (Baloch 1962).
25. Hadi Hasan, «Qasim-i Kahi, His Life, Times and Works», *Islamic Culture* 27 (1953), pp. 99–131, 161–194, 186–189 (об *Алифнаме*)
26. Massignon 1931 [1], muqatta'a no. 6.

Приложение 2

1. Биография Раби'и, написанная Маргарет Смит, содержит много информации о роли женщин-святых в исламе; см.: Smith, Margaret 1928 [3].
2. Badawi 1971, pp. 154 ff.
3. Andrae 1960 [2], pp. 55 ff.
4. Burton 1851, p. 230.
5. Quddusi 1959 [5], p. 334; см. также: A'zam Tattwi 1956, pp. 91, 138, 175.
6. 'Andalib 1891/1892, v. 1, p. 578.
7. Ibid., p. 578.
8. Ibid., p. 560.

БИБЛИОГРАФИЯ

- ‘Abdus-Sabur. *Ma’sat al-Hallaj*. Beirut, 1964. In Arabic. Translated by K.J. Semaan as *Murder in Baghdad*. Leiden, 1972.
- Abd el-Haqq el-Badisi. *El-Maqsad (Vies des saints du Rif)*. Translated by Gabriel S. Colin. Paris, 1926.
- Abd El-Jalil, J. M. “Autour de la sincérité d’al-Gazzali.” In *Mélanges Louis Massignon*. Vol. 1. Damascus, 1956.
- Abdel Kader, A.H. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. Gibb Memorial Series, n.s. 22. London, 1962.
- Abdullah, Dr. Syed. *Naqd-i Mir*. Lahore, 1958. In Urdu.
- ‘Abdul Hakim, Khalifa. *The Metaphysics of Rumi*. Lahore, n.d.
- ‘Abdul Haqq, Maulvi. *Urdu ki nashw u numa men Sufiya-i kiram ka kam*. Karachi, 1953. In Urdu.
- ‘Abdul Qadir al-Jilani.
1. *Al-fath ar-rabbani*. Cairo, 1960. In Arabic.
 2. *Futuh al-ghayb*. Translated by M. Aftab ud-Din Ahmad. Lahore, n.d.
- ‘Abdul Qadir Tattawi, Sayyid. *Hadiqat al-auiliya*. Edited by Sayyid Hussamuddin Rashdi. Heyderabad, Sind, 1967. In Persian.
- Abro, Jamal. *Munhun karo*. In Sindhi. Translated by Annemarie Schimmel as “*Geschwärzten Gesichts*”. In *Aus der Palmweinschenke: Pakistan in Erzählungen seiner zeitgenössischen Autoren*. Tübingen, 1966. English translation by E. Mohr Rahman in *Mahfil: A Quarterly of South Asian Literature*, 1969.
- Abun Nasr, Jamil M. *Tijaniya: A Sufi Order in the Modern World*. Oxford, 1965.
- Abu Nu‘aym. See Isfahani, Abu Nu‘aym al-.
- Affifi, Abu’l-‘Ala’.
1. *Al-malamatiyya wa’s-sufiyya wa ahl al-futuwwa*. Cairo, 1945. In Arabic.
 2. *The Mystical Philosophy of Muhyid’Din Ibnul-Arabi*. Cambridge, 1936.
 3. *At-tasawwuf: ath-thaurat ar-rubhiyya fi’l-Islam*. Cairo, 1963. In Arabic.
- Aflaki, Shamsaddin Ahmad al-. *Manaqib al-‘arifin*. 2 vols. Ankara, 1959–1961. In Persian. Turkish translation: *Ariflerin menkibeleri*. Edited by Tahsin Yazıcı. Ankara, 1964.

Ahmad, Aziz.

1. *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh, 1969.
2. "Political and Religious Ideas of Shah Waliullah of Delhi." *Moslem World* 52, no. 1 (1962).
3. "Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sirhindi." *Rivista degli studi orientali* 36 (1961).
4. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford, 1964.
5. "The Sufi and the Sultan in Pre-Mughal Muslim India". *Der Islam* 38 (1968).
6. "Sufismus und Hindumystik." *Saeculum* 15, no. 1 (1964).

Ahmad, Zubaid. *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*. 2d ed. Lahore, 1968.

Ahuya, Yog Dhyan. "Iraqi in India." *Islamic Culture*, 1958.

Aini, Mehmed Ali. *Un grand saint de l'Islam: Abd al-Kadir Guilani*. 2d ed. Paris, 1967.

Akhtar, Aydar. *Khwaja Mir Dard, tasawwuf aur sha'iri*. Aligarh, 1971. In Urdu.

Akkaş, Turgut. *Özkaynak*. Ankara, 1957. In Turkish.

Aktay, Salih Zeki. *Hallac-ı Mansur*. Istanbul, 1942. (In Turkish)

Algar, Hamid. "Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia." *Die Welt des Islams*, n.s. 13, nos. 3–4 (1971).

Ali, Ahmad. *Twilight in Delhi*. Oxford, 1966.

Ali, Meer Hassan. *Observations on the Mussulmauns of India*. 2 vols. London 1832.

‘Ali ibn Husayn Wa‘iz-i al-Kashifi. *Rashabat ‘ayn al-hayat*. Kanpur, 1291 sh./1912. In Persian. Более часто упоминается в турецком переводе: *Rashabat ‘ayn ‘al-hayat*. Istanbul, 1291 h./1874–1875. На полях содержит много других накш-бандийских трактатов.

Amedroz, Henry Frederick. "Notes on Some Sufi Lives." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912.

Amir Khurd. *Siyar al-auliya’*. Delhi, 1309 h./1891–1892. In Persian.

Amir Khusrau. *Diwan-i kamil*. Edited by Mahmud Derwish. Tehran, 1343 h./1964. In Persian.

Anawati, G.-C., and Gardet, Louis. *Mystique musulmane*. Paris, 1961.

‘Andalib, Muhammad Nasir. *Nala-yi ‘Andalib*. 2 vols. Bhopal, 1309 h./1891–1892. In Persian.

Andrae, Tor.

1. *Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde*. Stockholm, 1918.
2. *I Myrtenrädgården*. Uppsala, 1947. In Swedish. Translated into German by Hans Helmhart Kanus as *Islamische Mystiker*. Stuttgart, 1960.
3. "Zuhd und Mönchtum." *Le monde oriental* 25 (1931).

Andrée, P. J. *Confréries religieuses musulmans*. Algiers, 1956.

Ansari, 'Abdullah-i.

1. *The Invocations of Shaikh Abdullah Ansari*. Translated by Jogendra Singh. 3d ed. London, 1959.
2. *Manazil as-sa'irin*. Edited and translated by Serge de Laugier de Beaureceuil. Cairo, 1962. In Arabic.
3. *Munajat u nasa'ih*. Berlin, 1925. In Persian.

Ansari, A. S. Bazmee. "Sayyid Muhammad Jawnpuri and His Movement." *Islamic Studies* 2 (1963).

Antes, Peter.

1. *Das Prophetenwunder in der frühen Aš'ariya bis al-Gazali*. Freiburg, 1970.
2. *Zur Theologie der Shia. Eine Untersuchung des Ġami' al-asrar wa manba' al-anwar von Sayyid Haidar Amoli*. Freiburg, 1971.

'Aqueel, Shafi'. *Panjab rang*. Lahore, 1968. In Urdu.

Araz, Nezihe. *Anadolu Evliyalari*. Istanbul, 1958. In Turkish.

Arberry, A. J.

1. *Aspects of Islamic Civilization*. Ann Arbor, 1967.
2. *Classical Persian Literature*. London, 1958.
3. *An Introduction to the History of Sufism*. London, 1942.
4. "Junaid." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1935.
5. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London, 1950. [Русск. перев. см.: А. Дж. Арберри. Суфизм. Мистики ислама. М., Сфера, 2002].
6. Ed. *The Mystical Poems of Ibn al-Farid*. Chester Beatty Monographs, no. 4. London, 1954.
7. *The Mystical Poems of Ibn al-Farid*. Dublin, 1956.
8. *Pages from the "Kitab al-Luma'."* London, 1947. From the Bankipore manuscript.
9. *Religion in the Middle East*. 2 vols. Cambridge, 1969.
10. Trans. *Discourses of Rumi*. London, 1961.
11. *The Doctrine of the Sufis*. Cambridge, 1935. Translation of Kalabadhi's *Kitab at-ta'arruf*.
12. *More Tales from the Mathnawi*. London, 1963.
13. *Muslim Saints and Mystics*. London, 1964. Excerpts from 'Attar's *Tadhjirat al-auliya*.
14. *Mystical Poems of Rumi*. Chicago, 1968.
15. *The "Ruba'iyat" of Jalaluddin Rumi*. London, 1959.
16. *A Sufi Martyr*. London, 1969. Translation of 'Aynu'l-Qudat's Apology.
17. *Tales from the Mathnawi*. London, 1961.

Archer, J. C. *Mystical Elements in Mohammad*. New Haven, 1924.

Ardalan, Nader, and Laleh Bakhtiar. *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*. Chicago, 1973.

'Arifi. "*Gu u jaugan*," *The Ball and the Polo-Stick, or Book of Exstasy*. Edited and translated by Robert Scott Greenshields. London, 1932.

Arnaldez, Roger. *Hallaj ou la religion de la croix*. Paris, 1964.

Arnold, Sir Edwin. *Pearls of the Faith, or Islam's Rosary*. London, 1882.

Arnold, Sir Thomas.

1. *The Preaching of Islam*. 1896. Reprint. Lahore, 1956.

2. "Saints, Muhammadan, India." In *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, vol. 11, pp.68–73. 1908–1927.

Aslah, Muhammad. *Tadhkira-yi shu'ara-yi Kashmir*. Edited by Sayyid Hussamuddin Rashdi. 5 vols. Karachi, 1967–1968. In Persian.

Ateş, Süleyman. *Sülemi ve tasavvufi tefsiri*. Istanbul, 1969. In Turkish.

‘Attar, Fariduddin.

1. *The Conference of the Birds*. Translated by C.S. Noth. 1954. Paperback. Berkeley, 1971.

2. *Diwan-i qasa'id wa ghazaliyat*. Edited by Sa'id Nafisi. Tehran, 1339 sh./1960. In Persian.

3. *Ilahiname, Die Gespräche des Königs mit seinen sechs Söhnen*. Edited by Hellmut Ritter. Leipzig, 1940. In Persian.

4. *Mantiq at-tayr*. Edited by M. Jawad Shakur. Tehran, 1962. In Persian.

5. *Musibatname*. Edited by N. Fisal. Tehran, 1338 sh./1959. In Persian.

6. *Pandname*. Edited by Silvestre de Sacy. Paris, 1819.

7. *Tadhkirat al-auliya'*. Edited by Reynold A. Nicholson. 2 vols. 1905–1907. Reprint. London and Leiden, 1959. In Persian.

8. *Ushturname*. Edited by Mahdi Muhaqqiq. Tehran, 1339 sh./1960. In Persian.

Attas, Syed Muhammad Naguib al-. *The Mysticism of Hamza al-Fansuri*. Kuala Lumpur, 1970.

Aubin, Jean. *Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani*. Tehran and Paris, 1956.

Aurad-i Maulana. Istanbul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 148. In Arabic. A collection of prayers ascribed to Jalaluddin Rumi.

‘Aynu’l-Qudat Hamadhani.

1. *Ahwal u athar*. Edited by ‘Afif ‘Usayran. Tehran, 1338 sh./1959. In Persian.

2. *Lawa'ih*. Edited by Rahim Farmanish. Tehran, 1337 sh./1958. In Persian.

Ayverdi, Samiha. *Istanbul Geceleri*. Istanbul, 1952. In Turkish.

Ayverdi, Samiha; Araz, Nezihe; Erol, Safiye; and Huri, Sofi. *Kenan Rifai ve yirminci asrın ışığında Müslümanlık*. Istanbul, 1951. In Turkish.

A‘zam Tattawi, Muhammad. *Tuhfat at-tahirin*. Edited by Badr-i Alam Durrani. Karachi, 1956. In Persian.

Baba Tahir. *The Lament of Baba Tahir, Being the "Ruba'iyat" of Baba Tahir Hamadani 'Uryan*. Edited and translated by Edward Heron-Allen and Elizabeth Curtis Brenton. London, 1902.

Babinger, Franz.

1. "Schejch Bedr ad-din, der Sohn des Richters von Simawna." *Der Islam* 2 (1912).

2. "Zur Frühgeschichte des Naqschbendi-Ordens." *Der Islam* 13 (1923), 14 (1925).
- Badawi, Abdur Rahman.
1. "Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme." *Studia Islamica* 27 (1967).
 2. *Shahidat al-'ishq al-ilahi, Rabi'a al' Adawiyya*. Cairo, 1946. In Arabic.
 3. *Shatabat as-sufiyya, juz' i: Abu Yazid al-Bistami*. Cairo, 1949. In Arabic.
- Badawi, Muhammad Mustafa. "Islam in Modern Egyptian Literature." *Journal of Arabic Literature* 2 (1971).
- Badisi, el-. See 'Abd el-Haqq el-Badisi.
- Bagley, R.R. C., trans. *Ghazali's Book of Counsel for Kings (nasihat al-muluk)*. Oxford, 1964.
- Baha'uddin Walad. *Ma'arif*. Edited by Badi'uz-Zaman Furuzanfar. Tehran, 1338 sh./1959. In Persian.
- Bakharzi, A. M. Yahya al-Kubrawi al-. *Aurad al-ahbab wa fusus al-adab*. Edited by Iraj Afshar. Tehran, 1347 sh./1968. In Persian.
- Baljon, J. M. S.
1. "Psychology as Apprehended and Applied by Shah Wali Allah Dihlawi." *Acta Orientalia Neerlandica*, 1971.
 2. Trans. *A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim: Shah Wali Allah's "ta'wil al-ahadith"*. Leiden, 1973.
- Baloch, Dr. Nabi Bakhsh.
1. Ed. *Madahun ayn munajatun*. Karachi, 1959. In Sindhi.
 2. *Tih akaryun*. Hyderabad, Sind, 1962. In Sindhi.
- Bannerth, Ernst.
1. "Das Buch der 40 Stufen von 'Abd al-Karim al-gili." *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse* 230, no. 3. Vienna, 1956.
 2. "La Khalwatiyya en Egypte." *Mélanges de l'institut dominicaine d'études orientales du Caire* 8 (1964–1966).
 3. Trans. *Der Pfad der Gottesdiener*. Salzburg, 1964. Al-Gazzali's *Minhaj al-'abidin*.
- Baqli, Ruzbihan.
1. "*Abhar al-'ashiqin*," *Le jasmin des fidèles d'amour*. Edited by Henry Corbin. Tehran and Paris, 1958. In Persian.
 2. "*Sharh-i shathiyat*," *Les paradoxes des soufis*. Edited by Henry Corbin. Tehran and Paris, 1966. In Persian.
- Barclay, Harold B. "A Sudanese Religious Brotherhood: At-tariqa al-hindiya." *Moslem World* 53, no. 2 (1963).
- Barnett, Lionel D. *Panjabi: Printed Books in the British Museum*. London, 1961.
- Barthold, Vasilij V. *Herat zur Zeit Husain Baiqaras*. Translated by Walter Hinz. Leipzig, 1938.
- Bauer, Hans. *Islamische Ethik*. 4 vols. Halle, 1916. Translated from al-Ghazzali's *Ihya*.

Bausani, Alessandro.

1. "About a Curious Mystical Language." *East and West* 4, no. 4 (1958).
2. "Il Gulšān-i raz-i ġadid di Muhammad Iqbal." *Annali del Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s. 8 (1959).
3. "Il pensiero religioso di Maulana Gialal ad-Din Rumi." *Oriente moderno* 33 (April 1953).
4. "Note su Mirza Bedil." *Annali del Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s. 6 (1957).
5. "Note su Shah Waliullah di Delhi." *Annali del Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s. 10 (1961).
6. *Persia religiosa*. Milan, 1959.
7. "Satana nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal." *Rivista degli studi orientali* 30 (1957).
8. *Storia delle letterature del Pakistan*. Milan, 1958.

Bausani, Alessandro, and Pagliaro, Antonio, *Storia della letteratura persiana*. Milan, 1960.

Bečka, Jiří. "Publications to Celebrate the 50th Anniversary of the Birth of 'Abdur Rahman Jami." *Archiv Orientální* 34 (1966).

Bedil, Mirza. *Kulliyat*. 4 vols. Kabul, 1962–1965. In Persian.

Bedil Rohriwaro. *Diwan*. Edited by 'Abdul Husayn Musawi. Karachi, 1954. In Sindhi.

Begg, Mirza Wahiduddin. *The Holy Biography of Hazrat Khwaja Muinaddin Chishti*. Ajmer, 1960.

Bel, Alfred. "Le sufisme en occident musulman au XIIe et au XIIIe siècle de J.C." *Annales de l'institut des études orientales* 1 (1934–1935).

Bercher, Leon, and Bousquet, G. H. *Le livre des bon usages en matière de mariage*. Paris, 1953. Translation of a chapter of Ghazzali's *Ihya'*.

Berger, Morroe. *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*. Cambridge, 1970.

Berthels, Y. E. "Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sufischen Lehrgedichtes." *Islamica* 3, no. 1 (1929). [На русском яз. см.: Бертельс Е. Э. Основные линии развития суфийской дидактической поэзии в Иране. — Бертельс 1965 Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М. Издательство «Наука» Главная редакция восточной литературы, с. 63–83].

Bhatti, M. Salih. *Mansur Hallaj*. Hyderabad, Sind, 1952. In Sindhi.

Birge, John K. *The Bektashi Order of Dervishes*. 1937. Reprint. London, 1965.

Biruni, al-. *Kitab al-Hind*. Edited by Eduard Sachau. London, 1887. Translated by Eduard Sachau as *Al-Biruni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws, and Astrology of India, about AD 1030*. London, 1881.

Bloch, Edgard. *Catalogue des Mss. persans de la bibliothèque nationale*. Paris, 1905 ff.

Bousquet, G. H. *Ih'ya 'ouloum ad-din, ou vivification des sciences de la foi*. Paris, 1955.

Bouyges, Maurice. *Essai de chronologie des oeuvres d'al-Ghazali*. Edited by Michel Allard. Beirut, 1959.

Brabazon, Francis. *Stay with God: A Statement in Illusion on Reality*. Woombye, Queensland, 1959.

Braune, Walter. *Die "Futuh al-gaib" des Abdul Qadir*. Berlin and Leipzig, 1933.

Bremond, Henri. *Histoire du sentiment religieux en France*. Vol. 9. Paris, 1928.

Brögelmann, Emil. *Die religiösen Erlebnisse der persischen Mystiker*. Hannover, 1932.

Brown, John P. *The Dervishes*. 1868. Reprint. London, 1968.

Browne, Edward G.

1. *A Literary History of Persia*. 4 vols. 1902–1921. Reprint. Cambridge, 1957.

2. "Notes on the Literature of the Hurufis and Their Connection with the Bektashi Dervishes." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1907.

Brugsch, Mohammed. *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits*. Hannover, 1924. A translation of Ghazzali's eschatological treatise.

Brunel, René.

1. *Essai sur la confrérie religieuse des Aïssouwa au Maroc*. Paris, 1926.

2. *Le monachisme errant dans l'Islam, Sidi Heddi et les Heddawa*. Paris, 1955.

Bukhari, al-. *Kitab ġami 'as-sahib*. Edited by L. Krehl and W. Juynboll. 4. vols. Leiden, 1862–1908.

Bullhe Shah. *Diwan*. Edited by Faqir M. Faqir. Lahore, 1960. In Panjabi.

Burckhardt, Titus.

1. *Introduction aux doctrines esotériques de l'Islam*. Algiers and Lyon, 1955.

2. *Introduction to Sufi Doctrines*. Lahore, 1959.

3. *La sagesse des prophètes*. Paris, 1955.

4. *Vom Sufitum*. Munich, 1953.

Burhanpuri, Rashid. *Burhanpur ke Sindhi auliya*. Karachi, 1957. In Urdu.

Burton, Sir Richard. *Sind and the Races That Inhabit the Valley of the Indus*. London, 1851.

Busiri, al-.

1. *La Bordah du Cheikh al Bousiri*. Edited and translated by René Basset. Paris, 1894.

2. *Die Burda*. Edited by C. A. Ralfs. Vienna, 1860. In Arabic with Persian and Turkish translations.

Calverlay, Edwin Elliot. *Worship in Islam, Being a Translation, with Commentary and Introduction of al-Ghazzali's Book of the "Ihya" on the Worship*. Madras, 1925.

Çelebi, Asaf Halet.

1. *HE*. Istanbul, 1951. Turkish poetry.

2. *Lam-Alif*. Istanbul, 1953. Turkish poetry.

Centlivres, Pierre. *Un bazar de l'Asie Centrale: Tashqurgan*. Wiesbaden, 1972.

Cerulli, Enrico. *Il "Libro della scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della "Divina Commedia."* Vatican City, 1949.

Chelkowski, Peter, ed. *Biruni/Rumi, the Scholar and the Saint*. New York, 1975.

Chiragh-i Dahlawi. *Khayr al-majalis*. Edited by Khaliq Ahmad Nizami. Aligarh, 1959. In Persian.

Corbin, Henry.

1. *Avicenna and the Visionary Recital*. New York and London, 1960.

2. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Paris 1958. Translated by Ralph Manheim as *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton, 1969.

3. "Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi." *Eranos-Jahrbuch* 25 (1956).

4. "Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Ruzbihan Baqli de Shiraz." *Eranos-Jahrbuch* 27 (1958).

5. *Sobrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi)*. Paris, 1939.

6. "Sympathie et théopatie chez les fidèles d'amour en Islam." *Eranos-Jahrbuch* 24 (1955).

Crapazano, Vincent. "The Mamadsha." In *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, edited by Nikki R. Keddie, Berkeley, 1972.

Danner, Victor, trans. *Ibn Ata'illah's Sufi Aphorisms (Kitab al-hikam)*. Leiden, 1973.

Dara Shikoh.

1. *Sakinat al-auliya*. Edited by M. Jalali Na'ini. Tehran, 1344 sh./1965. In Persian.

2. *Sirr-i akbar*. Edited by Tara Chand and M. Jalali Na'ini. Tehran, 1961. In Persian.

Dard, Khwaja Mir.

1. *Chahar risala*. Bhopal, 1310 h./1892–1893. In Persian. Contains *Nala-yi Dard*, *Ab-i sard*, *Dard-i dil*, and *Sham'-i mahfil*.

2. *Diwan-i farsi*. Delhi, 1310 h./1892–1893.

3. *Ilm ul-kitab*. Bhopal, 1309 h./1891–1892. In Persian.

4. *Urdu Diwan*. Edited by Khalil ur-Rahman Da'udi. Lahore, 1962. In Urdu.

Darqawi, ad-. *Letters of a Sufi Master*. Translated by Titus Burckhardt. London, 1961.

Daudpota, Umar Muhammad. *Kalam-i Girhori*. Hyderabad, Sind, 1956. In Sindhi.

Davis, F. Hadland. *The Persian Mystics: Jami*. Ca. 1908. Reprint. Lahore, n.d.

Daya Razi, Najmuddin. *Mirsad ul-'ibad*. Tehran, 1312 sh./1933. In Persian.

Daylami, 'Ali ibn Ahmad ad-.

1. *Kitab 'atf al-alif al-'ma'luf ila'l-lam al-ma'tuf*. Edited by Jean-Claude Vadet. Cairo, 1962. In Arabic.

2. *Sirat-i Ibn al-Hafif ash-Shirazi*. Translated by Junayd-i Shirazi. Edited by Annemarie Schimmel. Ankara, 1955. In Persian.

Demeerseman, André. "Ce qu'Ibn Khaldoun pence d'al-Ghazzali." *Institut des belles lettres arabes* 21 (1958).

Depont, O., and Coppolani, Xavier. *Les confréries religieuses musulmanes*. Algiers, 1897.

Dermenghem, Émile.

1. *Le culte des saints dans l'Islam Maghrebin*. Paris, 1954.

2. *Vies des saints musulmans*. Algiers, 1942.

3. Trans. *L'éloge du vin (al-Khamriya): poème mystique de Omar ibn al-Faridh, et son commentaire par Abdalghani an-Nabolsi*. Paris, 1931.

Digby, Simon. "Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography." Mimeographed. London: School of Oriental and African Studies, January 1970.

Dingemans, Herman Henry. *Al-Ghazali's boek der liefde*. Leiden, 1938.

Dubler, César E. *Über islamischen Grab- und Heiligenkult*. Zürich, 1960.

Eaton, Richard M. "Sufis of Bijapur: Some Social Roles of Medieval Muslim Saints." Paper read at the Conference of South East Asian Studies, 29 March 1972, New York.

Emre, Ismail.

1. *Doğuşlar* 2. Adana, 1965. In Turkish.

2. *Yeni Yunus Emre ve Doğuşları*. Istanbul, 1951. In Turkish.

Engelke, Irmgard. *Sulejman Tschelebis Lobgedicht auf die Geburt des Propheten*. Halle, 1926.

Ergun, Sadettin Nüzhet. *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi*. Istanbul, 1944. In Turkish.

Esin, Emel. "The Turkish Bakşi and the Painter Muhammad Siyah Kalam." *Acta Orientalia* 32 (1970).

Ess, Joseph van. *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi, anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*. Bonn, 1961.

Ethé, Hermann.

1. "Die Ruba'is des Abu Sa'id ibn Abulchair." *Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse*. Munich, 1875, 1878.

2. *König und Derwisch. Romantisch-mystisches Epos vom Scheich Hilali, dem persischen Original treu nachgebildet*. Leipzig, 1870.

3. "Neupersische Literatur." In *Grundriß der Iranischen Philologie*, compiled by Wilhelm Geiger and Ernst Kuhn. Strasbourg, 1895–1901.

Ettinghausen, Richard.

1. "The Emperor's Choice." *Festschrift E. Panofsky*. New York, 1961.

2. "Persian Ascension Miniatures of the 14th Century." *Academia dei Lincei*, 1957.

Fakhri Harawi. *Raudat as-salatin*. Edited by Sayyid Hussamuddin Rashdi. Hyderabad, Sind, 1968. In Persian.

Fani Muradabadi. *Hindu shu'ara ka na'tiya kalam*. Lyallpur, 1962. In Urdu.

Farhadi, Abdulghafur Rawan. "Le majlis de al-Hallaj, de Shams-i Tabrezi et du Molla de Roum." *Revue des études islamiques*, 1954.

Faris, Nabih A.

1. *The Book of Knowledge*. Lahore, 1962. Translation of a chapter of Ghazzali's *Ihya'*.
2. *The Foundations of the Articles of Faith*. Lahore, 1963. Translation of a chapter of Ghazzali's *Ihya'*.
3. *The Mysteries of Almsgiving*. Beirut, 1966. Translation of a chapter of Ghazzali's *Ihya'*.

Farrukh, Omar. *At-tasawwuf fi'l-Islam*. Beirut, 1957. In Arabic.

Faruqi, Bashir Ahmad.

1. *The Mujaddid's Conception of God*. Lahore, 1952.
2. *The Mujaddid's Conception of Tawhid*. Lahore, 1940.

Feldman, Herbert. *From Crisis to Crisis: Pakistan 1962–1969*. London, 1972.

Field, Claud H.

1. *Al-Ghazali: The Alchemy of Happiness*. London, 1910.
2. *Mystics and Saints of Islam*. London, 1910.

Firkawi, Mahmud al-. *Commentaire du livre des étapes*. Edited by Serge de Laugier de Beaureceuil. Cairo, 1953. In Arabic.

Fischel, Walter J. "Jews and Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India." *Islamic Culture*, 1951.

Fischer, August. "Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muhammads." In *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde*, compiled by Richard Hartmann and Helmuth Scheel. Leipzig, 1944.

Fleischer, Johann Leberecht. "Über die farbigen Lichterscheinungen der Sufis." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 16 (1862).

Fletcher, Joseph. *The Old and New Teachings in Chinese Islam*. [Эта книга в свет не вышла, но статьи по исламу в Китае вошли в издание Joseph Fletcher. *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia* (Collecttapstudies). ISBN 08607846X. См.: www.librarything.com/82809998].

Flügel, Gustav. *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften in der K. K. Hofbibliothek zu Wien*. Vienna, 1865–1867.

Frick, Heinrich. *Ghazali's Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*. Leipzig, 1919.

Friedmann, Yohanan. *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. Montreal, 1971.

Fück, Johann. "Die sufische Dichtung in der Landessprache des Panjab." *Orientalistische Literaturzeitung* 43 (1940).

Furuzanfar, Badi'uz-Zaman.

1. *Abadith-i Mathnawi*. Tehran, 1334 sh./1955. In Persian.
2. *Ma'akhib-i qisas wa tamthilat-i Mathnawi*. Tehran, 1333 sh./1954. In Persian.
3. *Risala dar tahqiq-i ahwal wa zindagi-i Maulana Jalaloddin Muhammad, mashhur be-Maulawi*. Tehran, 1315 sh./1936. In Persian.
4. *Sharh-i Mathnawi-yi sharif*. Tehran, 1348 sh./1969. In Persian.

- Fuzuli. *Divan*. Edited by Abdülbâki Gölpınarlı. Istanbul, 1948. In Turkish.
- Gairdner, W.H. Temple. *Al-Ghazzali's "Mishkat al-anwar": The Niche for Lights*. London, 1915.
- Garcin de Tassy, M. Joseph Héliodore. *La poésie philosophique et religieuse chez les persans d'après le "Mantiq ut-tair."* Paris, 1857–1860.
- Gardet, Louis.
1. *Expériences mystiques en terres nonchrétiennes*. Paris, 1953.
 2. "La mention du nom divin, *dhikr*, dans la mystique musulmane." *Revue Thomiste*, 1952–1953.
- Gawhary, Mohammad al-. "Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken." Ph.D. dissertation, University of Bonn, 1968.
- Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven, 1968.
- Ghani, M. Qasim. *Ta'rikh-i tasawwuf dar Islam*. Tehran, 1330 sh./1951. In Persian.
- Ghanizade. Mi'rajiiye, in Eski şairlerimiz. Ed. Mehmet Fuat Köprülü. Istanbul. 1931.
- Ghazzali, Abu Hamid al-.
1. *Ihya' 'ulum ad-din*. 4 vols. Bulaq, 1289 h./1872–1873. Commentary by Sayyid Murtada az-Zabidi. *Ithaf as-sadat al-muttaqin*. 10 vols. Cairo, 1311 h./1893–1894. [На русск. яз. см: Абу Хамид Газали. *Воскрешение наук о вере (Ихйа 'ulum ад-дин)*. Избранные главы. Перевод с арабского, исследование и комментарий В. В. Наумкина. М. Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы. 1980].
 2. *Al-Maqṣad al-asna' fi sharḥ ma'ani asma' Allah al-Husna*. Edited by Fadlou Shehadi. Beirut, 1971.
 3. *Al-munqidh min ad-dalal*. Edited by A. Mahmud. Cairo, 1952. [Русск. пер.: А. Х. Газали. *Избавляющий от заблуждений*. Пер. А. В. Сагадеева. — Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев. УЦИММ-пресс; СПб, Алетея, 1999].
- Ghazzali, Ahmad. *Sawanih. Aphorismen über die Liebe*. Edited by Hellmut Ritter. Istanbul, 1942. In Persian.
- Gibb, Elias John Wilkinson. *A History of Ottoman Poetry*. 6 vols. 1900–1909. Reprint. London, 1958–1963.
- Gibb, Hamilton A. R. *Mohammedanism: An Historical Survey*. London, 1949.
- Gilsenan, Michael.
1. *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford, 1973.
 2. "Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt." *Moslem World* 57, no. 1 (1967).
- Gisudaraz, Muhammad. *Diwan anis al-'ushshaq*. Lithographed in India, n.d. In Persian.
- Göbel-Gross, Erhard. "Sirr-i akbar, Die Upanishad-Übersetzung Dara Shikohs." Ph.D. dissertation, University of Marburg, 1962.

Goldziher, Ignaz.

1. "Arabische Synonymik der Askese." *Der Islam* 8 (1918).
2. "Aus dem muhammedanischen Heiligenkult in Aegypten." *Globus* 71 (1897).
3. *Al-Ghazzali's Streitschrift gegen die Batiniyya*. Leiden, 1916.
4. "Die Gottesliebe in der islamischen Theologie." *Der Islam* 9 (1919).
5. "Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 26 (1872).
6. "Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 13 (1899).
7. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden, 1920.
8. "Zauberelemente im islamischen Gebet." In *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*. Compiled by Carl Bezold. 2 vols. Giessen, 1906.

Goldziher, Ignaz, and de Somogyi, Joseph. "The Spanish Arabs and Islam." *Moslem World* 54, no. 1 (1964).

Gölpınarlı, Abdülbâki.

1. *Islam ve Türk Illerinde Fütuvvet teşkilatı ve kaynakları*. Istanbul, 1952. In Turkish.
2. *Melâmilik ve Melâmiler*. Istanbul, 1931. In Turkish.
3. *Mevlana Celâleddin, hayatı, felsefesi, eserlerinden seçmeler*. Istanbul, 1951. 3d. ed. 1959. In Turkish.
4. *Mevlâna'dan sonra Mevlevilik*. Istanbul, 1953. In Turkish.
5. *Yunus Emre, Hayatı*. Istanbul, 1936. In Turkish.
6. *Mevlana'nın Mektupları*. Istanbul 1964

Gosche, Reinhard. *Über Ghazzalis Leben und Werke*. Berlin, 1858.

Gramlich, Richard. *Die schiitischen Derwischorden Persiens, Teil I, Die Affiliationen*. Wiesbaden, 1965.

Grunebaum, Gustave E. von.

1. *Der Islam im Mittelalter*. Zürich, 1963.
2. *Medieval Islam*. Chicago, 1953.
3. "The Place of Parapsychological Phenomena in Islam." In *Malik Ram Felicitation Volume, I*. Delhi, 1972.

Habib, Madeleine. "Some Notes on the Naqshbandi Order." *Moslem World* 59 (1969).

Habibi, Abdul Hayy.

1. *D Pashto adabiyato tarikh*. Kabul, 1342 sh./1964. In Pashto.
2. *Pata Khazana*. Kabul, 1339 sh./1961. In Pashto.

Hafiz, Shamsuddin Muhammad. *Die Lieder des Hafiz, persisch mit dem Kommentar des Sudi*. Edited by Hermann Brockhaus. 1854–1863. Reprint. 1965. In Persian and Turkish.

Hallaj, Husayn ibn Mansur al-

1. "*Dīwān*. Essai de reconstitution by Louis Massignon." *Journal asiatique*, January — July 1941.

2. *Kitab at-tawasin, texte arabe... avec la version persane d'al-Baqli*. Edited and translated by Louis Massignon. Paris, 1913.
- Hallauer, Jakob. *Die Vita des Ibrahim ibn Edbem in der Tedhkiret al-Ewlija des Ferid ed-Din Attar*. Leipzig, 1925.
- Hammer-Purgstall, Joseph von.
1. *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*. Vienna, 1818.
 2. Comp. *Das arabische Hohe Lied der Liebe, das ist Ibnol Faridh's Taije in Text und Übersetzung zum ersten Male herausgegeben*. Vienna, 1854.
 3. *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams*. Edited by Annemarie Schimmel. Vienna, 1974.
- Haq, M. Anwarul. *The Faith-Movement of Mawlana Muhammad Ilyas*. London, 1972.
- Haqq, Enamul.
1. *Muslim Bengali Literature*. Karachi, 1957.
 2. "Sufi Movement in Bengal." *Indo-Iranica* 3, nos. 1–2 (1948).
- Hartmann, Richard.
1. "Futuwwa and Malama." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 72 (1918).
 2. "Die Himmelsreise Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam." In *Vorträge der Bibliothek Warburg*. Hamburg, 1928–1929.
 3. *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums*. Berlin, 1914.
 4. "As-Sulami's *Risalat al-Malamatiya*." *Der Islam* 8 (1918).
 5. "Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums." *Der Islam* 6/7 (1915).
- Hashmi, Bashir Ahmad. "Sarmad." *Islamic Culture*, 1933–1934.
- Hasluck, Frederick William. *Christianity and Islam under the Sultans*. 2 vols. Oxford, 1929.
- Hasrat, Bikrama Jit. *Dara Shikuh: Life and Works*. Calcutta, 1953.
- Hastie, William. *The Festival of Spring from the "Divan" of Jeleleddin*. Glasgow, 1903.
- Heer, Nicholas.
1. "Some Biographical and Bibliographical Notes on al-Hakim at-Tirmidhi." In *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti*. Edited by James Kritzeck and R. Bayly Winder. London, 1960.
 2. "A Sufi Psychological Treatise." *Moslem World* 51 (1961).
- Heiler, Friedrich.
1. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart, 1961.
 2. *Das Gebet*. 5th ed. Munich, 1923. Translated by Samuel McComb as *Prayer*. New York, 1932.
- Hickman, William. "Eshrefoghlu Rumi: Reconstitution of His *diwan*." Ph.D. dissertation, Harvard University, 1972.
- Hilmi, Muhammad Mustafa.
1. *Al-hayat ar-ruhiyya fi'l-Islam*. Cairo, 1954. In Arabic.

2. *Ibn al-Farid wa'l-hubb al-ilahi*. Cairo, 1945. In Arabic.
 3. *A History of Freedom Movement*. Karachi, 1957.
- Horovitz, Joseph. "Muhammads Himmelfahrt." *Der Islam* 9 (1919).
- Horten, Max.
1. *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*. Heidelberg, 1927–1928.
 2. *Die religiösen Vorstellungen des Volkes im heutigen Islam*. Halle, 1917.
 3. "Der Sinn der islamischen Mystik." *Scienza*, July 1927.
- Hoshyarpuri, Hafeez. *Mathnawiyat-i Hir Ranjha*. Karachi, 1957. In Persian.
- Huart, Clemens, trans. *Les saints des derviches tourneurs*, by Shamsaddin Ahmad Aflaki. Paris, 1918–1922.
- Hujwiri, 'Ali ibn 'Uthman al-.
1. *Kashf al-mahjub*. Edited by V. A. Zuckovskij. Leningrad, 1926. Reprint. Tehran, 1336 sh./1957.
 2. *The "Kashf al-Mahjub," the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*. Translated by Reynold A. Nicholson. Gibb Memorial Series, no. 17. 1911. Reprint. London, 1959. [Последнее переиздание: Gibb Memorial Trust. London, 2000].
- Huri, Sofi. "Yunus Emre: In Memoriam." *Moslem World* 49, no. 2 (1959).
- Husain, Yusuf.
1. *Glimpses of Medieval Indian Culture*. 2d ed. London, 1959.
 2. *L'Inde mystique au moyen âge*. Paris, 1929.
- Husaini, A. S. "Uways al-Qarani and the Uwaysi Sufis." *Moslem World* 57, no. 2 (1967).
- Husaini, Saiyid Abdul Qadir. *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabi*. Lahore, 1970.
- Husayn, 'Ali Safi. *Al-adab as-sufi fi Misr fi'l-qarn as-sabi' al-hijri*. Cairo, 1964. In Arabic.
- 'Ibadi, Qutbaddin al-. *At-tasfiya fi ahwal as-sufiya, or Sufiname*. Edited by Ghulam Muhammad Yusufi. Tehran, 1347 sh./1968. In Persian.
- Ibn 'Abbad ar-Rondi. *"Ar-rasa'il as-sugra": Lettres de direction spirituelle*. Edited by Paul Nwiya. Beirut, 1957.
- Ibn 'Arabi, Muhyiuddin.
1. *Dhakha'ir al-a'laq*. Cairo, 1968. Commentary on the *Tarjuman al-ashwaq*. In Arabic.
 2. *Fusus al-hikam*. Edited by Abu'l-Ala' Affifi. Cairo, 1946. In Arabic. [Русск. перев.: Ибн Араби. *Геммы мудрости*, А. В. Смирнов. — Великий шейх суфизма. М. «Наука», Восточная литература, 1993. с. 145–316].
 3. *Al-futuh al-makkiyya*. 4 vols. Cairo, 1329 h./1911. In Arabic. [Русск. перев.: Ибн ал-Араби. *Мекканские откровения*. Введение, пер. с араб., примеч. и библиография А. Д. Кныша. СПб, 1995].
 4. *Al-kitab ad-tidhkari*. Cairo, 1969. Memorial in honor of Ibn 'Arabi.
 5. *Sufis of Andalusia: The Ruh al-quds and Al-Durrat al-fakhirah*. Translated by R. W. J. Austin. London, 1971.

6. *The "Tarjuman al-ashwaq": A Collection of Mystical Odes by Muhyi'uddin ibn al-Arabi*. Edited and translated by Reynold A. Nicholson. London, 1911.
- Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari, Ahmad.
1. *Kitab al-hikam*. Translated by R. Archer in "Muhammadan Mysticism in Sumatra." *Malayan Branch, Journal of the Royal Asiatic Society* 15, no. 2 (1937).
 2. *Miftah al-falah wa misbah al-arwah*. Cairo, 1961. In Arabic.
 3. *Munajat*. Istanbul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 1574. In Arabic.
- Ibn al-Jauzi. *Talbis Iblis*. Cairo, 1340 h./1921–1922. In Arabic. Translated by David Samuel Margoliouth as "The Devil's Delusion." *Islamic Culture* 12 (1938).
- Ibn Kathir. *Maulid rasul Allah*. Edited by Salahuddin al-Munajjid. Beirut, 1961.
- Ibn Khaldun. *Shifa' as-sa'il li-tahdhib al-masa'il*. Edited by M. ibn Tavit at-Tanci. Istanbul, 1957. In Arabic.
- Ibn Qayyim al-Jauziyya. *Kitab asrar as-salat*. Istanbul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 2347. In Arabic.
- Ibn Sina, Abu 'Ali. "*Risala fi'l-'ishq*": *Traitée sur l'amour*. Edited by August Ferdinand Mehren. Leiden, 1894. In Arabic.
- Ibn Taghribirdi, Abu'l-Mahasin. *An-nujum az-zabira fi muluk Misr wa'l-Qahira*. Edited by William Popper. 8 vols. Berkeley, 1908–1936.
- Ibn Taymiyya. "Ar-radd 'ala Ibn 'Arabi wa's-Sufiyya." In *Majmu'a rasa'il shaykh al-Islam Ibn Taymiyya*. Cairo, 1348 h./1929–1930.
- Ihsan, Abu'l-Fayd. "Raudat al-qayyumiya." Ms. in Library of the Asiatic Society of Bengal.
- Ikbāl Ali Shah, Sirdar. *Islamic Sufism*. London, 1933.
- Ikram, Sheikh Muhammed.
1. *Muslim Rule in India and Pakistan*. Lahore, 1966.
 2. *Rud-i kauthar*. 4th ed. Lahore, 1969. In Urdu.
- Iqbal, Afzal. *The Life and Thought of Rumi*. Lahore, ca. 1956.
- Iqbal, Muhammad.
1. *The Development of Metaphysics in Persia*. London 1908, Luzak & Co.
 2. *Jawidname*. Lahore, 1932. In Persian. Translated into English by Shaikh Mahmud Ahmad, Lahore, 1961, and by A.J. Arberry, London, 1966; into Italian by Alessandro Bausani, 1955; into French by Eva Meyerovitch, 1962; into German verse by Annemarie Schimmel, 1957; and into Turkish prose by Annemarie Schimmel, 1958.
 3. *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore, 1930. [Русск. перев.: Мухаммад Икбал. *Реконструкция религиозной мысли в исламе*. Пер. с англ., предисл. и коммент. М. Т. Степанянц. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002].
 4. *Zabur-i 'ajam*. Lahore, 1927. Part translated by A.J. Arberry as *Persian Psalms*. Lahore, 1948. [Русск. перев.: Мухаммад Икбал. *Звон караванного колокольчика*. Переводы с урду и персидского. Сост., подстр. перев. В. Анисова, вступит. статья Л. Полонской, прим. Н. Пригариной. М. «Художествен-

ная литература», 1964; Мухаммад Икбал. *Избранное*. Переводы с персидского и урду. Сост., подстр. перев., предисл. и коммент. Н. И. Пригариной. М. «Наука», 1981].

‘Iraqi, Fakhruddin.

1. *Diwan*. Edited by Sa‘id Nafisi. Tehran, 1338 sh./1959. In Persian.
2. *The Song of the Lovers* (*‘ushshaqname*). Edited and translated by A. J. Arberry. Oxford, 1939.

Isfahani, Abu Nu‘aym al-. *Hilyat al-auliya’*. 10 vols. Cairo, 1932. In Arabic.

Ivanow, Vladimir.

1. “A Biography of Shaykh Ahmad-i Jam.” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1917.
2. “Tabaqat of Ansari in the Old Language of Herat.” *Journal of the Royal Asiatic Society*, January — July 1923.

Izutsu, Toshihiko.

1. “The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam.” In *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, edited by Mehdi Mohaghegh and Hermann Landolt. Tehran, 1971.
2. *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taoism*. 2 vols. Tokyo, 1966–1967.
3. “The Paradox of Light and Darkness in the Garden of Mystery of Shabastari.” In *Anagogic Qualities of Literature*, edited by Joseph P. Strelka. University Park, Pa., 1971.

Jabre, Farid.

1. “L’Extase de Plotin et le *Fana’* de Ghazali.” *Studia Islamica* 6 (1956).
2. *Al-Ghazali: Al-Munqidh min ad-dalal (erreur et délivrance)*. Beirut, 1959.
3. *La notion de certitude selon Ghazali*. Paris, 1958.
4. *La notion de ma‘rifa chez Ghazali*. Beirut, 1958.

Jacob, Georg.

1. *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*. Berlin, 1908.
2. *Geschichte des Schattenspiels*. Hannover, 1925.

Ja‘fari, Rais Ahmad. *Iqbal aur ‘ishq-i rasul*. Lahore, 1956. In Urdu.

Jagtiani, Lalchand A. *Muhammad rasul Allah*. Hyderabad, Sind, 1911. In Sindhi.

Jami, Maulana ‘Abdurrahman.

1. *Diwan-i kamil*. Edited by Hashim Riza. Tehran, 1341 sh./1962. In Persian.
2. *Lawa‘ih*. Tehran, 1342 sh./1963. In Persian. Edited and translated into English by Edward Henry Whinfield and Mirza Muhammad Kazwini. London, 1906.
3. *Nafahat al-uns*. Edited by Mahdi Tauhidipur. Tehran, 1336 sh./1957. In Persian.
4. “*Tuhfat al-abrar*”: *The Gift of the Noble*. Edited by E. Forbes-Falconer. London, 1848. In Persian.

Jazuli, Abu ‘Abdallah. *Dala‘il al-khayrat*. In Arabic. Numerous editions.

Jeffery, Arthur. "Ibn al-'Arabi's *Shajarat al-Kawn*." *Islamic Studies* 10–11 (1959).

Jili, 'Abdul Karim al-. *Al-Insan al-kamil*. Cairo, 1340 h./1921–1922. In Arabic.

Jotwani, Motilal.

1. *Shah Abdul Karim*. New Delhi, 1970.

2. "Shah Latif: Man and Poet." *Indian Literatures* 6, no. 2 (1963).

Junayd-i Shirazi. *Shadd al-izar fi khatt al-auzar 'an zuwwar al-mazar*. Edited by Muhammad Qazvini and 'Abbas Iqbal. Tehran, 1328 sh./1949.

Jurji, Edward Jabra.

1. Ed. and trans. *Illumination in Islamic Mysticism*. Princeton, 1938.

2. "The Illuministic Sufis." *Journal of the American Oriental Society*, 1937.

Kalabadhi, Abu Bakr Muhammad al-. *At ta'arruf li-madhab ahl at-tasawwuf*. Edited by A.J. Arberry. Cairo 1934. In Arabic.

Kalim, Abu Talib. *Diwan*. Edited by Partaw Baida'i. Tehran, 1336 sh./1957. In Persian.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri.

1. *Erenlerin bağından*. Istanbul, 1922. In Turkish. Translated by Annemarie Schimmel as *Aus dem Garten der Weisen*. In *Das Geisterhaus*, edited by Otto Spies. Kevelaer, 1949.

2. *Nur Baba*. Istanbul, 1922. In Turkish. Translated by Annemarie Schimmel as *Flamme und Falter*. Gummersbach, 1948.

Kaygusuz Abdal, Hatayi, Kul Himmet. Istanbul, 1953. In Turkish.

Kazi, Elsa, trans. "*Risalo*" of *Shah Abdul Latif*. Hyderabad, Sind, 1965.

Keddie, Nikki R., ed. *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*. Berkeley, 1972.

Keklik, Nihat. *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat, ve Insan*. Isyanbul, 1967.

Khaja Khan. *Studies in Tasawwuf*. Madras, 1923.

Khalifa. See 'Abdul Hakim, Khalifa.

Khanqahi, A. Tahir al-. *Guzida dar akhlaq u tasawwuf*. Edited by Iraj Afshar. Tehran, 1346 sh./1968. In Persian.

Khaqani. *Diwan*. Edited by Ziauddin Sajjadi. Tehran, 1338 sh./1959. In Persian.

Kharraz, Abu Bakr al-. *Kitab as-sidq: The Book of Truthfulness*. Edited by A.J. Arberry. Oxford, 1937. In Arabic.

Khawam, René. *Propos d'amour des mystiques musulmanes*. Paris, 1960.

Khushhal Khan Khattak. *Muntakhabat*. Peshawar, 1958. In Pashto.

Kindermann, Heinz, trans. *Über die guten Sitten beim Essen und Trinken*. Leiden, 1964. Translation of a chapter of Ghazzali's *Ihya'*.

Kissling, Hans Joachim.

1. "Aq Šems ed-Din: Ein türkischer Heiliger aus der Endzeit von Bysans." *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951).

2. "Aus der Geschichte des Chalvetiyye Ordens." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102 (1953).
 3. "Einiges über den Zejnije-Orden im osmanischen Reiche." *Der Islam* 39 (1964).
 4. "Die islamischen Derwischorden." *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 12 (1960).
 5. "Das Menaqybyname Scheich Bedr ad-Dins." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 101 (1950).
 6. "The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire." In *Studies in Islamic Cultural History*, edited by Gustave E. von Grunebaum. Chicago, 1954.
 7. "Ša'ban Veli und die Ša'baniyye." In *Serta Monacensia Franz Babinger zum 15. Januar 1951 als Festgruss dargebracht*. Compiled by Hans Joachim Kissling and A. Schmaus.
 8. "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire." *Memoirs of the American Anthropological Association* 76 (1954).
 9. "Die Wunder der Derwische." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107 (1956).
 10. "Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan." *Zeitschrift für Balkanologie*, 1963.
 11. "Zur Frage der Anfänge des Bektaschitums in Albanien." *Oriens* 15 (1962).
 12. "Zur Geschichte des Derwischordens der Bajramiyya." *Südostforschungen* 15 (1956).
- Klappstein, Paul. *Vier turkestanische Heilige, ein Beitrag zum Verständnis der islamischen Mystik*. Berlin, 1919.
- Kocatürk, Vasfı Mahir. *Tekke Şiiri Antolojisi*. Ankara, 1955. In Turkish.
- Koffer, Hans, trans. *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheit*. Graz, 1970. Translations of Ibn 'Arabi's *Fusus al-hikam*.
- Köprülü, Mehmet Fuat.
1. *Eski şairlerimiz*. Istanbul, 1931. In Turkish.
 2. *Türk edebiyatında ilk müteavviflar*. 2d ed. Ankara, 1966. In Turkish.
- Kriss, Rudolf, and Kriss-Heinrich, Hubert. *Volks Glaube im Bereich des Islams*. 2 vols. Wiesbaden, 1960–1961.
- Kubra, Najmuddin.
1. *Die fawa'id al-ğamal wa fawatih al-ğalal des Nağmuddin Kubra*. Edited by Fritz Meier. Wiesbaden, 1957. In Arabic.
 2. *Risala fi fadilat as-salat*. Iniversitesi Kütüphanesi, Arab. 4530. In Arabic.
- Kühnel, Ernst. *Islamische Schriftkunst*. 1942. Reprint. Graz, 1972.
- Lahiji, Muhammad. *Mafatih al-i'jaz fi sharh gulshan-i raz*. Edited by Kaiwan Sami'i. Tehran, 1337 sh./1958. In Persian.
- Landolt, Hermann.
1. "Simnani on Wahdat al-Wujud." In *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, edited by Mehdi Mohaghegh and Hermann Landolt. Tehran, 1971.

2. Ed. and trans. *Correspondence spirituelle, échangé entre Nuroddin Esfarayeni (ob. 717/1317) et son disciple Alaoddawleh Semnani (ob. 736/1336)*.
- Lane, Edward William. *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London, 1860.
- Laugier de Beaureceuil, Serge de. *Khwaja Abdullah Ansari, mystique hanbalite*. Beirut, 1965.
- Le Chatelier, A. *Confréries musulmanes du Hejaz*. Paris, 1887.
- Leeuwen, Arend Theodor van.
1. "Essai de bibliographie d'al Ghazzali." *Institut des belles lettres arabes* 21 (1958).
 2. *Ghazali als apologeet van den Islam*. Leiden, 1947.
- Lentz, Wolfgang. "Attar als Allegoriker." *Der Islam* 35 (1960).
- Lewis, I. M. "Sufism in Somaliland." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1955), 18 (1956).
- Lings, Martin. *A Sufi Saint of the Twentieth Century*. 2d ed. London, 1971.
- Littmann, Enno.
1. *Ahmed il-Bedawi, Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen*. Mainz, 1950.
 2. *Islamisch-arabische Heiligenlieder*. Wiesbaden, 1951.
 3. *Mohammad im Volksepos*. Copenhagen, 1950.
- Loosen, Paul. "Die weisen Narren des Naisaburi." *Zeitschrift für Assyriologie* 27 (1912).
- Macdonald, Duncan Black.
1. "Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing. Being a Translation of a Book of the *Ihya' 'Ulum ad Din* of al-Ghazzali." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901.
 2. "The Life of al-Ghazzali." *Journal of the American Oriental Society* 20 (1899).
- McKane, William. *Al-Ghazali's Book of Fear and Hope*. Leiden, 1962.
- Mackeen, A. Mohammed. "The Sufi-Qawm Movement." *Moslem World* 53, no. 3 (1963).
- McPherson, Joseph Williams. *The Moulid of Egypt*. Cairo, 1941.
- Mahmud, 'Abdul Halim. *Al-madrassa ash-shadhiliyya al-haditha wa imamuha Abu'l-Hasan ash-Shadhili*. Cairo, ca. 1968. In Arabic.
- Mahmud, 'Abdul Qadir. *Al-falsafatu's-sufiyya fi'l-Islam*. Cairo, 1967. In Arabic.
- Makhzan Shah Abdul Latif Bhita'i*. Hyderabad, Sind, 1954. In Sindhi.
- Makki, Abu Talib al-. *Qut al-qulub fi mu'amalat al-mahbub*. 2 vols. Cairo, 1310 h./1892–1893. In Arabic.
- Malik, Hafeez, ed. *Muhammad Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan*. New York, 1971.
- Manufi, M. A. F. al-. *At-tasawwuf al-Islami al-khalis*. Cairo, 1969. In Arabic.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Varidat-i Süleyman Serhi*. Istanbul, 1951. In Turkish.
- Marshall, D. N. *Mughals in India: A Bibliography*. Bombay, 1967.

Martin, B. G. "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes." In *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, edited by Nikki R. Keddie. Berkeley, 1972.

Mason, Herbert. *Two Medieval Muslim Statesmen*. The Hague, 1971.

Massignon, Louis.

1. "L'alternative de la pensée mystique en Islam: monisme existentiel ou monisme testimonial." *Annuaire du Collège de France* 52 (1952).
2. *La cité des morts au Caire*. Cairo, 1958.
3. "Le 'coeur' (*al-qalb*) dans la prière et la méditation musulmane." *Études carmélitaines* 9 (1950).
4. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1928.
5. "L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique." *Eranos-Jahrbuch* 15 (1947).
6. "Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique Hallajienne: notion de l'Essentiel désir." *Mélanges Maréchal* 2 (1950).
7. "La légende de Hallacé Mansur en pays turcs." *Revue des études islamiques*, 1941–1946.
8. "L'oeuvre Hallagienne d'Attar." *Revue des études islamiques*, 1941–1946.
9. *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*. 2 vols. Paris, 1922.
10. "Qissat Husayn al-Hallaj." In *Donum Natalicum H. S. Nyberg*. Stockholm, 1954.
11. *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Hallaj*. Paris, 1914.
12. *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris, 1929.
13. "Salman Pak et le prémices spirituelles de l'Islam iranien." *Société des études iraniennes* 7 (1934).
14. "La survie d'al-Hallaj." *Bulletin d'études arabes Damas* 11 (1945–1946).
15. "La vie et les oeuvres de Ruzbehan Baqli." In *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata septuagenario*. Copenhagen, 1953.

Massignon, Louis, and Huart, Clemens. "Les entretiens de Lahore." *Journal asiatique* 209 (1926).

Massignon, Louis, and Kassim, A. M. "Un essai de bloc islamo-hindou au XVII^e siècle: l'humanisme mystique du Prince Dara." *Revue du monde musulman* 63 (1926).

Massignon, Louis, and Kraus, Paul. *Akhbar al-Hallaj, texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Hosayn b. Mansour al-Hallaj*. 1936. 3d ed. Paris, 1957.

Mayne, Peter. *Saints of Sind*. London, 1956.

Mehr, Ghulam Rasul. *Sayyid Ahmad Shahid*. Lahore, ca. 1955. In Urdu.

Meier, Fritz.

1. "Der Derwischentanz." *Asiatische Studien* 8 (1954).
2. "Der Geismensch bei dem persischen Dichter 'Attar." *Eranos-Jahrbuch* 13 (1946).

3. "Hurasan und das Ende der Klassischen Sufik." In *La Persia nel medioevo*. Rome, 1971.
 4. "Ein Knigge für Sufis." In *Scritti in onore di Giuseppe Furlani*. Rome, 1957.
 5. "Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams." *Eranos-Jahrbuch* 14 (1946).
 6. "Quşayris Tartib as-suluk." *Oriens* 16 (1963).
 7. "Die Schriften des 'Aziz-i Nasafi." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 52 (1953).
 8. "Soufisme et déclin culturel." In *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, edited by Gustave E. von Grunebaum. Paris, 1957.
 9. "Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: 'Ain al-Qudat al-Hamadani, Nağm ad-din al-Kubra, Nağm ad-din ad-Daja.' *Der Islam* 24 (1937).
 10. *Vom Wesen der islamischen Mystik*. Basel, 1943.
 11. "Die Welt der Urbilder bei 'Ali Hamadani." *Eranos-Jahrbuch* 18 (1950).
 12. "Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik." *Oriens* 20 (1967).
 13. "Zur Biographie Ahmad-i Ğam's und zur Quellenkunde von Ğami's *Nafahatu'l uns*." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 97 (1943).
 14. Ed. *Die "fawa'ih al-ğamal wa fawatih al-ğalal" des Nağmuddin al-Kubra*. Wiesbaden, 1957.
 15. Ed. *"Firdaus al-murşidiya fi asrar as-samadiya": Die Vita des Scheich Abu Ishaq al-Kazaruni*. Leipzig, 1948.
- Merx, Adalbert. *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*. Heidelberg, 1893.
- Meyerovitch, Eva. *Mystique et poésie en Islam, Djalal-ud Din Rumi et l'ordre des dervishes tourneurs*. Paris, 1972.
- Mez, Adam. *Die Renaissance des Islam*. Heidelberg, 1922. Translated by S. Khuda Bakhsh and David Samuel Margoliouth. Patna, 1937. [Рус. перев.: Адам Мей. *Мусульманский ренессанс*. Перевод Д. Е. Бертельса. М., «Наука», Главная редакция восточной литературы. 1966; 2-е изд. 1973].
- Michon, Jean-Louis. *Le Soufi Marocain Ahmad ibn Ajiba et son mi'raj*. Paris, 1973.
- Miller, W. McE. "Shi'ah Mysticism: The Sufis of Gunabad." *Moslem World* 13 (1923).
- Mir Valiuddin. *Love of God*. Hyderabad, Deccan, 1968.
- Miyen Shah 'Inat jo kalam. Edited by Dr. Nabi Bakhsh Baloch. Hyderabad, Sind, 1963. In Sindhi.
- Moayyad, Heshmat. *Die Maqamat des Gaznawi, eine legendäre Vita Ahmad-i Ğams, genannt Zandapil, 1049–1141*. Frankfurt, 1958.
- Mohaghegh, Mehdi, and Landolt, Hermann, eds. *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*. Tehran, 1971.
- Mohan Singh (Diwana).
1. *An Introduction to Panjabi Literature*. Amritsar, 1951.
 2. *Sikh Mysticism*. Amritsar, India, 1964. Translated into German as *Mystik und Yoga der Sikh-Meister*. Zürich, 1967.

Molé, Marijan.

1. "Autour du Daré Mansur: l'apprentissage mystique de Baha' ad-Din Naqshband." *Revue des études islamiques* 27 (1959).
2. "La Danse extatique en Islam." *Sources orientales* 6 (1963).
3. "Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme." *Revue des études islamiques*, 1961.
4. *Les mystiques musulmans*. Paris, 1963.
5. "Professions de foi de deux Kubrawis." *Bulletin de l'Institut Français de Damas* 17 (1961–1963).
6. "Un traité de 'Ala-ad-dawla Simnani sur 'Ali ibn Abi Talib." *Bulletin de l'Institut Français de Damas* 16 (1958–1960).
7. Ed. Aziz an-Nasafi, *Le livre de l'homme parfait*. Paris et Tehran, 1962.

Moreno, Martino Mario. *Antologia della Mistica Arabo-Persiana*. Bari, 1951.

Muhasibi, al-Harith al-.

1. *Kitab ar-ri'aya li-huquq Allah*. Edited by Margaret Smith. Gibb Memorial Series, n.s. 15. London, 1940. In Arabic.
2. "Kitab as-sabr wa'r-rida." Edited by Otto Spies. *Islamica* 6 (1932).
3. *Kitab at-tawabhum*. Edited by A. J. Arberry. Cairo, 1937. In Arabic.
4. *Kitab bad' man anaba ila'llahi ta'ala, Die Schrift des Harit al-Muhasibi über den Anfang der Umkehr zu Gott*. Edited and translated by Hellmut Ritter. Glückstadt, 1935.

Mujeeb, Mohammed. *The Indian Muslims*. Montreal and London, 1969.

Munawi, 'Abdur Ra'uf al-. *Al-kawakib ad-durriyya*. Cairo, 1938. In Arabic.

Nabahani, Yusuf b. Isma'il an-. *Jami' karamat al-auliya'*. Bulaq, Egypt, 1329 h./1911. In Arabic.

Nadim, an-. *The Fihrist of an-Nadim*. Edited and translated by Bayard Dodge. 2 vols. New York, 1970.

Nadwi, Maulana 'Abdas Salam. *Shi'r al-Hind*. Azamgarh, ca. 1936. In Urdu.

Nagel, Tilman. *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der risalat iftitah ad-da'wa*. Bonn, 1972.

Nasr, Seyyed H.

1. *Ideals and Realities of Islam*. London, 1966.
2. *Sufi Essays*. London, 1972.
3. *Three Muslim Sages*. Cambridge, Mass., 1963.

Nicholson, Reynold A.

1. "An Early Arabic Version of the *Mi'raj* of Abu Yazid al-Bistami." *Islamica* 2 (1925).
2. "The Goal of Muhammadan Mysticism." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1913.
3. "A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906.
4. *The Idea of Personality in Sufism*. Cambridge, 1923.

5. "The Lives of 'Umar Ibnu'l-Farid and Muhiyyu'ddin Ibnu'l-'Arabi." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906.
 6. *The Mystics of Islam*. 1914. Reprint. Chester Springs, Pa., 1962.
 7. *A Persian Forerunner of Dante*. Towyn-on-Sea, 1944.
 8. *Rumi: Poet and Mystic*. London, 1950.
 9. *Studies in Islamic Mysticism*. 1921. Reprint. Cambridge, 1967.
 10. *Tales of Mystic Meaning*. London, 1931.
 11. Ed. and trans. *Selected Poems from the "Diwan-i Shams-i Tabriz"*. 1898. Reprint. Cambridge, 1961.
- Nieuwenhuijze, C.A. O. van. *Samsu'l Din van Pasai, Bijdrage tot de kennis der Sumatraansche mystiek*. Leiden, 1945.
- Niffari, Muhammad ibn 'Abdi'l-Jabbar an-. *The Mawaqif and Mukhatabat of Muhammad ibn Abdi'l-Jabbar al-Niffari, with other fragments*. Edited and translated by A.J. Arberry. Gibb Memorial Series, n.s. 9. London, 1935. In Arabic.
- Niyazi Misri. *Divan*. Istanbul, 1955. In Turkish.
- Nizami, Khaliq Ahmad.
1. *The Life and Times of Shaikh Farid Ganj-i Shakar*. Aligarh, 1955.
 2. "Malfuzat ki tarikhi ahammiyat." In *Arshi Presentation Volume*. Edited by Malik Ram. Delhi, 1961. In Urdu.
 3. "Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics." *Islamic Culture* 39 (1965).
 4. *Shah Waliullah ke siyasi maktubat*. Aligarh, 1950. In Urdu.
 5. "Some Aspects of Khanqah Life in Medieval India." *Studia Islamica* 8 (1957).
 6. *Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century*. Bombay, 1961.
 7. *Ta'rikh-e masha'ikh-i Chisht*. Delhi, 1953. In Urdu.
- Nwiya, Paul, S. J.
1. *Exegèse coranique et langage mystique*. Beirut, 1970.
 2. *Ibn Abbad de Ronda*. Beirut, 1961.
 3. *Ibn Ata' Allah et la naissance de la confrérie sadilite*. Beirut, 1972.
 4. *Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans: Šāḡiq al-Balḡi, Ibn Ata, Niffari*. Beirut, 1973.
 5. Ed. *Ar-rasa'il as-sugra: Lettres de direction spirituelle*, by Ibn 'Abbad ar-Rundi. Beirut, 1957. In Arabic.
- Nyberg, Hendrik Samuel. *Kleinere Schriften des Ibn Arabi*. Leiden, 1919.
- Obermann, Julius. *Der religiöse und philosophische Subjektivismus Gazzalis*. Leipzig, 1921.
- Önder, Mehmet.
1. *Mevlâna*. Ankara, 1971. In Turkish.
 2. *Mevlâna bibliografyası: I. Basmalar (Kitap-makale)*. 2. *Yazmalar*. Ankara, 1973–1974. In Turkish.

3. *Mevlâna Şehri Konya*. Konya, 1962. In Turkish.
 4. *Mevlâna Şiirleri Antolojisi*. 2d ed. Konya, 1958. In Turkish.
- Padwick, Constance E. *Muslim Devotions*. London, 1960.
- Palacios, M. Asín.
1. *Algazel, Dogmatica, Moral y Ascetica*. Zaragoza, 1901.
 2. *La Espiritualidad de Algazel y su sentido Cristiano*. 4 vols. Madrid and Granada, 1934–1941.
 3. *El Islam cristianizado. Estudio de "Sufismo" a trave de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid, 1931.
 4. "Sadilies y alimbrados." *Al-Andalus* 9 (1944), 16 (1951).
- Palmer, E. H. *Oriental Mysticism: A Treatise on the Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians*. 1867. Reprint. London, 1969.
- Parsram, Jethmal. *Sufis of Sind*. Madras, 1924.
- Pedersen, Johannes. *Muhammedansk mystik*. Copenhagen, 1923.
- Pir Sultan Abdal*. Varlık Klasikleri, no. 13. Istanbul, 1953.
- Profitlich, Manfred. *Die Terminologie Ibn Arabis in "Kitab wasa'il as-sa'il" des Ibn Saudakin*. Freiburg, 1973.
- Qani', Mir 'Ali Shir.
1. *Makliname*. Edited by Sayyid Hussamuddin Rashdi. Hyderabad, 1967. In Persian and Sindhi.
 2. *Maqalat ash-shu'ara'*. Edited by Sayyid Hussamuddin Rashdi. Karachi, 1956. In Persian.
 3. *Tuhfat al-kiram*. Hyderabad, Sind, 1957. Sindhi translation of the Persian original.
- Qanungo, Kalika-Ranjan. *Dara Shukoh*. Calcutta, 1935.
- Qasim, 'Abdu'l-Hakim. *Ayyam al-insan as-sab'a*. Cairo, 1971. In Arabic.
- Qasimi, Ghulam Mustafa. "Hashimiya Library." In *Mihran ja Moti*. Karachi, 1959. In Sindhi.
- Quddusi, I'jazul Haqq.
1. *Abdul Quddus Gangohi*. Karachi, 1961. In Urdu.
 2. *Tadhkira-yi sufiya-yi Bengal*. Lahore, 1965. In Urdu.
 3. *Tadhkira-yi sufiya-yi Panjab*. Karachi, 1962. In Urdu.
 4. *Tadhkira-yi sufiya-yi Sarhad*. Lahore, 1966. In Urdu.
 5. *Tadhkira-yi sufiya-yi Sind*. Karachi, 1959. In Urdu.
- Qureshi, Ishtiaq Husain. *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent*. The Hague, 1962.
- Qushayri, Abu'l-Qasim al-.
1. *Ar-rasa'il al-qushayriyya*. Edited and translated by F.M. Hasan. Karachi, 1964. In Urdu.
 2. *Ar-risala fi 'ilm at-tasawwuf*. Cairo, 1330 h./1912. In Arabic.
 3. *Kitab al-mi'raj*. Edited by A.H. Abdel Kader. Cairo, 1964. In Arabic.

Rahim, Abdar. "Two Saints in Bengal: Shaikh Jalal ad-Din Tabrezi and Shah Jalal." *Journal of the Pakistan Historical Society* 7 (1960).

Rahman, Fazlur.

1. "Dream, Imagination, and 'alam al-mithal." *Islamic Studies* 3–4 (1964–1965). Also in *The Dream and Human Societies*, edited by Gustave E. von Grunebaum and Roger Caillois. Berkeley, 1966.

2. *Islam*. London, 1966.

Ramakrishna, Lajwanti. *Panjabī Sufi Poets*. London and Calcutta, 1938.

Rasheed, Ghulam Dastagir. "The Development of Na'tia Poetry in Persian Literature." *Islamic Culture*, 1965.

Raverty, H. G. *Selections from the Poetry of the Afghans*. London, 1862.

Redhouse, James W., trans. *The Mesnevi (usually known as the Mesneviyi sherif, or holy Mesnevi) of Mevlana (our lord) Jelal'u'd-Din Muhammad, er-Rumi. Book the First*. London, 1881.

Regnier, Yves. *Le "divan" de Yunus Emre*. Paris, 1963.

Reinert, Benedikt. *Die Lehre vom tawakkul in der älteren Sufik*. Berlin, 1968.

Rice, Cyprian, O. P. *The Persian Sufis*. 2d ed. London, 1969.

Richter, Gustav. *Dschelaladdin Rumi. Eine Stildeutung in drei Vorträgen*. Breslau, 1932.

Ritter, Hellmut.

1. "Die Anfänge der Hurufisekte." *Oriens* 7 (1954).
2. "Die Aussprüche des Bayezid Bistami." In *Westöstliche Abhandlungen, Festschrift für Rudolf Tschudi*, edited by Fritz Meier. Wiesbaden, 1954.
3. "Al-Biruni's Übersetzung des Yoga-Sutra des Patanjali." *Oriens* 9 (1936).
4. "Hasan al-Basri, Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit." *Der Islam* 21 (1933).
5. *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Fariduddin Attars*. Leiden, 1933.
6. "Die Mevlānafeier in Konya vom 11–17. Dezember 1960." *Oriens* 15 (1962).
7. "Muslim Mystics' Strife with God." *Oriens* 3 (1952).
8. "Neue Literatur über Maulana Ġalaluddin Rumi und seinen Orden." *Oriens* 13–14 (1960–1961).
9. "Philologika X." *Der Islam* 25 (1936).
10. "Philologika XIV–XVI." *Oriens* 11–14 (1961).
11. "Philologika VIII: Ansari Herewi. — Sena'i Gaznewi." *Der Islam* 22 (1934).
12. "Philologika VII: Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe." *Der Islam* 21 (1933).
13. "Philologika XI: Maulana Ġalaluddin Rumi und sein Kreis." *Der Islam* 26 (1937).
14. "Philologika IX: Die vier Suhrawardi." *Der Islam* 24–25 (1935–1936).
15. "Das Proömium des Matnawi-i Maulawi." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93 (1932).

16. "Der Reigen der 'Tanzenden Derwische'." *Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft* 1 (1933).
17. Trans. *Das Elixier der Glückseligkeit, aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen*. Jena, 1923; Cologne, 1979. Translation of al-Ghazzali's *Kimiya as-sa'ada*. [Русск. перев. см.: Абу-Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья»). Часть 1: 'Унваны 1–4. Рукн 1. перевод с персидского, введение, комментарий и указатели А. А. Хисматуллина. СПб, «Петербургское востоковедение», 2002].
- Rizvi, Syed Athar Abbas. "The Rawshaniyya Movement." *Abr Nahrain* 6 (1963–1966), 7 (1967–1968).
- Rosen, Georg. *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlana Dschalal ad-Din Rumi*. Munich, 1913.
- Rückert, Friedrich. *Dschelaladdin, Ghaselen*. N.p., 1819.
- Rumi, Maulana Jalaluddin.
 1. *Diwan-i kabir ya Kulliyat-i Shams*. Edited by Badi'uz-Zaman Furuzanfar. 10 vols. Tehran, 1336 sh./1937. In Persian.
 2. *Fihi ma fihi*. Edited by 'Abdul Majid Daryabadi. Azamgarh, 1928. Edited by Badi'uz-Zaman Furuzanfar. Tehran, 1338 sh./1959. Translated into Turkish from the Persian original by Meliha Tarikâhya. Ankara, 1954 [см. также Arberry 10, 1961].
 3. *Mathnawi-i ma'nawi*. Edited and translated by Reynold A. Nicholson. 8 vols. Gibb Memorial Series, n. s. 4. London, 1925–1940. [Русск. перев. см.: Маснави-йи ма'нави. «Поэма о скрытом смысле», Дафтары 1–5, Санкт-Петербург. Петербургское востоковедение, 2007–2011. Дафтар 6 готовятся к изданию.
 4. *Mevlâna'nin Mektuplari*. Translated by Abdalbâki Gölpınarlı. Istanbul, 1964. In Turkish.
 5. *Ruba'iyat*. Ms. Istanbul Esat Efendi 2693. In Persian.
- Рупка, Jan. *History of Iranian Literature*. Dordrecht, 1968. [Русск. перев.: Рипка, Ян. история персидской и таджикской литературы. Под редакцией Яна Рипки. Пер. с чешского. М., Издательство «Прогресс». 1970].
- Sachal Sarmast.
 1. *Diwan-i Ashikar*. Edited by Makhdum Amir Ahmad. Lahore, 1957. In Persian.
 2. *Risalo Sindhi*. Edited by Othman Ali Ansari. Karachi, 1958. In Sindhi.
 3. *Siraiiki kalam*. Edited by Maulwi Hakim M. Sadiq Ranipuri. Karachi, 1959. In Siraiki.
- Sadarangani, H. I. *Persian Poets of Sind*. Karachi, 1956.
- Sana'i, Abu'l-Majd Majdud.
 1. *Diwan*. Edited by Mudarris Razawi. Tehran, 1341 sh./1962. In Persian.
 2. *The First Book of the Hadiqatu'l-Haqiqat or the Enclosed Garden of the Truth of the Hakim Sana'i of Ghazna*. Edited and translated by Major J. Stephenson, 1908. Reprint. New York, 1971.

3. *Hadiqat al-baqiqat wa shari'at at-tariqat*. Edited by Mudarris Razawi. Tehran, 1329 sh./1950. In Persian.
 4. *Mathnawiha*. Edited by Mudarris Razawi. Tehran, 1348 sh./1969. Includes *Sana'i'abad*. In Persian.
- Sarraaj, Abu Nasr as-. *Kitab al-luma' fi't-tasawwuf*. Edited by Reynold A. Nicholson. Gibb Memorial Series, no. 22. Leiden and London, 1914. In Arabic.
- Schaeder, Hans Heinrich.
1. *Goethes Erlebnis des Ostens*. Leipzig, 1938.
 2. "Hasan al-Basri." *Der Islam* 13 (1923).
 3. "Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79 (1923).
 4. "Die persische Vorlage von Goethes Seliger Sehnsucht." *Festschrift E. Spranger*. Berlin, 1942.
 5. "Zur Deutung der islamischen Mystik." *Orientalische Literaturzeitung* 30 (1935).
- Schaya, Léon. *La doctrine soufique de l'unité*. Paris, 1962.
- Schimmel, Annemarie.
1. "The Activities of the Sindhi Adabi Board." *Die Welt des Islams*, n.s. 4, nos. 3–4 (1961).
 2. *Aus dem goldenen Becher. Türkische Poesie vom 13. bis 20. Jahrhundert*. Istanbul, 1973.
 3. *Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis*. Walldorf, 1949.
 4. "Drei türkische Mystiker: Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal." *Mitteilungen der Deutsch-Türkischen Gesellschaft*, no. 48 (1962).
 5. *Dschelaladdin Rumi, Aus dem Diwan*. Stuttgart, 1964.
 6. *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Leiden, 1963 [Reprint 1989, 2000 by Iqbal Academy, Pakistan, Lahore].
 7. "Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbal's Werk." *Kairos*, no. 2 (1963).
 8. "Das Gelübde im türkischen Volksglauben." *Die Welt des Orients*, n.s. 6, nos. 1–2.
 9. *Al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe*. Cologne, 1969.
 10. "Ibn Khafif, an Early Representative of Sufism." *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1959.
 11. "The Idea of Prayer in the Thought of Iqbal." *Moslem World* 48, no.3 (1958).
 12. "The Influence of Sufism on Indo-Muslim Poetry." In *Anagogic Qualities of Literature*, edited by Joseph P. Strelka. University Park, Pa., 1971.
 13. *Islamic Calligraphy*. Leiden, 1970.
 14. "Islamic Literatures of India." In *History of Indian Literature*, edited by Jan Gonda. Wiesbaden, 1973.
 15. "The Martyr-Mystik Hallaj in Sindhi Folk-Poetry." *Numen* 9, no. 3 (1962).
 16. "Maulana Rumi's Story on Prayer." In *Yadname Jan Rypka*. Edited by Jiří Bečka. Prague, 1967.

17. *Mevlâna Celâlettin Rumi'nin şark ve garpta tesileri*. Ankara, 1963. In Turkish.
18. "Mir Dard's Gedanken über das Verhältnis von Mystik und Wort." In *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-Jahrfeier Irans*, edited by Wilhelm Eilers. Stuttgart, 1971.
19. "Neue Veröffentlichungen zur Volkskunde von Sind." *Die Welt des Islams*, n.s. 9, nos. 1–4 (1964).
20. "Nur ein störrisches Pferd." In *Ex orbe Religionum, Festschrift Geo Widengren*. Leiden, 1972.
21. "The Orient and Early Development of Sufism." *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1958.
22. "The Place of the Prophet in Iqbal's Thought." *Islamic Studies* 1, no. 4 (1962).
23. "Poetry and Calligraphy." *Pakistan Quarterly* 17, no. 1 (1969).
24. Raymundus Lullus und seine Auseinandersetzung mit dem Islam." *Eine Heilige Kirche* 1 (1953–1954).
25. "Der Regen als Symbol in der Religionsgeschichte." In *Religion und Religionen: Festschrift Gustav Mensching*. Bonn, 1966.
26. "Rose und Nachtigall." *Numen* 5, no. 2 (1958).
27. "The Ruby of the Heart." In *Zakir Husain Presentation Volume*, edited by Malik Ram. New Delhi, 1968.
28. "Rumi's Influence on Muslim Literature." In *Güldeste*. Konya, 1971.
29. "Samiha Ayverdi, eine Istanbuler Schriftstellerin." In *Festschrift Otto Spies*, edited by Wilhelm Hoenerbach. Wiesbaden, 1967.
30. "Schah Abdul Latif." *Kairos*, nos. 3–4 (1961).
31. "Schriftsymbolik im Islam." In *Festschrift Ernst Kühnel*, edited by Richard Ettinghausen. Berlin, 1959.
32. "Shah 'Abdul Latif's Beschreibung des wahren Sufi." In *Festschrift für Fritz Meier*, edited by Richard Gramlich. Wiesbaden, 1974.
33. "Shah 'Inayat of Jhok: A Sindhi Mystic of the Early 18th Century." In *Liber Amicorum in Honour of C.J. Bleeker*. Leiden, 1969.
34. "A Sincere Muhammadan's Way to Salvation." In *Memorial Volume S.F. G. Brandon*, edited by Eric J. Sharpe and John R. Hinnels. Manchester, 1973.
35. "Sindhi Literature." In *History of Indian Literature*, edited by Jan Gonda. Wiesbaden, 1974.
36. "Some Aspects of Mystical Prayer in Islam." *Die Welt des Islams*, n.s. 2, no. 2 (1952).
37. "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mamluk Period." *Islamic Studies* 4, no. 4 (1965).
38. "Studien zum Begriff der mystischen Liebe im Islam." Dr. sc. rel. dissertation, University of Marburg, 1954.
39. "Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Ägypten." In *Festschrift für W. Caskel*, edited by Erich Gräf. Leiden, 1968.
40. "The Symbolical Language of Maulana Jalal al-Din Rumi." *Studies in Islam* 1 (1964).

41. "Translations and Commentaries of the Quran in the Sindhi Language." *Oriens* 15 (1963).
 42. "The Veneration of the Prophet Muhammad, as Reflected in Sindhi Poetry." In *The Saviour God*, edited by Samuel G. F. Brandon. Manchester, 1963.
 43. "Yunus Emre." *Numen* 8, no. 1 (1961).
 44. "Zu einigen Versen Dschelaladdin Rumis." *Anatolica* 1 (1967).
 45. "Zur Biographie des Abu 'Abdallah ibn Chafif as-Sirazi." *Die Welt des Orients*, 1955.
 46. "Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam." *Die Welt des Orients*, 1952.
- Scholem, Gershom. "Die krypto-jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei." *Numen* 7, no. 1 (1960).
- Schrieke, Bernhard. "Die Himmelsreise Muhammads." *Der Islam* 6 (1961).
- Schroeder, Eric. *Muhammad's People*. Portland, Maine, 1955.
- Schuon, Frithjof.
1. *Dimensions of Islam*. Translated by Peter N. Townsend. London, 1970.
 2. *Understanding Islam*. Translated by D. M. Matheson. 3d ed. London, 1972.
- Seale, Morris S. "The Ethics of Malamatiya Sufism and the Sermon of the Mount." *Moslem World* 58, no. 1 (1958).
- Shabistari, Mahmud.
1. *The Dialogue of the Gulshan-i Raz*. London, 1887.
 2. *Gulshan-i raz: The Rose-Garden of Mysteries*. Edited and translated by Edward Henry Whinfield. London, 1880.
 3. *The Secret Garden*. Translated by Juraj Paska. New York and London, 1969.
- Shah 'Abdul Latif. *Risalo*. Edited by Kalyan B. Adwani. Bombay, 1958. In Sindhi.
- Sha'rani, 'Abdul Wahhab ash-.
1. *Bayan al-asrar*. Istanbul, Aya Sofya 248. In Arabic.
 2. *Lawaqih al-anwar al-qudsiyya*. Cairo, 1311 h./1893–1894. In Arabic.
 3. *Risala fi talqin adh-dhikr*. Istanbul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 3531. In Arabic.
- Sharib, Zahur U. *The Life and Teachings of Khawaja Moinud-din Hasan Chishti*. Ajmer, 1959.
- Shaybi, Kamil M. ash-. *As-sila bayn at-tasawwuf wa't-tashayyu'*. Cairo, ca. 1967. In Arabic.
- Shehadi, Fadlou. *Ghazali's Unique Unknowable God*. Leiden, 1964.
- Shibli, Abu Bakr. *Diwan*. Edited by Kamil M. ash-Shaybi. Cairo, 1967. In Arabic.
- Sipahsalar, Faridun Ahmad. *Risala dar ahwal-i Maulana Jalaluddin Rumi*. Edited by Sa'id Nafisi. Tehran, 1325 sh./1946. In Persian.
- Smith, Margaret.
1. *An Early Mystic of Baghdad*. London, 1935.
 2. "Al-Ghazzali, ar-risala al-laduniyya." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1938.
 3. *Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge, 1928.

4. *Readings from the Mystics of Islam*. London, 1950.
 5. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London, 1931.
 6. *The Sufi Path of Love*. London, 1954.
- Smith, W. Cantwell. "The Crystallization of Religious Communities in Mughal India." In *Yadname-ye Iran-e Minorsky*. Tehran, 1969.
- Sohbet Dergisi*. Istanbul, 1952–1953. In Turkish.
- Sorley, Herbert Tower. *Shah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life, and Times*. 1940. Reprint. Oxford, 1966.
- Spies, Gertrud. *Mahmud von Ghazna bei Farid ud'din Attar*. Basel, 1959.
- Spies, Otto. "Drei biographische Werke über Sufis." *Le monde oriental*, 1930.
- Storey, C. A. *Persian Literature*. Vol. 1. London, 1953.
- Subhan, John A. *Sufism: Its Saints and Shrines*. 2d ed. Lucknow, 1960.
- Subki, Tajuddin as-. *Tabaqat ash-shafi'iyya al-kubra*. Cairo, 1324 h./1906–1907. In Arabic.
- Suhrawardi, Shihabuddin 'Umar as-.
 1. *Awarif al-ma'arif*. Bulaq, Egypt, 1289 h./1872–1873. At the margin of Ghazzali's *Ihya'*. In Arabic.
 2. *The "Awarif ul-Ma'arif" written in the thirteenth century by Shaikh Shahabud-d-Din Umar bin Muhammad-i Sahrwardi*. Translated by H. Wilberforce Clarke. 1891. Reprint. New York, 1970.
- Suhrawardi Maqtul.
 1. "Le bruissement de l'aile de Gabriel." Edited and translated by Henry Corbin and Paul Kraus. *Journal asiatique*, July 1935.
 2. *Oeuvres en Persan*. Edited by Henry Corbin. Paris, 1970. In Persian.
 3. *Opera metaphysica et mystica*. Edited by Henry Corbin. Vol. 1. Istanbul, 1945. Vol. 2. Tehran and Paris, 1952. In Arabic.
- Sulami, 'Abdu'r Rahman as-.
 1. *Kitab adab as-suhba*. Edited by Meir J. Kister. Jerusalem, 1954. In Arabic.
 2. *Kitab al-arba'in*. Hyderabad, Deccan, 1950. In Arabic.
 3. *Kitab tabaqat as-Sufiyya*. Edited by Nuraddin Shariba. Cairo, 1953. Edited by Johannes Pedersen. Leiden, 1960. In Arabic.
- Süleyman Çelebi.
 1. *The Mevlidi Sherif by Suleyman Chelebi*. Translated by F. Lyman MacCallum. London, 1943.
 2. *Mevlûd-i şerif*. Istanbul, n.d. In Turkish.
- Sultan Bahoo. *Abyat*. Translated by Maqbool Elahi. Lahore, 1967.
- Şuşut, Hasan Lutfi.
 1. *Fakir sözleri*. Istanbul, 1958. In Turkish.
 2. *İslam tasavvufunda Hâcegân Hanedanı*. Istanbul, 1958. In Turkish.
- Swartz, Merlin S. *Ibn al-Jawzi's "kitab al-qussas wa'l-mudhakkirin"*. Beirut, 1971. In Arabic.

Taeschner, Franz.

1. "Das futuwa-Rittertum des islamischen Mittelalters." In *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde*, edited by Richard Hartmann and H. Scheel. Leipzig, 1944.

2. "As-Sulamis *kitab al-futuwwa*." In *Festschrift J. Pedersen*. Copenhagen, 1953.

Tahir, Hamza. "At-tasawwuf as-sha'bi fi'l-adab at-turki." *Majalla Kulliyat al-adab* 12, no. 2 (1950). In Arabic.

Teufel, Johann Karl. *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs Ali-i Hamadani*. Leiden, 1962.

Tholuck, Friedrich August Deofidus.

1. *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik*. Berlin, 1825.

2. *Sufismus sive theosophia persarum pantheistica*. Berlin, 1821.

Tikku, Girhardi L. *Persian Poetry in Kashmir, 1339–1846: An Introduction*. Berkeley, 1971.

Tilmidh, Husayn. *Mir'at al-mathnawi*. Hyderabad, Deccan, 1352 h./1933–1934. In Persian.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971. [Русск. перев. см.: Дж. С. Тримингем. Суфийские ордены в исламе. Перевод с английского под редакцией и с предисловием О. Ф. Акимускина. М. «Наука», Главная редакция восточной литературы. 1989].

Trumpf, Ernst.

1. "Einige Bemerkungen zum Sufismus." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 16 (1862).

2. "Sorathi. Ein Sindhi-Gedicht aus dem großen Divan des Sayyid 'Abd-ul-Latif." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 17 (1863).

Tunc, Cihad. "Sahl ibn 'Abdullah at-Tustari und die Salimiya." Ph.D. dissertation, University of Bonn, 1970.

Umaruddin, Muhammad. *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*. Aligarh, 1951.

Underhill, Evelyn. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. 1911. Paperback. New York, 1956.

'Urfi Shirazi, Muhammad. *Kulliyat*. Edited by 'Ali Jawahiri. Tehran, 1336 sh./1957. In Persian.

Usborne, Charles Frederick. *Hir Ranjha*. Edited by Mumtaz Hasan. Karachi, 1966.

Uzluğ, Şehabettin. *Mevlevilikte Resim, Resimde Mevleviler*. Ankara, 1957. In Turkish.

Vacca, Virginia.

1. "Aspetti politici e sociali dei 'sufi' musulmani." *Oriente moderne* 35, no. 1 (1955).

2. *Vite e detti di Santi Musulmani*. Torino, n.d.

Validuddin, Syed. *Indisch-Moslemische Werterlebnisse*. Leipzig, 1937.

Vaudeville, Charlotte. *Kabir Granthvali*. (Doha). Pondicherry, 1957.

Vryonis, Speros, Jr. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. Berkeley, 1971.

Waheed Mirza. *The Life and Works of Amir Khusru*. 3d ed. Lahore, 1962.

Walad, Sultan.

1. *Divan-i Sultan Veled*. Edited by F. Nafiz Uzluk. Istanbul, 1941. In Persian.
2. *Divan-i Turki*. Edited by Kilisli Muallim Rif'at. Istanbul, 1341 h./1922–1923. In Turkish.
3. *Waladname*. Edited by Jalal Huma'i. Tehran, 1315 sh./1936. In Persian.

Waliullah, Sah.

1. *Hujjat Allah al-baligha*. Cairo, ca. 1955. In Arabic.
2. *Lamahat*. Edited by Ghulam Mustafa Qasimi. Hyderabad, Sind, ca. 1966. In Arabic.
3. *Sata'at*. Edited by Ghulam Mustafa Qasimi. Hyderabad, Sind, 1964. In Arabic.

Walsh, John R. "Yunus Emre: A Medieval Hymnodist." *Numen* 7, nos. 2–3 (1960).

Watt, W. Montgomery.

1. *The Faith and Practice of Al-Ghazali*. London, 1953.
2. *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*. Edinburgh, 1963.

Wehr, Hans. *Al-Ghazalis Buch vom Gottvertrauen*. Halle, 1940.

Wellecz, Emmy. *Akbar's Religious Thought as Reflected in Moghul Painting*. London, 1952.

Wensinck, Arend Jan.

1. *Abu'l-faraq Barhebraeus: The Book of the Dove*. Leiden, 1919.
2. *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Leiden, 1936–1971.
3. "Ghazali's Mishkat al-anwar." *Semitische Studien*. Leiden, 1941.
4. *La pensée de Ghazzali*. Paris, 1940.

Whinfield, E. H., trans. *"Masnavi-i Ma'navi": Spiritual Couplets*. London, 1887.

Widengren, Geo.

1. *The Ascension to Heaven and the Heavenly Book*. Uppsala, 1950.
2. "Harlekin und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze." *Orientalia Suecana* 2 (1953).
3. *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension*. Uppsala, 1955.

Wilms, Franz-Elmar, trans. *Al-Ghazalis Schrift wider die Gottheit Jesu*. Leiden, 1966.

Wilzer, Susanna. "Untersuchungen zu Gazzali's kitab al-tauba." *Der Islam* 32–33 (1955–1957).

Wüstenfeld, Ferdinand. "Die Çufiten in Süd-Arabien im XI. (XVII) Jahrhundert." *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 30, no. 1 (1883).

Yafi'i, 'Abdallah al-. *Raud ar-riyabin*. Cairo, 1332 h./1913–1914. In Arabic.

Yahya, Osman.

1. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi*. 2 vols. Damascus, 1964.

2. "Mission en Turquie: recherches sur les manuscrits du Soufisme." *Revue des études islamiques*, 1958.
 3. "L'oeuvre de Tirmidi, essai bibliographique." In *Mélanges Louis Massignon*. 3 vols. Damascus, 1956–1957.
- Yunus Emre.
1. *Divan*. Edited by Abdülbâki Gölpınarlı. Istanbul, 1943. In Turkish.
 2. *Risalat an-nushiyye ve Divan*. Edited by Abdülbâki Gölpınarlı. Istanbul, 1965. In Turkish.
- Zaehner, Robert C. *Hindu and Muslim Mysticism*. London, 1960.
- Zarrinkoob, A. H. "Persian Sufism in Its Historical Perspective." *Iranian Studies* 3, nos. 3–4 (1970).
- Ziadah, Nicolas A. *Sanusiyyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam*. Leiden, 1958.
- Zolondek, Leon, trans. *Book XX of al-Ghazali's "Ihya' 'ulum ad-Din"*. Leiden, 1963.

ДОПОЛНЕНИЕ К БИБЛИОГРАФИИ

Эта книга была впервые издана в 1975 г., но с тех пор появилось новых работ по различным аспектам суфизма, особенно посвященных Ибн Араби. Несколько расширенное немецкое издание данной книги — *Mystische Dimensionen des Islam* (Кёльн, 1986) — вышло в свет в собственном переводе А. Шиммель.

- Abdur Rahman at-tarjumana, 'A'isha, trans. *Self-Knowledge: Commentaries on Sufi Texts*. Tuscon, 1979.
- Addas, Claude. *Ibn Arabi ou La Quête du Soufre Rouge*. Paris, 1988.
- Algar, Hamid, trans. *The Path of God's Bondsmen from the Beginning to the Return*. Delmar, 1982. Translation of Najm Daya Razi's *Mirsad al-'ibad*.
- Andrae, Tor. *In the Garden of Myrtles*. Translated by Birgitta Sharpe. Albany, 1987.
- Ansari, 'Abdullah-Ibn 'Ata Allah. *Intimate Conversations*. Translated by Wheeler M. Thackston, Jr., and Victor Danner. New York, 1978.
- 'Attar, Fariduddin. *Musibatnama: Le Livre de l'Épreuve*. Translated by Isabelle de Gastines. Paris, 1981.
- Austin, R. W. G. *The Bezels of Wisdom*. New York, 1980.
- Awn, Peter J. *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*. Leiden, 1983.
- Baljon, J. M. S. *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi (1703–1762)*. Leiden, 1986.

- Bennigsen, Alexandre, and Lemerrier-Quelquejay, Chantal. *Le Soufi et le commissaire: Les confréries musulmanes en USSR*. Paris, 1986.
- Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Saḥl at-Tustarī* (D.283/896). Berlin and New York, 1980.
- Bruijn, J. T. P. de. *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Hakim Sana'i of Ghazna*. Leiden, 1984.
- Chittick, William.
- 1a. *The Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Ibn al-Arabi*. Albany, 1989.
 - 2a. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany, 1983. [На русском яз. Уильям К. Читтик. В поисках Скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми. Сост. и автор предисл. М. Т. Степанянц. М. «Ладомир», 1995].
- Chodkiewicz, Michel. *Le Sceau des Saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*. Paris, 1986.
- Corbin, Henry. *Die smaragdene Vision*. Munich, 1989. Translated into German by Annemarie Schimmel. Originally published as *L'Homme de Lumière*. [Русск. перев. см.: Анри Корбен. Световой человек в иранском суфизме, М. Фонд исследования исламской культуры. «Волшебная гора», 2009].
- Dahdal, Nasser Musa. "Al-Husayn ibn Mansur Al-Hallag: Vom Mißgeschick des 'einfachen Sufi' zum Mythos vom Märtyrer al-Hallag." D. D. dissertation, Erlangen University, 1983.
- Dailami, Abu'l-Hasan ad-. *Kitab al-alif al-ma'luf*. Translated by Jean Claude Vadet as *Le Traité d'amour d'al Daylami*. Geneva and Paris, 1980.
- Deladrière, Roger.
- 1a. *La Profession de Foi d'Ibn Arabi*. Paris, 1978.
 - 2a. Trans. *Junayd, Enseignement spirituel: Traités, lettres, oraisons et sentences*. Paris, 1983.
 - 3a. Trans. *Kalabadhi: Traité du Soufisme*. Paris, 1981.
- Eaton, Richard. *Sufis of Bijapur*. Princeton, 1978.
- Ernst, Carl. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany, 1985.
- Frank, Tamar. «'Tasawwuf is...' On the Type of Mystical Aphorism.» *Journal of the American Oriental Society*, 1984.
- Ghazzali, Abu Hamid al-. *Freedom and Fulfilment*. Boston, 1980. Translation of *al-Munqidh min ad-dalal* and other treatises by Richard McCarthy.
- Gramlich, Richard.
- 1a. *Die Wunder der Freunde Gottes*. Wiesbaden, 1987.
 - 2a. Trans. *Die Gaben der Erkenntnis des Šihabuddin 'Umar as-Suhrawardi*. Wiesbaden, 1979.
 - 3a. Trans. *Die Lehre von den Stufen der Gottesliebe, Die Bücher 31–36 [des Ihya' 'ulum ad-din] eingeleitet, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden, 1985.
- Güzel, Abdurrahman. *Kaygusuz Abdal*. Ankara, 1981.

Halman, Talat S.

1a *Mevlâna Celâlettin Rumi and the Whirling Dervishes*. Istanbul, 1983.

2a. Ed. *Yunus Emre, and His Mystical Poetry*. Bloomington, 1981.

Hussaini, Syed Shah Khusro. *Sayyid Muhammad al-Husayni Gisudaraz: On Sufizm*. Delhi, 1983.

Ibn 'Abbad of Ronda. *Letters on the Sufi Path*. Translated by John Renard. New York, 1986.

Ibn 'Arabi. *Journey to the Land of Power*. Translation of *Risalat al-anwar* by Rabia Terri Harris. New York, 1980.

'Iraqi, Fakhruddin. *Divine Flashes*. Translated by William C. Chittick and Peter L. Wilson. New York, 1982.

Isfarayini, Nuruddin. *Le Révélateur de Mystères: Traité de Soufisme*. Translated by Herman Landolt. Lagrasse, 1986.

Jackson, Paul. *The Way of a Sufi*. Delhi, 1984.

Jalbani, Ghulam Nabi, trans. *Sufism and the Islamic Tradition: The Lamahat and Sataat of Shah Waliullah*. London, 1980.

Jong, Fred de. *Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt: A Historical Study in Administrative Dimensions of Islamic Mysticism*. Leiden, 1978.

Kohlberg, Etan. "A Treatise on Sufism by Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979).

Lambrick, H. T. *The Terrorist*. London, 1972.

Lawrence, Bruce B. *Notes from a Distant Flute*. London and Tehran, 1978.

Lazarus-Yafeh, Hava. *Studies in al-Ghazali*. Jerusalem, 1975.

Lings, Martin.

1a. *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*. London, 1976.

2a. *What is Sufism?* London, 1983.

Maneri, Sharafuddin.

1a. *The Hundred Letters*. Translated by Paul Jackson. New York, 1980.

2a. *Khwan-i pur Ni'mat: A Table Laden with Good Things*. Translated by Paul Jackson. Delhi, 1986.

Mason, Herbert. *The Death of Hallaj*. Notre Dame, 1979.

Massignon, Louis. *La Passion d'al Hosayn ibn Mansour al-Hallaj*. 1922. 2d ed. 4 vols. Translated by Herbert Mason as *al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. Princeton, 1982.

Meier, Fritz.

1a. *Abu Sa'id-i Abu'l Hair: Wirklichkeit und Legende*. Tehran, Paris, and Leiden, 1976.

2a. "Tahir as-Sadafi's vergessene Schrift über westliche heilige des 6/12. Jahrhunderts." *Der Islam* 61, 1 (1984).

Milson, Menahem. *A Sufi Rule for Novices: Kitab adab al-muridin of Abu Najib al-Suhrawardi*. Cambridge, Mass., 1973.

Morris, James.

1a. "Ibn 'Arabi and His Interpreters." *Journal of the American Oriental Society* 106 (1985), 107 (1987).

2a. "The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabi and the Mi'raj." *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987), 108 (1988).

Nasafi, 'Aziz an-. *Le Livre de l'Homme Parfait*. Translated by Isabelle de Gastines. Paris, 1984.

Nurbakhsh, Javad. *Sufism*. Translated by William Chittick. New York, 1982. A long list of publications by Dr. Nurbakhsh, published in the Khanqah-i Nimatullahi (New York and London), содержит очень полезную информацию о суфийской терминологии, о проблемах истории и т.п. Многотомная суфийская энциклопедия сейчас переводится на английский язык. [Dr Javad Nurbakhsh. Sufi symbolism: The Nurbakhsh Encyclopedia of Sufi Terminology. Vol. I–XVI, London, 1994–2003].

Radtke, Bernd. *Al-Hakim at-Titmidi, ein islamischer Theosoph des 3/9. Jahrhunderts*. Freiburg, 1981.

Rizvi, Syed Athar Abbas Rizvi. *A History of Sufism in India*. 2 vols. Delhi, 1978.

Roy, Asim. *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*. Princeton, 1983.

Schimmel, Annemarie.

1a. *As through a Veil: Mystical Poetry in Islam*. New York, 1982.

2a. *Bedrängnisse sind Teppiche voller Gnaden* (Ibn 'Ata Allah's *Hikam*). Freiburg, 1987.

3a. *Calligraphy and Islamic Culture*. New York, 1984.

4a. Trans. *Denn Dein ist das Reich: Gebete aus dem Islam*. Freiburg, 1978.

5a. "Eros — Heavenly and Not So Heavenly — in Sufi Life and Thought." In Afaf L. S. Marsot, ed. *Society and the Sexes in Medieval Islam*. Malibu, 1979.

6a. *Gärten der Erkenntnis*. 1982. 2d ed. Cologne, 1984. A collection of translations of Sufi texts.

7a. "The Golden Chain of Sincere Muhammadans." In Bruce B. Lawrence, ed. *The Rose and the Rock*. Durham, N. C., 1979.

8a. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden, 1980.

9a. *Liebe zu dem Einen: Texte aus dem indischen Sufismus*. Zürich, 1987.

10a. "Mystical Poetry in Islam: The Case of Maulana Jalaladdin Rumi." *Religion and Literature* 20.1 (Spring 1988).

11a. *Pain and Grace: A Study of Two Eighteenth-Century Indo-Muslim Mystical Poets*. Leiden, 1976.

12a. "The Primordial Dot: Some Thoughts about Sufi Letter Mysticism." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987).

13a. "Secrecy in Sufism." In Kees W. Bolle, ed. *Secrecy in Religions*. Leiden, 1987.

14a. "A Spring Day in Konya according to Jalaluddin Rumi." In Peter J. Chelkowski, ed. *Rumi/Biruni: The Scholar and the Saint*. New York, 1975.

15a. *Stern und Blume: Die Bilderwelt der Persischen Poesie*. Wiesbaden, 1984.

16a. "The Sufis and the *shabada*." In Richard Hovanassian and Speros Vryonis, Jr., eds. *Islam's Understanding of Itself*. Malibu, 1983.

- 17a. *The Triumphal Sun: A study of the works of Jalaloddin Rumi*. 1978. 2d ed. London and the Hague, 1980. Translated into Persian by Hasan Lahuti as *Shukuh-i Shams*; introduction by Allama Ashtiyani. Tehran, 1988.
 - 18a. *Und Muhammad ist Sein Gesandter*. Cologne, 1981. English enlarged edition: *And Muhammad Is His Messenger*. Chapel Hill, 1985.
 - 19a. *Von Allem und vom Einen* (Rumi's *Fihī ma fihī*). Munich, 1988.
 - 20a. "Zur Verwendung des Halladsch-Motivs in der indo-persischen Poesie." In S. H. Nasr, ed. *Mélanges Henry Corbin*. Tehran, 1977.
- Schuon, Frithjof. *Le Soufisme, voile et quintessence*. Paris, 1980.
- Senay, Yola. *Schejch Nureddin Mehmed Cerrahi und sein Orden (1721–1925)*. Berlin, 1982.
- Shackle, Christopher. *Styles and Themes in the Siraiki Mystical Poetry of Sind*. Multan, ca. 1976.
- Shaibi, Kamil M. ash-. *Al-Hallaj maudu'an li'l-adab wa'l-funun al-'arabiyya wa'sh-sharqiyya*. Bagdad, 1977.
- Shushud, Hasan Lutfi. *The Masters of Wisdom of Central Asia*. Translated by M. Holland. London, 1983.
- Sükrü Efendi, Zakir. *Mecmu'-i takaya: Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Schejche*. Edited by Klaus Kreiser. Freiburg, 1980.
- Sulami, 'Abdur Rahman as-.
 1a. *Jawami' adab as-sufiyya: 'uyub an-nafs wa mudawatuba*. Edited by Etan Kohlberg. Jerusalem, 1976.
 2a. *Kitab al-futuwwa: The Book of Sufi Chivalry*. Translated by Tosum Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. London, 1983.
- Sultan, Walad. *Kitab al-ma'arif: Maître et disciple*. Translated by Eva de Vitray-Meyerovitch. Paris, 1982.
- Thackston, Wheeler M., Jr.
 1a. Trans. *The Stories of the Prophets (Kisa'i's qisas al-anbiya)*. Boston, 1980.
 2a. Trans. *Shihabuddin Suhrawardi: The Mystical and Visionary Treatises*. London, 1982.
- Weischer, Bernd Manuel, and Wilson, Peter L. *Heart's Witness: The Sufi Quatrains of Auhaduddin Kirmani*. London, 1978.

УКАЗАТЕЛЬ КОРАНИЧЕСКИХ ЦИТАЦИЙ

(К) по переводу Крачковского; если не указано – по переводу Османова, отдельно указаны переводы по Шарипову и Шариповой.

- | | | | |
|-------|--|-------|--|
| 1 | <i>Фатиха ал-Хамд</i> 160, 212 | 5:54 | «...любимыми Им и любящими Его... и не боящимися упреков укоряющих» (О); |
| 2:1 | Алиф-лам-мим 403 | | «... которых Он любит и которые любят Его» (К) 39, 53, 96, 146 |
| 2:28 | Институт Божественного наместничества 199 | 6:103 | «Ни один взор не постигает Его...» 39 |
| 2:31 | «И Аллах научил Адама всем именам...» 194 | 7:12 | «Я — лучше его...» 78 |
| 2:96 | Бесполезное знание 31 | 7:56 | «Воистину, милость Аллаха близка к творящим добро» 42 |
| 2:115 | «И куда бы вы ни повернулись» 39, 155, 368 | 7:57 | Дождевые тучи как знак милости 221 |
| 2:117 | «Стань!» — и Он стал» 413 | 7:142 | Сорок дней приготовлений Мусы 112 |
| 2:256 | <i>Айат курси</i> (стих «Трон») (К) 412 | 7:157 | «Неграмотный» Пророк 40, 222 |
| 3:33 | «Аллах возвысил над [всеми] обитателями миров Адама» 369 | 7:172 | «Не Господь ли Я ваш?», <i>аласту</i> 38, 171, 178, 295 |
| 3:41 | «Ты будешь говорить с людьми только при помощи знаков» 28 | 7:179 | «Они подобны скотам...» 148, 281 |
| 3:169 | «Не считай же покойниками...» 144 | 8:17 | «Не ты [о Мухаммад,] бросил...» 152 |
| 3:193 | Знамения «для обладающих разумом...» 198 | 10:62 | «...для друзей Аллаха нечего страшиться...» 205 |
| 4:80 | «Кто покорился Посланнику, тем самым покорится Аллаху» 226 | 12 | <i>Йусуф</i> 418 |
| 4:169 | Иисус «дух Его» (К) 370 | 12:45 | Толкование сна 370 |
| 5:3 | «Сегодня я завершил [ниспослание] вам вашей религии...» (О), (К) 370 | 12:53 | «...душа побуждает к злу...» (К) 121 |

- 13:28 «А разве не в поминании Аллаха находят утешение сердца?» 173
- 14:24 Слово Аллаха подобно «прекрасному дереву» 142
- 15:29 «...и вдохну в него от Моего духа...» 194, 370
- 17:1 «Слава Тому, кто перенес ночью своего раба» 40, 223
- 17:70 «Мы даровали почет сынам Адама...» 369
- 17:110 «...свою обрядовую молитву не произноси громко...» 173
- 18 *Пещера* 114, 196, 209
- 18:10 «...юноши укрылись в пещере...» 248
- 18:64 *‘Илм ладунни* 32
- 18:65 «Нам ведомо...» 199
- 18:109 «Если бы море стало чернилами...» 312, 398
- 19:3 «...когда он воззвал к своему Господу тайно...» 28
- 19:25 «...свежие финики...» 166
- 20 Та ха 404
- 20:11–21 Диалог Аллаха и Мусы 54
- 20:12 «Скинь же свою обувь...» 370
- 20:14 «Воистину, Я — Аллах...» 62
- 21:69 «О огонь! Будь прохладой и миром...» (К) 90, 369
- 21:107 «Мы направили тебя, [Мухаммад, посланником] только как милость к обитателям миров» 221
- 24:35 *Айат ан-нур* (айат «Свет») 105, 219
- 26:79 «...который дает мне пишу и утоляет жажду» 124
- 27:1 *Та-син* 404
- 27:34 «...цари, когда вторгаются в какую-либо страну...» 138
- 27:88 «И ты увидишь, что горы, которые ты считал непоколебимыми...» 187
- 33:41 «Поминайте Аллаха многократно...» 173
- 33:72 «Мы предложили залог небесам...» (К) 194, 373
- 35:15 «...а Аллах [ни в чем] не нуждается...» 129
- 37:107 «И искупили Мы его великою жертвой...» (К) 369
- 38:72 «...и вдохну в него Моего духа...» 194, 368
- 38:75 «...Я создал своими руками...» (К) 194, 370
- 39:10 «Воистину, терпеливым воздастся...» 132
- 39:22 «...чью грудь Он раскрыл для [принятия] ислама...» 197
- 40:60 «Взывайте ко Мне, и Я удовлетворю вашу мольбу» 162
- 41:53 «...Мы покажем им наши знамения по странам и в них самих...» (К) 194, 195, 305
- 49:7 «...Аллах поселил в нас любовь к вере...» 197
- 50:16 «Мы более близки к нему, чем яремная вена...» 39, 125, 141, 195, 378
- 51:20 «И на земле есть знамения для тех, кто стоек в вере...» 39
- 53 *Звезда* 224
- 53:9 «...на расстоянии двух луков...» (К) 224
- 53:11 «Сердце [ему] не солгало в том, что он видел...» (К) «Сердце его подтвердило то, что он видел...» 198
- 54:1 «...месяц раскололся» 221
- 55:20 «...но между ними Он воздвиг преграду...» 198
- 55:26–27 «Всякий, кто есть на ней, исчезнет, и остается лик твоего Господа...» (К) «Всякий живущий на земле — смертен. Вечен лишь лик Господа твоего...» 44, 372

- 56:78 «...и храним в Сокровенном писании» 354
- 56:95 «Это и есть несомненная истина!» 102
- 61:6 «...весть о посланнике, который явится после меня и имя которому — Ахмад» 227
- 62:5 «...подобны ослу, навьюченному книгами» 32, 148
- 68:1 «Нун. Клянусь каламом» 403
- 75:2 «...душой, [себя] упрекающей» 96, 121
- 78:40 «Лучше бы мне быть прахом!» 44, 372
- 79:24 «Я — ваш Господь всевышний» 77, 78
- 79:34 *Ат-таммат ал-кубра*, «величайшее бедствие» 256
- 79:40 «...кто удерживал себя от [пагубной] страсти», *нафс* 120–121
- 89:27–28 «О душа, обретшая покой! Вернись к Господу своему...» 121
- 91:1 «Клянусь солнцем...» 222
- 92:1 «Клянусь ночью...» 222
- 93:1 «Клянусь светлым утром...» 222
- 96:19 «...пади ниц и ищи приближения...» 160
- 102:7 «...увидите его воочию и доподлинно» 149
- 105 *Аллюзия* на Абраха, повелителя слона 122
- 112 Признание единства Божьего 183

УКАЗАТЕЛЬ ХАДИСОВ

Ссылки на АМ указывают на полный арабский текст хадиса в: Badi-uz-Zaman Furuzanfar. Ahadith-i Mathnawi, Tehran, 1334 sh/1955.

Хадисы

- | | |
|---|--|
| <p>Алая роза — часть Божественной славы 225</p> <p>Алая роза была создана из пота Мухаммада во время его ми'раджа 225</p> <p>Аллах и Его Посланник должны быть более любимы, чем кто бы то ни было 139</p> <p>Аллах имеет семьдесят тысяч завес из света и тьмы 105</p> <p>Аллах месил Адама сорок дней (АМ, 633) 30, 194</p> <p>Аллах не создал ничего, что Он любил бы больше, чем Мухаммада и его семью 81</p> <p>Аллах прекрасен и любит красоту (АМ, 106) 289</p> <p>Аллах сделал дорогими для меня благоговения и женщин (АМ, 128) 272, 420</p> <p>Аллах создал Адама по Своему подобию/в Его образе (АМ, 346) 194, 228, 405</p> <p>Больше всего бедствий выпадает на долю пророков (АМ, 136) 144</p> <p>Верующий — зеркало верующего (АМ, 104) 231</p> <p>Вода, зелень и красивое лицо 288</p> | <p>Гавриилу не следует немедленно отвечать на молитву (АМ, 730) 165</p> <p>Где ваш <i>ризк</i> (дневное пропитание)?/<i>Ризк</i> ищет человека (АМ, 538) 126–127</p> <p>Голод — пища Аллаха (АМ, 460) 124</p> <p>Господи, накорми меня на один день, а на другой оставь голодным 29</p> <p>Господь, Ты повелел мне быть благодарным (Молитва Моисея) 171</p> <p>Джинны подобны воинам (АМ, 132) 111</p> <p>Если бы было дозволено простира-
ться перед кем-нибудь, кроме Ал-
лаха 425</p> <p>Если бы вы знали то, что знаю я (АМ, 157) 42</p> <p>Если бы ты уповал на Бога так, как
должно... 126–127</p> <p>Знание (<i>'илм</i>) — величайшая заве-
са 148</p> <p>Истина в <i>вавах</i> 408</p> <p>Когда у человека нет шейха, его шей-
хом становится сатана (АМ, 73) 112</p> <p>Кто видел меня, видел Аллаха (АМ, 163) 226</p> <p>Кто любит и остается целомудренным
и умирает, умирает как мученик
[за веру] 146</p> |
|---|--|

- Кто поминает Господа среди пренебрегающих [своими религиозными обязанностями]... 175
- Люди спят, а когда умирают — просыпаются (АМ, 382) 375
- Меряй себя качествами Аллаха 21, 150
- Милость Аллаха превосходит Его гнев (АМ, 54) 136
- Мир — гниющий труп (АМ, 705) (АМ, 54) 118
- Мир подобен... крылышку мошки (АМ, 645) 118
- Мои глаза спят, но сердце бодрствует (АМ, 188) 41
- Мой шайтан стал мусульманином (АМ, 459) 122
- Молитва сидящего стоит вдвое меньше, чем молитва стоящего 157
- Не взывай к глухим... 182
- Несчетны хвалы, надлежащие Тебе (АМ, 3) 134
- Нищета — моя гордость (АМ, 54) 129, 417
- Нищета — чернота лица 132
- Остерегайтесь фираса [проницательности] верующих (АМ, 33) 210
- Первое, что сотворил Бог... (АМ, 342) 219
- Перо уже высохло (АМ, 97) 203, 401
- Познавший себя познал Господа своего (АМ, 529) / Тот, кто знает себя, знает Господа 195
- Предопределение — тайна Бога 202
- «Пусть поет тростниковая флейта...» аллюзия на: Верующий подобен флейте (АМ, 728) 124
- Рай лежит у ног матерей (АМ, 488) 419
- Раскаяние — дверь с Запада (АМ, 390) 119
- Религия состоит в давании хороших советов (АМ, 282) 109
- Ритуальная молитва — ключ от рая 156
- Ритуальная молитва — ми'радж 61, 222–224
- Сатана пребывает в крови детей Адама 199
- Сделай своими качествами качества Бога! 150
- Сердце верующего находится между двумя пальцами Милостивого (АМ, 13) 203, 402
- Сначала перевяжи колено своему верблюду... (АМ, 20) 129
- Твой злейший враг [*нафс*] между твоих ребер (АМ, 1) 121
- Твой свет затушил мое пламя (АМ, 134) 91, 220
- Тому, кто хочет сидеть с Богом, следует сидеть с суфиями (АМ, 635) 237
- Тот, кто радуется верующего, радуется меня 231
- Умри до того, как ты умрешь (АМ, 352) 82, 143, 316
- Человек пребывает с тем, кого он любит (АМ, 482) 149
- Чудеса — месячные мужчин 217
- Шариат — мои слова 108
- Шейх среди своих учеников подобен Пророку среди своего народа (АМ, 224) 110, 239
- Этот мир — посев для Другого мира (АМ, 338) 116
- Я видел Гавриила в виде Дахья ал-Калби 287
- Я видел Господа... в шапке набекрень 288
- Я видел своего Господа в самой прекрасной форме 288
- Я ишу в Тебе убежища от знания, в котором нет пользы 31
- Я не могу воздать тебе надлежащую хвалу (АМ, 3) 226

Я не могу счесть похвал Тебе (АМ, 3)
134, 169
Я провел время с Аллахом (АМ, 100)
223
Я уже был пророком, когда Адам пре-
бывал между водой и глиной
(АМ, 301) 219
Я чувствую дыхание Милостивого,
доносящееся из Йемена (АМ,
195) 42, 264

Хадисы *кудси*

Воистину, есть у Меня рабы... кото-
рые любят Меня 147
Воистину, мои святые находятся
под Моими сводами (АМ, 131)
208
Если бы тебя не было [*лаулака...*]
(АМ, 546) 219
Кого убивает любовь ко Мне —
для того Я сам буду выкупом
за кровь (АМ, 407) 144
Мудрость Моего сотворения тебя...
292
Ни в небесах, ни на земле Меня нет,
но я присутствую в сердце моего
верного раба 196

Я — Ахмад без буквы *мим* 227, 407
Я — сотоварищ тому, кто поминает
Меня 174
Я был сокрытым сокровищем... (АМ,
70) 147, 195, 269, 374
Я разделил *фатиху* между Собой
и моим слугой 160
Я с теми, чьи сердца разбиты ради
Меня (АМ, 466) 196

Хадис ан-навафил

Мой слуга не перестает приближать-
ся ко Мне, совершая деяния
благочестия... и когда Я люблю
раба, Я, Господь, становлюсь его
ухом, и он слышит мною. Я ста-
новлюсь его оком, и он зрит
мною... (АМ, 42) 141, 276

Шиитский хадис

Я точка под *ба* 407

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Bluthensammlung (Толук)

Libro della scala («Книга мираджа», Энрико Черулли)

Oupnek'at, id est secretum tegendum (Анкетиль-Дюперрон)

Ssufismus sive theosophia persarum (Толук)

А

- А (буква 'Алиф — символ единства Бога; связь с Ахмадом; «экватор» лица) 32, 222, 368, 378, 400, 404–406
- 'Абд (раб, слуга, человек как таковой) 254
- Абдал (сорок или семеро святых) 206, 207, 421, 424
- Абдалан-и Рум (группа средневековых дервишей) 330
- Абдуху («Его слуга» — пророк Мухаммад) 223
- 'Абид («верующий», низший уровень в иерархии групп бекташи) 335
- Абрар (семеро благочестивых) 206
- Адаб (этикет, правильное поведение) 104, 136, 233
- 'Адам («небытие», внутренняя бездна божественности) 317
- Адвайта (не-двойственность в философии индуизма) 20, 379
- Аист (лак-лак; благочестивая птица) 304, 413
- 'Айн (глаз, сущность; буква 'Айн соответствует 'Али) 400, 406, 409
- 'Айн ал-йакин (уверенное видение «сущности») 149, 150, 360
- 'Айн-и джам' («совершенный союз») 405
- 'Акл (разум, интеллект) 70, 198
- 'Алам ал-мисал (мир воображения, духовных ценностей или идей, которые должны реализоваться в этом мире) 199, 217, 270
- Аласт: «Не Господь ли Я ваш?» (Коран 7:172) 38, 178, 295
- Аласту, день 38, 178, 190
- 'Алим раббани (боговдохновенный учитель) 85
- Алин язысы («то, что написано на лбу», турецк.) 401
- Алиф-и сайкал (степень полированности стали) 407
- Алиф. См. А
- Аллаха атрибуты 39
- Аллаха имена 39, 150, 267, 270, 368, 398
- Ведущий 183, 273, 297
- Вездесущий 270
- Великое Имя 258
- Всезнающий 39
- Всемогущий 184
- Дарующий пропитание
- Дающий жизнь 57
- Добрый, Нежный 183

- Любящий, Возлюбленный 183
 Милосердный 39, 160, 183, 297
 Милостивый 39, 42, 160, 168, 183, 228, 410
 Мудрый 39
 Самый Хитрый 39
 Убивающий 57
 Хранящий 183
Аллаху акбар («Бог велик») 91, 158.
См. также Такбир
‘Ама (чистое бытие) 267
‘Амал (дело, деяние) 267
Амана («залог, ответственность») 194
Амир меджлис (высокий чиновный пост в мамлюкском Египте) 236
Амр (Божественный приказ) 226
Ана-л-Хакк («Я — творческая истина», «Я — Бог» — восклицание Халладжа) 68, 76, 77, 83–86, 152, 153, 385
 Ангел-хранитель 263
 Ангелология 262
Анка 409. *См. также* Симуург
Арба’ин 104, 112. *См. также* Сорок
‘Ариф (гностик, познающий, наделенный ма’рифом; ранг в бекташской религии) 56, 138, 335
 Аскетизм. *См.* Зухд
Асма’ ал-хусна, ал- («Прекраснейшие имена Аллаха») 183. *См. также* Божественные имена
Атман (в философии индуизма: сокровенное «Я», стремящееся к единению с Брахманом) 61
Ауба (возвращение от своего «Я» к Богу) 119
Аулия Аллах 205. *См. также* Вали, святые
Аутад (четыре опоры духовной иерархии) 206, 208
Ахад («Единственный», одно из Божественных имен) 227, 379, 407
Ахам брахмасми («я Брахман»; высказывание, выражающее единство в ведических Упанишадах) 76
Ахвал 66. *См. также* Хал
Ахи (члены религиозного братства в средневековой Турции) 248
Ахйар (триста «лучших» в иерархии святых) 206, 207
Ахл ал-байт (семья Мухаммада) 93
Ахл ал-ма’рифа (гностики) 96
Ахл ас-суффа, асхаб ас-суффа («люди Скамьи», благочестивые люди вокруг Мухаммада в Медине) 41
‘Ашик («Любящий, влюбленный»; мирской член ордена бекташи) 335
‘Ашура — (памятный день убийства Хусайна в Кербеле 10 мухаррама 680 г.) 335
- Б**
 Б (буква ба) 400, 407, 408
Ба. *См.* Б
Баба (вторая ступень в иерархии бекташи) 334, 335
Баз («сокол») 304
Баз гард («сдерживание мыслей» у накшбанди) 357
Бай’а (клятва верности) 236
Бака (пребывание в Боге после самоуничтожения, вечная жизнь) 57, 68, 71, 137, 149, 151–153, 302, 318, 367
Бакка’ун («те, кто всегда плачет») 44
Бала’ («бедствие, несчастье») 145
Бала («да») 145
Балабайлан (искусственный язык) 398
Барака (благословение, сила святости) 93, 111, 221, 236, 241, 243, 340
Барамаса («двенадцать месяцев») 424
Басмала (формула «во имя Аллаха») 400, 407, 412, 413
Баст (расширение, состояние радости и широты сердца) 137, 255
Бахт-и сийах (несчастье, «черное счастье») 401
 Безбородый (красивый юноша как объект любви) 187, 287, 309

Безбрачие 50, 254, 335
Би-шар' («вне закона»; дервиши, которые не придерживаются шариата) 34, 348
 Благодарность 104, 130, 133, 134. *См. также* Шукр
 Божественные атрибуты 39, 46, 58, 141, 142, 150, 180, 267, 268, 270, 297, 368, 370, 371, 398
 Божественные имена 39, 48, 57, 61, 68, 80, 126, 141, 167, 168, 169, 183, 184, 194, 228, 257, 269, 270, 272, 371, 372, 378, 398, 410, 425. *См. также* Аллаха имена
Брахман 284, 288, 320
Бурак (конь, который нес Мухаммада во время ми'раджа) 148, 224
Бурда (плащ) 228
Буруз (экстериоризация суфия) 210

В

В (*буква* вав) 408
Вав. *См.* В
Ваджд («нахождение», экстаз) 184, 185
Вадуд («Любящий», имя Аллаха) 183
Ваи (форма завершения в поэзии на синдхи) 377, 381
Вакт («время», година, пора, *kairos*) 138, 223
Вакф (освобожденное от налога пожертвование) 240
Вакфа («состояние» в теологии Ниф-фари) 91
Вали (мн. ч.: аулийа; «святой») 205, 209. *См. также* Святые
Вали миннат Аллах («святой благодаря любви») 208
Вали сидк Аллах («святой благодаря подвижничеству») 208
Вара' («воздержание») 45, 119. *См. также* Самоотречение
Варидат 262, 367
Васала («прибытие», «слияние») 156
Васл («единение с собой») 198

Вахдат ал-вуджд («единство бытия») 259, 268, 282, 284, 350, 360, 368, 392
Вахдат аш-шухуд 268, 360, 392
Вахшат («одиночество, отчуждение») 140
 Верблюд (символ благочестивого человека) 304
Вилайа[t] («святость») 205, 409
Вилайат 'амма («общая святость») 205
Вилайат хасса («особая святость») 205
Вилайетнаме («Книга о святости», агиографический труд) 333
Вирд (мн. ч.: *аурад*; «литания») 184, 245
 Ворона (как символ материального мира) 304
 Воскресение 38, 142
 Вращающиеся дервиши 23, 185, 189, 242, 306, 311. *См. также* Мевлеви[ййа]
Вудд («любовь, милосердие») 140
Вуджд («нахождение», бытие, экзистенция) 150, 261, 268

Г

Газель (персидское стихотворение, обычно любовного содержания, моноритм) 59, 169, 201, 213, 218, 271, 275, 298, 299, 301, 304, 306, 307, 327, 377, 403
Гаус («помощь», помощник — высочайший мистический руководитель) 70, 206, 250
Гафлат («беспечность, небрежение») 116
 Гиацинт (символ локонов) 305, 319
Гинан (исмаилитские религиозные стихи) 424
Гони (пастушки Кришны) 271, 424
Гулбанг (турецкая молитва в братстве бекташи) 335
Гурбат ал-гарбиййа, ал- («западное изгнание», место человека в этом мире в философии Сухраварди) 263

Гуру («учитель», индуистский духовный руководитель) 379

Гусл (большое омовение) 156

Д

Д (буква дал) 160, 405

Дакхни урду, язык 293, 362

Дал См. Д

Дамидан («дохнуть» на больного) 213

Дао 283

Дар-е Мансур («виселица Мансура», место посвящения в братстве бекташи) 85, 335

Даргах (монастырь, обитель дервишеской общины) 235, 240, 353, 388

Дахриййа (материалист) 215

Деврийе (бекташские стихи о восхождении и нисхождении человека) 279, 336

Деде (ранг у бекташи) 335

Дервиши («бедные») 23, 34, 98, 112, 115, 120, 130, 131, 151, 181–182, 185, 189, 191, 235–240, 320–321, 335, 342, 436

Дестеголь (куртка с длинными рукавами в ордене мевлеви) 320

Дёнме (евреи, принявшие ислам) 332

Джабарут (сфера Божественной мощи) 270

Джабр махмуд («высшее предопределение», «приятное принуждение») 202, 204

Джаванмард («добродетельный юноша») 248, 414

Джагир (пожалование земли (Индия)) 341

Джазба (экстаз, «притяжение» со стороны Аллаха) 114

Джазби («достигнутый путем джазба») 155

Джалал («величие Божье», связь с черным) 57, 58, 258

Джалис Аллах («тот, кто сидит с Аллахом», сотоварищ Бога) 174

Джам' («совершенное единение») 137, 151

Джам' ал-джам' (последняя ступень союза) 151

Джам'-у-тафрика («соединенность и разъединенность») 137

Джамал (Божественная красота) 57, 141, 258

Джами ал- («Охватывающий, Включающий», имя Аллаха) 370, 371

Джафр (предсказание будущего по буквам Корана) 399

Джим (буква) 400, 406

Джинн 56, 111, 199, 250, 258

Дин-и илахи (синкретическая религия Акбара) 352

Договор, предвечный 295. *См. также* Аласту, день

Догуш (боговдохновенные стихи, «рождающиеся у поэта», турецк.) 332

Ду'а («свободная молитва») 162, 163. *См. также* Молитва: свободная

Ду'а ма'сур (традиционная молитва, которая, как принято считать, приносит хорошие результаты) 164

Дхора (индийская стихотворная форма) 377

Ж

Жемчужина (капля дождя в океане) 283

З

Завийа («уголок», место поселения суфиев) 235

Завывающие дервиши 23, 182, 250. *См. также* рифаи[ййа]

Залим («тиран», тот, кто любит Бога ради самого себя) 197

Зат («сущность») 271, 420

Заук («вкушение», непосредственный опыт) 199, 254

Захид («аскет») 335

Захид-и захирпараст (аскет, который все еще поклоняется мирскому) 120
Захма («рана, боль») 145
Зе (буква) 409
 Зеленый цвет 122, 257, 371
 Зеркало 20, 62, 63, 116, 177, 193, 194, 196, 231, 239, 269, 270, 272, 283, 286, 292, 374, 385, 408
Зийара[t] («посещение мест», паломничество) 241
Зикр («помяновение», повторение Божественных имен или религиозных формул) 94, 111, 125, 149, 173–184, 189, 213, 239, 245, 250, 252, 258, 276, 326, 327, 351, 358, 368, 378, 391, 394
Зикр акфа ал-хафи (ахфави) 180
Зикр ал-лисан 180. *См. также* *Зикр-и джали, джахри, аланийя, лисани*
Зикр ал-хафиф (хафави) 180
Зикр ас-сирр (сирри) 180
Зикр ан-нафс 180, 181
Зикр султаны 181
Зикр-и арра («пилящий» зикр) 182
Зикр-и джали, джахри, аланийя, лисани («громкие» зикры) 177
Зикр-и калби 180
Зикр-и рухи 180
Зикр-и хафи, калби («тихое воспоминание») 177, 180
Зиндик («еретик») 73
 «Золотая азбука» 377, 389, 410, 411, 424, 453. *См. также* *Си-харфи*
Зу-л-фикар (двухлезвенный меч ‘Али) 248, 406
Зулф («локоны, кудри») 297
Зухд («самоотречение», аскетизм) 50, 61, 119, 120, 126

И

И (буква) 409
Ибадат («проблемы богопочитания и богослужения») 104

Ибн ал-вакт («сын этого мгновения» — суфий, который не думает о прошлом и будущем) 138
Иджма (согласие общины по правовым вопросам) 45
Иджтихад (изучение источников закона) 45
 Изумление 21, 131, 150, 152, 153
 Изумруд 122, 305. *См. также* *Зеленый цвет*
Икан («истинная уверенность», связь с голубым) 257
Илахи (турецкая мистическая песня) 325
Илла 175, 378, 407. *См. также* *Ла*
‘Илм («знание», противопоставляемое ма’рифа) 31, 56, 148
‘Илм ал-йакин («уверенное знание») 149–150, 360
‘Илм ладунни («боговдохновенное знание»; (Коран 18:65) 32, 199
Илтибас («окутывание светом предвечности», красота, сокрытая в предвечности) 91, 296
Имам 103, 206, 236
Иман («вера», связь с желтым) 42, 197
Инаба (возвращение от малых грехов к любви) 119
Инсан-и камил 227. *См. также* *Совершенный Человек*
Инстаз 184
Интикат-и нисбат (передача духовных качеств) 238
‘Ирфан (гносис, связь с красным) 257, 273
Исар («предпочитать других себе») 231, 248
Искат ал-фара’ид (замещение благочестивых трудов ритуальными обязанностями) 83
Ислам («полное подчинение», связь с белым) 42
Истигфар (формула испрашивания у Аллаха прощения) 163, 245

Истидлали («проницательность, достигаемая умозаключениями») 155

Итми'нан («спокойствие», связь с зеленым) 257

Иттихад («союз» влюбленного и возлюбленной) 152

Ихлас («абсолютная искренность») 51, 66, 96, 117

Ихсан («делать хорошо», постоянно служить Аллаху, связь с темно-синим цветом) 42, 257

Ишан («они», почетный титул накшбандийских руководителей) 357

Ишарат («мистические намеки, аллюзии») 68, 72

‘Ишк («страстная любовь»; сущность Аллаха) 83, 145

‘Ишк-и маджази («любовь метафорическая») 290

Ишрак («озарение») 261, 262, 264

Й

Йад дашт (сосредоточение на Аллахе в учении накшбанди) 357

Йад кард («припоминание» в учении накшбанди) 357

Йакин («уверенность») 254

Йога 351

К

К (буква каф) 409

Каба каусайн («на расстоянии двух луков?», Коран 53:9) 224

Кабд («сжатие», «скованность») 109, 137, 255

Кадар («предопределение») 202

Кадж-кулах («шапка набекрень», очаровательный юноша — символ Божественной красоты) 288

Ка’им ал-лайл ва са’им ад-дахр («тот, кто бодрствует ночью и постоянно постится», аскет) 123

Кайгусуз («без забот»; тайное слово, обозначающее гашиш) 331

Каййум (высочайший духовный руководитель в позднеиндийских теориях накшбанди) 208, 361, 362

Калабиййа («внешняя форма»; связь с Адамом и черным цветом) 371

Калам («перо») 203, 403

Каландар (странствующий дервиш, не придающий значения внешним формам) 98

Калб («сердце») 197, 198

Камал («Божественное совершенство») 57

Кана’ат («довольствование (малым)») 409, 410

Карабахт (несчастье, «черное счастье») 401

Карамат (чудеса святых) 211, 244

Касыда (поэтическое произведение с единой рифмой (мономим), обычно длинное, имеющее, как правило, характер панегирика) 30, 169, 228, 229, 274–276, 297, 299, 345, 421

Каф. См К

Каф-и курб («предел близости») 409

Кафи (синдхская поэтическая форма) 377, 381

Кафир («неверный», тот, кто отрицает шейха») 206

Кахр (Божественный гнев) 409

Кахриййа (имена, связанные с гневом и величием Бога) 183

Кашф («снятие [завесы]», откровение) 59, 198

Кашф ‘акли (откровение в получении через разум) 198

Кашф илахи (Божественное откровение, откровение сердца) 198

Кашф имани (откровение через веру) 199

Кашф кауни (откровение на уровне тварных вещей) 198

Кибла (направление, в каком обращаются при молитве) 201, 295

Кибрит ахмар («красная сера», символ алхимической деятельности шейха) 238
Кидам (предвечность Аллаха) 84
Кийамат 319. *См. также* Воскресение; Суд, страшный
Киллат ал-калам («малоговорение») 123
Киллат ал-манам («малое время сна») 123
Киллат ат-та'ам («малоедение») 123
Кисас ал-анбийя' («Рассказы о пророках») 225
Кисва (черное, расшитое золотом покрывало для Каабы) 275
Коан (термин дзэн-буддизма для парадоксального вопроса) 26
Коран 28, 31, 32, 34, 38–40, 42, 44–46, 48, 49, 53–55, 57, 58, 69, 71, 77, 78, 81, 82, 90, 93, 96, 100, 103–105, 114–116, 118, 120–125, 129, 132, 134, 135, 138, 141, 142, 144, 146, 148, 149, 152, 155, 156, 160–162, 166, 173, 183, 186, 187, 194–199, 205, 207, 209, 218, 219, 221, 222, 224–227, 238, 243, 245, 248, 250, 253, 256, 269, 271, 281, 285, 295, 303, 305, 310, 312, 314, 317, 323, 326, 328, 329, 346, 354, 356, 364, 366, 368–371, 373, 378, 379, 386, 389, 399–401, 403, 404, 407, 408, 412, 413, 417–419
Кубба (маленькая святыня) 396
Кул («Говори!» — Божественное обращение к Пророку) 33
Кулл («универсальный») 33
Кун фа-йакун («Стань! И он стал» — креативная формула Аллаха) 413
Курб («близость») 140, 141, 409
Курб ал-фара'ид (близость, приносимая выполнением предписанных религиозных обязанностей, связанных с пророчеством) 141
Курб ан-навафил (близость, приносимая дополнительными трудами, связанными со святостью) 141

Кутайтат («котятя», новички в ордене хеддава) 214
Кутб («столп» — высший член иерархии святых, а также в кругу суфиев) 70, 182, 206–208, 252, 361, 366
Куфическая вязь (особый шрифт для Корана, применявшийся в первые века ислама) 308, 412
Куфр-и тарикат («неверность на Пути», степень опьяненности) 281, 361

Л

Л (буква *лам*) 404, 406, 408, 410. *См.* также *Лам*
Ла («нет», начало Символа веры) 144, 406, 407
Ла илах илла Аллах («нет Бога, кроме Аллаха» — первая часть Символа веры) 180, 182, 269
Ла илаха илла-л-'ишк («нет Бога, кроме любви») 146
Лайлат ал-кадр («ночь Мощи», когда впервые в последние дни Рамадана был явлен Коран) 419
Лаух ал-махфуз, ал- 401. *См. также* Хранимые скрижали
Лам (буква; символ Гавриила) 404
Лам-'Алиф (лигатура, соединенные буквы) 406
Лата'иф («прикосновение благодати») 54, 180, 371
Латиф, ал- («Нежный», имя Аллаха) 183
Лахут (Божественная природа, являющая себя) 84, 269, 270
Лилия (символ молчаливого религиозного человека) 179
Лисан ал-хал (язык состояния) 59, 302
Логос 226, 227
Лубб («сокровенное сердце») 198
Лутф («Божественная милость») 409
Лутфиййа (имена, связанные с красотой и милосердием Бога) 183

Любовь 20, 27, 30, 31, 33, 38, 51–53, 56, 58, 62, 64, 66, 71–77, 83, 86, 87, 91, 92, 96, 100, 101, 104, 109, 138–140, 142–149, 156, 157, 159, 168–172, 174, 177, 178, 184, 194, 204, 209, 218–220, 222, 224, 225, 228, 233, 242, 244, 246, 258, 266, 267, 273–275, 278, 283–292, 294–296, 300, 305, 310, 319, 321, 322, 324, 326, 328, 330, 331, 340, 343, 344, 346, 347, 353, 365, 367, 370, 372, 373, 376, 383, 386, 387, 390, 392, 410, 418, 420–422, 424

М

М (буква мим) 160, 227, 400, 404, 407.

См. также Мим

Мавадда («любовь», «милосердие») 140

Маджзуб («притягиваемый» — восхищенный мистик) 33, 114

Мазхаб («законоведческая школа», Путь) 31, 55, 74

Макам («стоянка» на мистическом Пути; мемориальное место) 107, 108, 241

Макр («Божий подвох, хитрость») 136, 254

Мактуб («написанное», рок) 401

Малакут (мир ангелов) 270

Малама («вина, порицание») 96, 97

Маламатиййа («люди порицания») 96–97, 117, 166, 248

Маланг (дервиш в святилище Сехвана) 348

Малфузат (речения суфийских учителей) 348, 349

Марбуб («раб», «тот, кто имеет Господа») 270

Мард («мужчина») 414

Ма'рифа («гносис») 21, 92, 96, 138, 139, 198, 335

Марифати (мистическая народная песня в Бенгалии) 392

Маснави (персидская поэма с парной рифмой, главным образом на ди-

дактические, романтические и героические темы) 220, 298–299

Маулид (празднование дня рождения святого или Пророка) 220, 241

Махабба («любовь») 138–140, 145.

См. также Любовь

Махди («тот, кто руководим» — появляется в конце времен, чтобы наполнить мир справедливостью) 206, 352

Мела чираган («Ярмарка светильников» — праздник в Лахоре) 376

Мим (буква) 160, 227, 400, 404, 407.

См. также М

Мим дуасы (молитва бекташи, связанная с именем Мухаммада) 407

Миннат («благодарность как бремя и обязанность») 130

Ми'радж («восхождение» Мухаммада на небеса) 15, 61, 156, 222–224, 229

Мисак («договор, предвечный завет») 38. *См. также* Аласту, день; Договор, предвечный

Мисал («образ, символ») 288

Мистицизм

бесконечности 20, 26

личности 20, 21

Михраб («молитвенная ниша») 290

Молитва

ритуальная 45, 91, 115, 156–158,

160, 161, 164, 170, 174, 183,

184, 186, 191, 213, 253, 326,

409, 418, 419. *См. также* Салат; Намаз

свободная 161, 163, 173. *См. также* Ду'а

Молла Хункар (глава Мевлеви) 320

Мотылек и свеча 74, 81, 150, 152

Муваххид («исповедующий единство», монотеист) 81, 154

Му'джизат (чудо Пророка; неповторимые деяния) 211

Музилл, ал- («Тот, кто сбивает с пути», имя Аллаха, манифестированное в Сатане) 273

Муктасид («умеренный»; тот, кто любит Бога ради самого себя) 197
Мулк лак, ал- («Твое царствие», зикр аиста) 304
Му'мин («тот, кто обладает иманом», благочестивый верующий) 42, 231
Мумит, ал- («Убивающий», имя Аллаха) 57
Мунаджат («задушевная беседа» — молитва, моление) 162
Мунакара («распри» — состязание, соперничество святых) 90, 215
Муракаба («созерцание») 149
Мурид («ученик, последователь, адепт») 109, 111–113, 115, 117, 131, 210, 211, 239
Муридун (мистическое движение в Алгарве в XII в.) 265
Мурувва («добродетель») 117, 333
Муриид («духовный руководитель») 423
Мусаммат (персидско-турецкая поэтическая форма) 326
Муставиф (претендующий на суфизм) 34
Мустаджаб ад-ду'а («тот, чьи молитвы получают ответ») 167
Мута' («тот, кому повинуются» — возможно, Мухаммад) 226, 227
Мутасаббир («тот, кто пытается быть терпеливым») 133
Мутасаввиф («тот, кто стремится стать суфием») 34
Муфаррих («успокоитель») 135
Мухаддарат-и абдалийя (группа святых женщин в Синде) 424
Мухаммад расул Аллах («Мухаммад — посланник Аллаха» — вторая часть шахады; относящаяся к шариату) 180
 Мухаммадов Путь 230, 365–366, 372, 393–394. *См. также* Тарика-йи мухаммадийя
 Мухаммадова Реальность 239, 272, 370
Мухаррам 15, 335, 379

Мухасаба («анализ души») 67
Мухибб («влюбленный»; высший ранг посвященного у Бскташи) 145, 335
Мухит, ал- («Всеобъемлющий», имя Аллаха, манифестированное в Его престоле) 270
Мухйи, ал- («Дающий жизнь», имя Аллаха) 57, 249
Мухлас («тот, кто был создан искренним») 97
Мухлис («искренний в поведении») 97
Муша'ира (встреча поэтов, особенно в Индо-Пакистане) 366
Мушахада («созерцание, видение») 149, 178
Муэдзин 242

Н

Н (буква нун) 403, 405. *См. также* Нун.
 Надежда 135–137. *См. также* Раджа'
 Наз («кокетство» — свойство возлюбленной) 289
Назар («созерцание», взгляд) 287, 288
Назар бар кадам («внимание к своим шагам» — у накшбанди: дисциплина) 357
Назар ила-л-ахдас («созерцание красивого юноши, созерцание безбородого») 287
Намаз («ритуальная молитва») 156, 409
Наму амида бутсу 180
 Нарцисс (символ единения, символ глаза) 62
Насиб («часть, доля»; термин бекташи) 335
Насут («человеческая природа в Аллахе») 84, 270
На'т (стихотворное произведение в честь Мухаммада) 229, 321
Нафас («дыхание») 42, 269
Нафас ар-Рахман («дыхание Милостивого», приходящее из Йемена) 42, 264, 269

Нафс («низшая душа», связь с Ноем и синим цветом) 120–124, 196–199, 225, 255, 371, 417

Нафс ал-аммара, ан- («душа, повелевающая злом», гневная душа) 39

Нафс ал-каддиса, ан- («душа, очищенная (от порока)») 181

Нафс ал-лаввама, ан- («душа прорицающая», совесть) 96, 121

Нафс ал-мутма'инна, ан- («душа умиротворенная») 39

Нети нети («Нет, нет» — негативное описание божественного в Упанишадах) 317

Нигах даит («наблюдение за мыслями» — у накшбанди: дисциплина) 357

Нийа («намерение» в начале религиозного деяния) 157

Нийаз («просьба и вымаливание») 289

Нирвана 150

Ночь Мощи 419. *См. также* Лайлат ал-кадр

Нубувва («пророчество») 409

Нукаба' (три «заместителя» в иерархии святых) 206

Нумен 20

Нун (буква) 403, 405. *См. также* Н

Нур мухаммади («пресуществующий свет Мухаммада») 227. *См. также* Свет Мухаммада.

О

Озарение 27, 42, 115, 261–265, 271, 276, 280, 304, 419. *См. также* Иш-рак

Опьянение 49, 64, 71, 80, 137, 159, 190, 192, 209, 211, 246, 256, 281, 285, 295, 301, 344, 346, 361, 365, 385

Откровение 21, 38, 59, 78, 91, 99, 115, 123, 150, 188, 198, 199, 206, 218, 221, 224, 225, 266, 272, 273, 280, 284, 285, 299, 334, 374, 375, 382, 384, 389, 395, 398, 420. *См. также* Кашф

Очищение 20, 30, 51, 62, 63, 66, 70, 107, 121, 131, 142, 145, 156, 157, 177, 198, 236, 239, 264, 291, 304, 358, 402, 404, 418

П

Паломничество 35, 45, 77–79, 98, 99, 115, 232, 234, 241, 244, 249, 264, 266, 271, 275, 322, 340, 380, 396, 413, 418

Панджаби, язык 47, 85–87, 242, 321, 363, 376, 377, 380, 387

Пир 35, 65, 110, 122, 178, 238, 240, 302, 336, 378

Пир Пагаро (мистический руководитель в Синде) 387

Пиризм 35, 36, 240, 395, 396

Плерома святых 207

Покаяние 30, 69, 108, 109, 118–120, 167, 213, 249, 334. *См. также* Тауба

Попугай (символ ученика) 165, 221, 239, 259

Профетология 229, 266, 361, 437

Птица (символ души) 82, 297–300

Пуст (овечья или оленья шкура — место сидения шейха) 238

Пуст-нишин (преемник, букв. «сидящий на шкуре») 238

Путь 19, 23, 36, 61, 70, 79, 87, 95, 102, 105, 107–109, 112, 114, 115, 125, 135, 144, 170, 205, 271, 273, 279, 297, 299, 302, 303, 307, 317, 331, 357, 358, 361, 365, 369, 376, 383, 409, 411, 416, 425. *См. также* Тарика

Пушту, язык 389–392

Р

Ра (буква) 405, 410

Рабб («господин»; в системе Ибн 'Араби — Божественное имя, «правлящее» сотворенными вещами (марбуб)) 270, 272

Рабб ан-нау' ал-инсани (Гавриил в системе Сухраварди Мактула, господин рода человеческого) 263

Рабита курмак («установить связь» между учителем и учеником) 239
Рага (род индийской поэзии) 382
Раджа' («надежда») 135
Радиф (редиф; в поэзии: повторяющееся слово и сочетание слов после рифмы) 169
Раззак, ар- («Дарующий пропитание», имя Аллаха) 126
Разик, ар- («Накормляющий», имя Аллаха, манифестирующееся в растительном мире) 270
Рак'ат (единство движения и форм-мулы в ритуальной молитве) 157, 159, 161
Рамадан 199, 213, 419
Рахим, ар- («Милосердный», имя Аллаха) 257, 379
Рахма[t] («милосердие и прощение», манифестируется в дожде и в Пророке) 145, 221
Рахман, ар- («Милостивый», имя Аллаха, манифестированное в Мухаммаде) 42, 87, 168, 183, 228, 257, 264, 269, 390, 410
Рибат (монастырь) 235
Рида («удовлетворенность») 66, 133–135
Ризк («хлеб насущный», дневное пропитание) 127
Рийа («лицемерие») 68, 117
Роза (символ страдания и счастья) 80, 86, 134, 144, 168, 221, 224, 225, 250, 286, 292, 295, 296, 303, 306, 319, 327, 333, 352, 368, 372, 374, 375, 385, 410
Рубаи (четверостишие) 246, 355
Рубин (символ очищенного сердца) 305
Рубубиййа («Божественная власть») 38
Руку' (поясной поклон в ритуальной молитве) 159
Рух («дух») 197, 226
Рух («лицо, щека») 297
Рухи (духовный принцип, связь с Давидом и желтым цветом) 371

Рухса (мн. ч.: рухас; «индальгенция») 237

С

Сабзтуш («носящий зеленое»; высочайшие святые, пророки и ангелы) 111
Сабик, ас- («предшествующий», «тот, кто самоуничтожил собственную волю в Божественной воле») 197
Сабир («терпеливый») 133
Сабр («терпение») 132, 255. *См. также* Терпение
Сабур («сохраняющий совершенное терпение») 133
Сабур, ас- («Терпеливый», имя Аллаха) 183
Сад (буква, символ глаза) 400, 411
Саджжада (молитвенный коврик) 238
Саджжада-нишин (преемник) 238
Садр («грудь») 197
Саййид (потомок Мухаммада через 'Али и Фатиму) 293, 226, 366, 367, 437
Сакина («Божественное присутствие, Божественная сущность») 214
Салят (ритуальная молитва) 156–159, 161
Салят маклуба (выполнение молитвы в перевернутом вниз головой и подвешенном состоянии) 243, 439
Салик («путник» на Пути) 107, 114, 411
Сама' (мистический концерт и танец) 186–191, 246, 292, 320, 343, 358, 373, 376
Самадиййат («состояние вечности») 124
Сама'хана (комната для сама') 187
Самоотречение 120, 143. *См. также* Зухд; Таваккул
Самоуничтожение в Боге 35, 61, 68, 150, 154, 184, 243, 282, 304, 365, 367, 379, 403

- Сарнивишт* («то, что написано на лбу», судьба) 401
- Сатори* 360
- Са'ум да'уди* (один день поста, один день еды) 124
- Сафа* («чистота») 28, 30, 111
- Сафар дар ватан* («внутреннее мистическое путешествие» у накшбанди) 357
- Сафи* («чистый») 30, 138, 369, 411
- Сахв* («трезвость») 137, 138. *См. также* Трезвость
- Сач* («истина» (синдхи), перевод хакк) 385
- Свет*
Черный 279, 371
Мухаммада 69, 93, 219, 226, 227, 407
- Святые* 25, 31, 32, 34–36, 42, 49–51, 53, 54, 60, 63, 64, 68–70, 76, 79, 84, 90, 93, 94, 96, 97, 114, 118, 124, 135, 141, 144, 166, 167, 176, 181, 188, 191, 205–217, 224, 227, 228, 234, 235, 240–244, 246, 248–250, 252, 259, 260, 265, 269, 270, 272, 293, 300, 304, 322, 324, 334, 340–346, 348, 350, 351, 353, 357, 361, 362, 376, 379, 381, 387, 389, 394–396, 400, 414–416, 419–421, 423, 424
- Семь святых* 70, 207. *См. также* Абдал
- Сердце* 19, 20, 28, 29, 30, 41, 42, 48, 50, 52–54, 65, 67, 73–76, 78, 79, 82, 89, 90, 95, 96, 105, 108, 110, 112, 113, 115, 116, 119, 124, 126, 131, 134, 135, 137, 139, 140, 143, 144, 147, 149, 153, 156–158, 162–165, 170–175, 177–181, 184, 188, 190, 195–198, 200, 207, 210, 216, 217, 219–222, 224, 227, 231, 232, 236, 237, 239, 244, 255–259, 266, 267, 271, 272, 275, 278, 289, 292, 293, 295, 302, 305, 310, 313, 315, 318, 324, 326, 328, 340, 344, 347, 358, 363, 368, 369–371, 374, 375, 378, 379, 383–385, 392, 396, 401, 404, 408, 411, 415, 421. *См. также* Калб; Дил; Лубб; Сирр
- Сердцеведение* 198. *См. также* Фираса
- Си мург* (тридцать птиц, идентичные Симургу) 303
- Сидрат ал-мунтаха, ас-* («последнее лотосовое древо/дерево крайнего предела», место Пророка) 223
- Сикке* (колпак Мевлеви) 320
- Силсила* («духовная цепочка») 236, 349
- Символ веры* 175, 181, 258, 269, 378. *См. также* Шахада
- Симург* (мифическая птица) 13, 200, 262, 303, 304, 409
- Син* (буква) 81
- Синдх* 250
- Синдхи* 32, 47, 85–87, 116, 229, 242, 250, 301, 321, 363, 376–378, 380, 381, 384, 385, 389
- Сират ал-мустахим, ас-* («прямой путь») 411
- Сирр* (сокровенная часть сердца, связь с Моисеем и белым цветом) 198, 371
- Сирр ар-рубубиййа* 69
- Сихарфи* 389
- Слон* (символ Бога, символ души, тоскующей по дому) 304, 305, 375
- Смерть* 49, 60, 66, 74, 75, 80, 82, 84, 85, 87, 91, 93, 94, 96, 99–101, 104, 105, 113, 125–128, 143, 144, 156, 190, 191, 204, 207, 227, 237, 238, 242, 244, 258, 262, 293, 294, 302, 307, 310, 311, 317–320, 322, 326, 333, 341, 342, 347, 357, 360, 362, 366, 370, 376, 380–384, 386–388, 390, 396, 399, 424
- Совершенный Человек* 41, 148, 193–194, 202, 206, 227, 239, 272–273, 279–281, 302, 303, 336, 379. *См. также* Инсан-и камил
- Созерцание. См.* Мукараба; Мушахада
- Солнце в полночь* 123, 137, 206
- Соловей* (символ Мухаммада, символ Гавриила, символ души) 224, 225

Сон беспечности/небрежения 43,
116, 337–338. *См. также* Гафлат

Сорок 30, 39, 48, 49, 59, 70, 103, 104,
113, 123, 124, 194, 206, 207, 227,
244, 250, 279, 302, 325, 331, 335,
336, 341, 407. *См. также* Абдал

Сорок святых 207

Софос («мудрость») 28

Стоянка (на Пути) 37, 54, 91, 104,
107–109, 111, 113, 118, 126, 127,
129, 131–133, 135, 138, 141, 142,
175, 177, 183, 184, 298, 276, 291,
295, 317, 361, 365, 409. *См. также*
Макам

Страдание 35, 58, 67, 7283, 84, 86,
100, 109, 144, 145, 162, 166, 194,
202, 210, 232, 244, 292, 296, 302,
303, 316, 326, 328, 333, 346, 377,
380, 386, 396, 404, 417, 420, 424,
425

Страх 39, 44, 52, 67, 71, 74, 109, 114,
119, 135–137, 139, 140, 166, 169,
172, 205, 215, 310, 328, 383, 425.
См. также Хауф

Субха 176. *См. также* Тасбих

Субхани («слава мне», шатх Байази-
да) 62

Суд, страшный 44, 115, 116, 119, 135,
145, 202, 221, 328

Судный день 39, 43, 148, 157, 160, 165,
220, 221, 227, 248, 326, 328, 378,
379, 402

Сукр («опьянение») 71, 137, 138. *См.*
также Опьянение

Сулук («странствие по Пути») 107

Сунна (традиции, обычаи Пророка)
45, 342

Сур (глава в поэзии на синдхи) 161,
382, 398, 403

Суф («шерсть») 28, 111

Суфизм
происхождение понятия 24, 27

Сухбат (духовное собеседование
учителя с учеником) 111, 358

Существование в Аллахе. *См.* Бака

Т

Та (буква) 404

Та-син (таинственные буквы в начале
суры 27) 81, 404

Та-ха (сура 20, 1) 404

Таб' («природа») 197

Таваджжух (сильное сосредоточение
учителя и ученика друг на друге)
210, 239, 358

Таваджуд (попытка достигнуть экста-
за) 185

Таваккул («вера в Бога, упование на
Аллаха») 26, 51, 69, 72, 126–129,
162

Таваф («обход вокруг») 271

Тадж («корона», дервишеский кол-
пак) 236

Таджалли («манифестация, озаре-
ние») 280, 295

Та'зийя (траур по убиенным в Кербе-
ле; пьесы в их память) 86, 379

Та'ифа (подразделение ордена, часть
ордена) 243

Таййи ал-макан (способность менять
местопребывание, вездесущность)
210

Такбир (возглас «Аллаху акбар») 158

Такдисат 262

Талиб ад-дунья («ищущий мирско-
го») 217

Талиб ал-ахира («ищущий иного
мира») 217

Талиб ал-маула («ищущий Господа») 217

Талкин (рецитация шахады над ухом
умирающего) 181

Талкин аз-зикр (обучение зикру) 175

Тапас (аскетическое рвение у инду-
истских аскетов) 176

Тарика («Путь», орден, братство;
вторая ступень трехступенного
Пути) 30, 43, 107, 108, 159, 208,
238, 241, 243, 252, 329, 334, 335,
361, 365, 366, 376, 393, 394, 409

- Тарика мухаммадийя* («Путь Мухаммада», основан Насиром Мухаммадом Андалибом) 230, 365, 393, 394
- Тарика-йи хваджаган* (орден накшбандийя) 357
- Тарк ат-тарк* («отречение от отречения», полное отречение) 130
- Тасаввуф* (исламский мистицизм) 27, 30, 95
- Тасарруф* (способность шейха вызывать события) 259
- Тасбих* («четки») 176
- Тат твам аси* (формула идентичности в Упанишадах) 61
- Тауба* («покаяние», стоянка на Пути) 118, 119. *См. также* Покаяние
- Таухид* («провозгласить, что Аллах Един») 22, 31, 37, 66, 68, 71, 80, 89–91, 107, 126, 127, 131, 149, 153–155, 170, 198, 201, 218, 280, 291, 294, 296
- Таухид-и вуджуди* 360, 364
- Таухид-и шухуди* 360
- Тафрика* («разделение после единства») 137
- Тахара* («ритуальное очищение») 156, 404
- Текерлеме* (турецкие стихи-бессмыслицы) 329–331
- Текке* (монастырь) 235, 320, 325
- Теннюре* (белое одеяние без рукавов у Мевлеви) 320
- Терджеман* (турецкая молитва у бекташи) 335
- Терпение 28, 103, 132–134, 147, 162, 255, 271, 291, 304, 305, 317, 372, 416
- Томление (стоянка на Пути) 20, 47, 51, 53, 59, 61, 82, 100, 101, 104, 105, 109, 140–145, 147, 162, 168, 169, 180, 284, 225, 244, 254, 269, 282, 303, 313, 315, 324, 377, 383, 412, 418. *См. также* Шаук
- Трезвость 43, 70, 71, 84, 94, 137, 138, 191, 209, 211, 216, 252, 256, 276, 281, 300, 359, 361, 365, 389, 392, 403
- Тугра* (художественная каллиграфия в заставках книг, ранее — написание особым способом имени правителя) 369, 400
- Тул ал-амал* («продление надежды») 128
- Тюльпан (лале) 410
- У**
- Увайси* (без формального посвящения) 42, 100, 114
- Улемы* (богословы и теологи) 35, 119
- Умми* («неграмотный», эпитет Пророка) 40, 222
- Унс* («душевное общение») 140, 141, 198
- Урду* 31, 47, 85, 87, 167, 169, 170, 228, 229, 285, 286, 288, 291, 293, 297, 321, 344, 360, 362–366, 369, 374, 380, 385, 387, 395, 396, 402, 407, 424
- ‘Урс* («бракосочетание», годовщина смерти святого) 242
- Утка (символ человека между материей и духом) 304
- Ф**
- Фа’ик, ал-* («Всемогущий», имя Аллаха) 184
- Факир* («бедный») 34, 41, 129, 130–132, 423
- Факирани* (ж. р. от «факир» на урду) 423
- Факих* 40
- Факр* («бедность, нищета») 71, 129–132
- Фана* («самоуничтожение в Боге») 57, 61, 68, 71, 131, 132, 137, 149–153, 184, 190, 258, 318. *См. также* Самоуничтожение
- Фана фи Аллах* («самоуничтожение в Боге») 220
- Фана фи-ш-шайх* («самоуничтожение в духовном руководителе») 239, 367

Фана фи'ар-расул («самоуничтожение в Пророке») 220
Фараг («праздность») 123
Фата («юноша», идеальный мистик) 248, 414
Фатиха 160, 213
Фиалка (символ суфия) 111, 305
Фикх (юриспруденция) 31
Фираса («чтение мыслей») 210. *См. также* Сердцеведение
Флейта (символ души) 173, 190, 192, 313, 326, 381
Фу'ад («сердце») 198.
Футува («добродетель», «мужественность», мистико-социальное движение) 242, 247, 248
Футух (нерегулярный подарок) 235, 341

Х

Ха (последняя буква слова Аллах, символ *хувийи*; символ *ихлас*; символ эгоизма) 179, 181, 369, 408, 410, 411
Хабс-и дам (сдерживание дыхания) 180
Хадас («сотворенный во времени») 84
Хаджж 78, 115. *См. также* Паломничество
Хади, ал- («Ведущий», имя Аллаха, манифестированное в Мухаммаде) 183, 273
Хадир («присутствующий») 187
Хадис (предание о словах и деяниях Пророка) 31, 32, 40, 42, 45, 48, 55, 57, 81, 82, 90, 91, 94, 95, 104, 105, 107, 109, 110, 112, 115, 116, 121, 129, 132, 136, 141, 144, 146–148, 150, 156, 157, 160, 162, 165, 171, 174, 177, 194–196, 199, 202, 203, 208, 217, 219, 220, 223–225, 227, 229, 231, 232, 237, 239, 253, 269, 272, 276, 285, 288, 292, 295, 314, 316, 329, 339, 342, 344, 346, 356, 370, 375, 401, 402, 405, 407, 408, 415, 420, 425

Хадис кудси (внекоранические откровения) 57, 141, 144, 147, 160, 174, 195, 196, 208, 219, 225, 227, 292, 407
Хайман («смущение и страсть», связь с черным цветом) 257
Хайба («благоговение и трепет» перед величием Аллаха) 141
Хакика («истина, реальность»; третья и последняя ступень Пути) 30, 107, 108, 159, 298, 329, 335, 410
Хакика мухаммадийя («реальность, истина Мухаммадова», архетип Пророка) 226, 227, 239, 272, 369
Хакк, ал- («Реальность», «Истина», имя Аллаха) 39
Хакк ал-йакин («истинная уверенность», «реальность уверенности») 149, 150, 180, 360
Хаккийя (точка, соединенная с Божественной реальностью, и соответствие Мухаммаду, зеленый цвет) 371
Хал (мн. ч.: ахвал; мистическое «состояние») 108
Халват дар анджуман («одиночество в толпе» у накшбанди) 245, 357
Халифа («наместник», преемник) 40, 55, 63, 73, 79, 80, 99, 102, 155, 157, 176, 194, 226, 237, 238, 240, 247, 253, 340, 342, 345, 357
Халка («круг») 182
Хама уст («Все есть Он») 155, 273, 281, 354
Хамд, ал- («Хвала Господу») 212
Хамйаза (неутолимая тоска человека по Богу) 269
Ханака (суфийский центр) 215, 234, 235, 237, 240, 340–342, 345, 349, 422
Харабат («питейные дома») 297
Харик ал-'Ада («то, что разрывает обычай Бога», чудо) 211
Харика 211
Хатм ал-аулийя («печать святых») 68, 208
Хатт («линия», надпись, пушок над губами) 400

Хатт-и истива («экватор» на лице) 400
Хауф («страх») 135
Хафи («сокровенная тайна», связь с Иисусом, блестящий черный цвет) 371
Хафиз («тот, кто знает Коран наизусть») 186, 423
Хафиз, ал- («Хранитель», имя Аллаха) 183
Хафт 'афифа (Семь целомудренных — группа святых женщин) 424
Хи 182
Хиджаб ал-ма'рифа («завеса гноссиса») 92
Хиджра 15, 225
Хикмат-и йамани («интуитивная мудрость») 264
Хикмат-и йунани («греческая философия») 264
Хилафатнаме (письмо об инвеституре для наместника) 237
Хил'я (описание качеств Мухаммада) 218
Химма («высокая духовная устремленность», духовная сила шейха) 90, 259, 270
Хирка (рваный халат, примета дервиша) 111, 114, 226, 236, 246, 249, 266, 320
Хирка-и ирада («дарованная учителем») 111
Хирка-и табаррук («для благословения») 111, 237
Хирс («жадность») 120
Хранимые скрижали (ал-лаух ал-махфуз) 400, 401
Ху («Он», Аллах) 179, 377
Хубб («любовь») 140
Хубб 'узри («платоническая любовь») 146
Хува («Он») 408, 410
Хува хува («точно Он», Адам как образ Божественной самости) 84

Худур ва гайба (присутствие около Аллаха и отсутствие при других) 137
Хулул («пребывание», воплощение) 85, 152, 285
Хума (птица, предвещающая царство) 289
Хурр (воинственная группировка в Синде) 387, 388
Хусн аз-зани («хорошо думать об Аллахе») 127
Хусн-у-ишик («красота и любовь») 288
Хуш дар дам («сознательность в дыхании») 357

Ц

Цвета символика 111, 122, 257–258, 371
 Цветы (символический язык) 86, 225, 295, 305

Ч

Челеби (титул преемников Мауланы Руми; титул предводителей бекташи) 335
 Четки 122, 161, 176, 179, 183, 301, 422. См. также Тасбих
Чилла («сорокадневное затворничество») 112, 113
Чилла ма'куса («перевернутое чилла», подвешивание себя вверх ногами в течение сорока дней) 341, 351
Чиллахана (уединенное место для затворничества) 114

Ш

Шайтан (символ нафс) 149, 202, 225
Шайх аш-шуйух (глава суфиев в средневековом Багдаде) 247
Шайха (женщина — духовная руководительница) 422
Шакти (индийский мистицизм) 424
Шари'а, шариат (религиозный закон; первая из трех ступеней Пути) 30, 107, 108, 115, 159, 208, 321, 329, 335

Шатх, шатхийат (парадоксы, теопатические выражения) 54, 62, 153, 293, 386

Шаук («томление, стремление») 140

Шахада (Символ веры) 176, 182, 406

Шахид («мученик», «свидетель») 87, 288

Шахид ал-гайб («двойник» в теориях Кубра) 258

Шаидар (безнадежная позиция в нардах) 283

Шейх (духовный руководитель) 35, 42, 90, 95, 110–113, 131, 167, 176, 181, 199, 206, 210, 215, 217, 233, 235–240, 249–251, 257, 270, 282, 284, 287, 301, 321, 328, 341, 342, 346, 348, 351–353, 367, 368, 372, 379, 386–388, 394, 416, 421, 422

Шейх ат-тарбийя 109

Шикаст («слом, надлом») 197, 363

Ширк («придание Аллаху сотоварищей», многобожие) 21, 46

Ширк хафи («скрытое многобожие») 127

Шукр («благодарность») 133, 255

Шухуд («видение, созерцание») 268

Э

Эго 318

Экстаз 37, 40, 62, 71, 77, 80, 84, 103, 113, 114, 137, 155, 157–159, 165182, 184–188, 190, 191, 209–211, 222, 223, 241, 246, 254, 257, 258, 265, 266, 274, 276, 281, 288, 296, 301, 305, 312, 318, 321–323, 348, 359, 394, 395, 401, 415

Эр («истинный человек Божий», турецк.) 414

Ю

Юфлемек («дуновение» на кого-либо для исцеления) 213

Coincidyntia oppositorum 204

Creatio ex nihilo 21

Dulcis hospes animae 195

Gnoti theauton 195

Mysterium fascinans 58

Mysterium tremendum 58

Oratio infusa 170, 173

Stirb und Werde (Умри и Стань) 82, 318

Unio mystica 20

Unio sympathetica 271

Via contemplativa 107

Via illuminativa 107

Via negationis 62

Via purgativa 20, 107

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН, ПРОИЗВЕДЕНИЙ И ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

А

Аарон (Харун) 65

Абадан 45, 69

Аббас (дядя Мухаммада, ум. ок. 653)
45

Аббасидская империя 48, 252

Аббасиды, династия 45, 47, 48, 94, 247

Абд ал-Ахад Гул (ум. ок. 1700) 366

Абд ал-Вахид ибн Зайд (ум. 794) 45

Абд ал-Гани ан-Набулуси (ум. 1728)
393

Абд ал-Кадир Абу Наджиб ас-Сух-
раварди. *См.* Сухраварди, Абл ал-
Кадир

Абд ал-Кадир Джилани (Гилани; ум.
1166) 15, 32, 49, 99, 166, 213, 249

Абд ал-Кадир Джилани Танджоре
435

Абд ал-Кадир Хаттак (ум. ок. 1700)
391

Абд ал-Карим Джили (ум. 1408/1417)
279

Абд ал-Кулдус Гангохи (ум. 1538) 350

Абд ал-Латиф (Абдул-Латиф) Бхитаи,
Шах (ум. 1752) 121, 175, 201, 221,
236, 296, 323, 376, 379–385, 387,
389, 407

Абд ал-Хаким Касим 251

Абд ал-Хакк Дехлеви, Мухаддис (ум.
1642) 356

Абд ал-Халик Гидждувани (ум. 1220)
357

Абд ар-Рахим. *См.* Гирхори Абд ар-
Рахим

Абд ас-Сабур, Салах 88

Абд ас-Салам ибн Машиш 252

Абдаллах ибн Мубарак 162

Абдаллах-и Ансари Харави (1006–
1089) 68, 72, 91, 96, 97, 99–101,
130, 297

Абду-л-Карим из Булри (Булриваро;
ум. 1623) 381

Абду-р-Рахман (Рахман Баба, ум.
1709) 390, 391

Абивард 49

Абраха 122

Абу Абд ар-Рахман. *См.* Сулами, абу
Абд ар-Рахман ас-

Абу Абдаллах ас-Салими (ум. 909)
205

Абу 'Али ад-Даккак 98, 168, 415. *См.*
также Даккак, Абу 'Али ад-

Абу 'Али ас-Синди (IX в.) 60

Абу 'Али ибн Сина. *См.* Ибн Сина,
Абу 'Али

Абу 'Али Каландар Панипати, Шах
(ум. 1323) 221, 344

Абу Бакр (халиф) 176

Абу Бакр ал-Васити 179. *См. также*
Васити, Абу Бакр Мухаммад ал-

Абу Зарр ал-Гифари (ум. 653) 41

Абу Исхак ал-Казаруни 171. *См. так-
же* Казаруни, Абу Исхак Ибрахим
ал-

- Абу Мадйан из Тлемсена (ум. 1126) 249, 252, 255
- Абу Мазаким аш-Ширази 294
- Абу Наджиб. *См.* Сухраварди, Абд ал-Кадир Абу Наджиб ас-
- Абу Наср ас-Саррадж. *См.* Саррадж, Абу Наср ат-Туси ас-
- Абу Ну'айм ал-Исфахани (ум. 1037) 96
- Абу Са'ид ибн Аби-л-Хайр, Фазлуллах (ум. 1049) 98, 216, 243, 422
- Абу Са'ид, Султан Мирза (ум. 1469) 237, 357
- Абу Сулайман. *См.* Дарани, Абу Сулайман ад-
- Абу Талиб ал-Макки, Мухаммад (ум. 996) 69, 95, 128, 139, 140, 219
- Абу Тураб ан-Нахшаби (ум. 859) 51, 66, 127
- Абу Усман ал-Хири, Са'ид (ум. 910) 65, 177
- Абу Хамид 101–102, 291. *См. также* Газали, Абу Хамид ал-
- Абу Хафс Умар ас-Сухраварди 131, 188, 247, 345. *См. также* Сухраварди, Шихабуддин Абу Хафс Умар ас-
- Абу Хашим ас-Суфи 44, 429
- Абу-л-'Аббас. *См.* Мурси, Абу-л-'Аббас ал-
- Абу-л-Адйан (X в.) 213–214
- Абу-л-Атахиййа 154
- Абу-л-Джаннаб Ахмад. *См.* Наджмуддин Кубра, Абу-л-Джаннаб Ахмад
- Абу-л-Калам Азад 360
- Абу-л-Касим Хаким ас-Самарканди (ум. 953) 409
- Абу-л-Маджд Мадждуд Сана'и. *См.* Сана'и, Абу-л-Маджд Мадждуд
- Абу-л-Фазл (ум. 1602) 352, 359
- Абу-л-Хасан аш-Шазили. *См.* Шазили, Абу-л-Хасан Али аш-
- Абу-л-Хусайн ан-Нури. *См.* Нури, Абу-л-Хусайн ал-
- 'Абхар ал-'ашикин (Бакли; «Жасмин верных в любви») 295
- Аваз 215
- Аваз-и пар-и Джибрил* (Сухраварди Мактул; «Звук крыльев Гавриила») 262
- 'Авариф ал-ма'ариф (Сухраварди, Абу Хафс) 131, 247, 342–343
- Августин, св. (ум. 430) 102, 139
- Аверроэс (Ибн Рушд; ум. 1198) 102, 265
- Авиценна 33, 262, 290, 299, 303, 440. *См. также* Ибн Сина, Абу Али
- Авраам (Ибрахим) 28, 90, 128, 143–144, 207, 316, 371, 386, 399
- Агра 359
- Адаб ал-муридин* (Сухраварди, Абу Наджиб; «Правила поведения муридов (послушников)») 131, 247, 344
- Адам 30, 38, 68, 81, 84, 148, 160, 194, 199–201, 228, 271, 369, 371, 399, 405, 421
- Аджмер 340, 353
- Адонис (Али Ахмад Саид) 87, 431
- Азми (XVI в.) 328
- Азраил 370
- Айаз, Шейх 450
- Айбек. *См.* Кутб ад-Дин Айбек Айверди, Самиха
- Аййубиды, династия (1171–1250) 235, 247, 261
- 'Айн ал-Кудат Хамадани, Абдаллах (ум. 1132) 235, 261, 291–293, 343–344, 355, 362, 443
- Айссавиййа, орден 214
- Айша (жена Мухаммада; ум. 678) 41
- Акбар (Великий Могол; 1556–1605) 35, 322, 348, 352–353, 359–360
- 'Акл-и сурх (Сухраварди Мактул; «Красный рассудок») 262
- Ал-инсан ал-каmil* (Джили; «Совершенный Человек») 279, 280
- 'Ала' ад-Даула. *См.* Симнани, 'Ала' ад-Даула
- 'Ала' ад-Дин Кайкобад (ум. 1236) 259
- Алам (сын Мира Дарда) 373

- Аламут 102
 Ала ад-Дин (сын Руми; ум. 1262) 309
 Албания 334
 Алгарве 265
 Александрия 252
 Алеппо 93, 261, 334
 Али ал-Ма'мун (халиф, сын Харуна ар-Рашида; ум. 833) 46
 Али ал-Муттаки ал-Хинди (ум. 1556) 253
 'Али ибн Абу (Аби) Талиб (ум. 661) 40, 248, 411
 'Али ибн Иса (вазир; ум. 946) 79
 Али ибн Хусайн Ва'из Кашифи (ум. 1532/1533) 358
 Али Хамадани, Саййид (ум. 1385) 259–260, 355, 440
 Али Шир (Алишер) Навои, Мир (ум. 1501) 358
 Али Шир Кани, Мир (ум. 1789) 376, 389
Алифнаме (Касим Кахи) 411
 Аллах 37, 39, 42, 46, 56–58, 61, 62, 81, 91, 96, 105, 108, 124, 144, 150, 152, 155, 158–160, 172, 173, 179, 181, 182, 190–191, 194, 205, 221, 226, 228, 258, 282, 327, 332, 348, 368, 378, 400, 404, 410
 Алмохады, династия (1195–1225) 265
 Амида 180
 Амир Хосров (1254–1325) 343, 447
 Амр ибн Усман ал-Макки (ум. 909) 70, 77, 78, 198
 Амритсар 380
 Амули. *См.* Хайдар Амули
 Анавати, о. 106
 Анатолия 101, 186, 248, 259, 278, 307, 314, 324–326, 332–334, 337–338, 357
 Ангелус Силезиус (1624–1677) 267
 'Андалиб. *См.* Насир Мухаммад 'Андалиб
 Анджела из Фолиньо (ум. 1390) 49
 Андре, Тур 25, 220
 Анкетиль-Дюперрон, Абрахам Иа-синт (ум. 1805) 354
 Ансари 68, 72, 91, 96, 97, 99–101, 130, 297. *См. также* Абдаллах-и Ансари
 Аполлон 185
 Аравия 93, 399
 Арберри, А. Дж. 6, 24, 35, 68, 274, 307
 Ардабиль 93
 Аристотель 102
 Асамм, ал-. *См.* Хатим ал-Асамм
 Асар (брат Мира Дарда) 373
 Асин Паласиос, М. 255, 432
 Ассасины, орден 103
 Астрабади. *См.* Фазлаллах Астрабади
 Ататюрк, Мустафа Кемаль 191, 240, 322, 336, 338
 'Аттар Синда. *См.* Сачал Сармаст
 'Аттар, Фарид ад-Дин (ум. 1220) 26, 33, 50, 59, 74, 75, 82, 85, 144, 120–122, 131, 134, 142, 148, 153, 155, 163, 165, 169, 174, 185, 196, 197, 201, 217, 219, 227, 228, 233, 234, 238, 239, 262, 277, 278, 281, 288, 297, 299–304, 307, 311, 312, 316, 351, 386–387, 403, 407, 409, 417, 421, 422
 'Аттар, Хаджа (XV в.) 180
 Атток 389
 Аурангзеб, Аламгир (ум. 1709) 322, 355, 360, 362, 363, 372, 380, 388–390, 422
 Аухад ад-Дин Кирмани (ум. 1237) 187, 309
 Афганистан 86, 180, 229, 357, 390
 Аффифи, Ала-л-Ала 267
 Ахбар ал-Халладж 79
 Ахи Эвран (XIV в.) 248
 Ахмад 220, 222, 223, 227, 294, 361, 407
См. также Мухаммад
 Ахмад ад-Дасуки. *См.* Дасуки, Ахмад ад-
 Ахмад ал-Бадави (ум. 1278) 251
 Ахмад ар-Рифа'и. *См.* Рифа'и, Ахмад ар-

Ахмад Брелви. *См.* Ахмад из Барейли (Бревли), Саййид
Ахмад Газали (ум. 1126) 201, 247, 289, 291, 292, 295, 309, 354
Ахмад ибн Аби-л-Хавари (ум. 851) 45, 415
Ахмад ибн Ханбал (ум. 855) 45, 46
Ахмад ибн Харб (ум. 848/849) 120
Ахмад из Барейли (Бревли), Саййид (ум. 1831) 364, 393, 449
Ахмад Сирхинди (ум. 1624) 208, 228, 230, 265, 349, 356, 359–363, 365, 366, 388, 393, 407
Ахмад Хидруйа ал-Балхи (ум. 854) 415, 416
Ахмад Ясави (ум. 1167) 182, 324, 325, 357
Ахмад-и Джам, Абу Наср Жандапиль (ум. 1141/1142) 49, 246
Ахмад-хан, сэр Саййид (ум. 1898) 395
Ахмад-шах Абдали Дуррани (ум. 1773) 364, 391
Ахрар, Хаджа. *См.* Убайдуллах Ахрар
Ахунд Дарваза (ум. 1638) 389
Аш‘ариты, орден 98–102, 214
Ашикар. *См.* Сачал Сармаст
Ашраф Джихангир, Шейх (ум. 1504) 215

Б

Баба Лал Дас (XVII в.) 354
Баба Тахир Уриан (нач. XI в.) 246
Бабур (первый Могольский правитель; ум. 1530) 351, 352, 357, 443
Багдад 47, 51, 66, 70, 72, 77, 79, 80, 91, 93–95, 101, 102, 130, 139, 187, 247, 249, 252, 266, 277
Бадави, Абд ар-Рахман 87
Бадави, ал-. *См.* Ахмад ал-Бадави
Бадави[ййа], орден 251, 278
Бадауни, Абд-ал-Кадир (ум. 1605) 352
Бадахши. *См.* Молла-шах Бадахши
Бадр (битва, 624 г.) 151
Бадр ал-Хиджази, ал- (XVIII в.) 35

Байазид Ансари (ум. 1585) 389
Байазид Бистами, Тайфур ибн Иса (ум. 874) 55, 60, 71, 100, 114, 153, 168, 179, 197, 210, 222, 263, 294, 340, 356, 415, 416
Байати, Абд ал-Ваххаб ал- 88, 431
Байезит Кюллийеси 186
Бакибиллах, Хаджа (ум. 1603) 359
Бакли, Рузбихан (ум. 1209) 82, 85, 90, 124, 136, 153, 179, 188, 202, 206, 207, 228, 289, 290, 291, 293, 295, 297, 302, 309, 353, 386, 405
Балим-Султан (XVI в.) 334
Балх 50, 64, 69, 99, 118, 298, 307
Барак Баба 330
Барани, Зийа ад-Дин (ум. после 1360) 342, 343
Басра 44, 51, 52, 67, 69, 77, 415
Баха’ ад-Дин Велед (ум. 1230) 307, 308
Баха’ ад-Дин Закарийа Мультиани (ум. ок. 1267) 278, 345
Баха’ ад-Дин Накшбанд (ум. 1390) 356, 357, 366
Бахлул 33, 294
Бахманиды, династия 344
Бахрамшах ибн Мас‘уд Газневид (ум. 1157) 298
Бахрейн 78, 93
Бахтийар Каки, Кутб ад-Дин (ум. 1235) 340, 341
Бедил из Рохри (ум. 1782) 387
Бедиль, Мирза Абду-л-Кадир (ум. 1721) 125, 160, 303, 363, 400, 433, 449
Бейшехир, оз. 314
Бекташ, Хаджжи. *См.* Хаджжи Бекташ
Бекташи[ййа], орден 85, 165, 207, 240, 243, 279, 328, 330, 332–337, 386, 400, 407, 409, 413, 422, 446
Белуджистан 250, 382, 383
Бенгалия 320, 345, 352, 392
Бердж, Джон К. 240
Бертельс, Е. Э. 297

Бертон, сэр Ричард (ум. 1890) 250, 423
 «Беседа птиц» ('Аттар). *См. Мантик ат-тайр*
 Биби Джамал Хатун (ум. 1639) 353, 423
 Биби Фатима (XI в.) 422
 Биби Фатима Хаджрани 423
 «Библиография Мевляны» (Ондер) 235, 306, 310, 321, 322
 Библия 314, 399
 Биджапур 293, 354, 362
 Билавал 386
 Билал ибн Рабах (ум. 641) 242
 Бируни, Абу Райхан ал- (ум. 1048) 339, 444
 Бистам (Бастам) 60, 61, 63, 64, 100
 Бистами. *См. Байазид Бистами, Тай-фур ибн Иса*
 Бишр ибн ал-Харис ал-Хафи (ум. 841) 51
 Бишр ибн Йасин 246
 «Блаженное томление» (Гете) 82
 «Богослужение птиц» (Сана'и) 299
 «Божественная комедия» (Данте) 223, 299
 «Братья-мусульмане» (организация) 394
 Браун, Э. Дж. 56
 Брахман, Чандарбхан (ум. 1661) 355
 Бруннер, К. 307
 Бу 'Али. *См. Абу 'Али Каландар Панипати, Шах*
 Бувайхиды, династия (945–1055) 93
 Будда 50
 Булхе Шах (ум. 1752) 380, 386
 Булри 388
Бурда (ал-Бусири) 228
 Бурса 220
 Бурсали. *См. Исмаил Хакки Бурсали*
 Бурханпур 376
 Бурхануддин Мухаккик (ум. ок. 1241) 308, 310
 Бусайна 146

Бусири, Шараф ад-Дин Мухаммад ал- (ум. 1298) 228
 Бухара 95, 347, 357
 Бхит-Шах 382

В

Ва'из, ал- 64. *См. также* Йахья ибн Му'аз ар-Рази
 Вали Деккани (ум. после 1707) 362, 363
 Валиуллах, Шах (ум. 1762) 142, 175, 361, 364, 373, 380, 427, 449
 Варис Шах (кон. XVIII в.) 376, 380, 381
 Варрак, Абу Бакр ал- (X в.) 117
 Васит 77
 Васити, Абу Бакр Мухаммад ал- (ум. после 932 г.) 91, 179, 294
 Веданта 350
 Велед. *См. Баха' ад-Дин Велед; Султан-Велед*
 Венсинк, А. Я. 25
 «Введение в историю суфизма» (Арберри) 24
 «Восточный мистицизм» (Палмер) 24

Г

Гавриил (Джибрил) 90, 125, 128, 149, 165, 170, 206, 207, 223, 224, 227, 262, 263, 287, 370, 404
 Газали, Абу Хамид ал- (ум. 1111) 101–106, 112, 128, 136, 138, 140, 142–144, 147, 154, 163, 182, 201, 202, 219, 226, 229, 234, 247, 252–254, 261, 291, 292, 298, 303, 343, 402, 417
 Газали, Ахмад. *См. Ахмад Газали*
 Газна 98, 201, 289, 297, 390, 392
 Газневиды, династия 297
 Галата 321
 Галиб Деде (ум. 1799) 321
 Галиб, Мирза Асадулла (ум. 1869) 87, 228, 229, 291, 395, 396, 402, 407
 Гангохи. *См. Абд ал-Куддус Гангохи*
 Гарднер, В.Х. Темпл 27, 103, 226

Гаус. *См.* Мухаммад Гаус Гвалиори
 Гаус-и а'зам. *См.* Абд ал-Кадир Джилани (Гилани)
 Гауси. *См.* Мухаммад Гауси
 Гвалиор 359
 Гвалиори. *См.* Мухаммад Гаус Гвалиори
 Гегель, Георг В. Ф. (1770–1831) 306, 395
 Герат 49, 68, 96, 99, 100, 101, 297, 357
 Гереме 314
 Гермес (Идрис) 262
 Гессе, Г. (1877–1962) 264
 Гете, Иоганн Вольфганг (1749–1832) 82
 Гёльпынарлы, Абдюлбаки 318, 325, 331, 445
 Гидждувани. *См.* Абд ал-Халик Гидждувани
 Гилани. *См.* Абд ал-Кадир Джилани (Гилани)
 Гирхори, Абд ар-Рахим 379
 Гисудараз, Мухаммад Банданаваз (ум. 1422) 227, 288, 293, 344, 350, 362
 Гифари, ал-. *См.* Абу Зарр ал-Гифари
 Голконда 362
 Гольдциер, Игнац 25
 Гордион 313
 Гранжере де Лагранж 274
 Гуджарат 78, 362
Гуй у джауган ('Ариф, «Мяч и клюшка») 443
 Гул. *См.* Абд ал-Ахад Гул
 Гулам Халил Ахмад (ум. 888) 72
 Гулистан (Саади) 23
 Гулшан, Са'дуллах Шах (ум. 1728) 363, 366
Гулшан-и раз (Шабистари, «Цветник тайн») 279, 288
Гулшан-и раз-и джадид (Мухаммад Икбал, «Новый цветник тайн») 280
 Гулшани (ум. после 1459) 321
 Гульбарга 344

Гулямов династия, Дели 340

Д

Дабистан-и мазахиб 355
 Давид 369, 371
 Дайа. *См.* Наджм ад-Дин Дайа Рази
 Дайлами, Абу-л-Хасан ад- 406
 Даккак, Абу 'Али ад- (ум. 1015/1021) 98, 168, 415
 Дакуки 158
 Дала'ил ал-хайрат (Джазули) 229
 Дамаск 47, 266, 274, 308, 347
 Данте, Алигьери (1265–1321) 223
 Дара Шикох (ум. 1659) 282, 322, 353, 354, 360, 376, 423
 Дарани, Абу Сулайман ад- (ум. 830) 45, 50, 126
 Дарвин, Ч. 318
 Дард, Хаджа Мир (ум. 1785) 35, 50, 92, 153, 168, 180, 181, 191, 219, 230, 264, 270, 359, 362, 364–375, 380, 393, 394, 422, 425
 Дасуки, Ахмад ад- 251
 Дата Гандж Бахш 98. *См. также* Худжвири, Дата Гандж Бахш
 Дахйа ал-Калби 287
 Декан 344, 349
 Дели 35, 50, 142, 168, 191, 221, 228, 250, 322, 340–344, 349, 362–366, 372, 373, 375, 380, 395, 422, 425
 Деобандская школа 364
 Дерменгем, Э. 84, 216, 242, 394
 Джабал-Тарик 43
Джавахир ал-хамса ал- (Мухаммад Гауе, «Пять драгоценных камней») 348
Джавид-наме (Икбал) 64, 87, 223, 404
 Джазули, Абу Абдаллах ал- (ум. ок. 1465) 229
 Джалал ад-Дин Махдум-и Джаханнийан (ум. 1382/1383) 347
 Джалалуддин Руми. *См.* Руми ал-Балхи, Маулана Джалал ад-Дин
 Джалал ад-Дин Сурхпуш, Сайид (ум. 1292) 347

- Джалал ад-Дин Табризи (ум. 1244) 345
 Джамали Канбу (ум. 1535) 224, 349
 Джамал ад-Дин. *См.* Хансви, Джама-
 лудии Ахмад
 Джаман Чаран (XVIII в.) 450
 Джами, Маулаи Абд ар-Рахман (ум.
 1492) 22, 33, 51, 74, 96, 97, 98, 101,
 115, 131, 132, 180, 205, 240, 250,
 266, 281–283, 286, 290, 293, 310,
 322, 347, 350, 354, 356, 358, 370,
 371, 391, 402, 403, 418, 426
 Джамил (ум. нач. VIII в.) 146
 Джанджанан. *См.* Мазхар Джанджа-
 наи
 Джануллах из Рохри (ум. 1754) 388
 Джаунпур 352
 Джа'фар ал-'Айдарус (ум. 1563) 354
 Джа'фар ас-Садик (ум. 765) 54, 93,
 197, 399
 Джа'фар ат-Тайяр (ум. 630/631) 451
 Джа'фар-и Хадда 294
 Джаханара (Могол. принц, ум. 1681)
 355, 423
 Джахангир (Могол. имп., ум. 1627)
 215, 341, 353, 359
 Джили, Абд ал-Карим (ум. 1408/1417)
 204, 226, 227, 279, 280, 410
 Джонс, сэр Вильям (1746–1794) 23,
 24, 327
 Джувайни, Абд ал-Малик ал- (имам
 ал-хараматийан, ум. 1083) 101
 Джунайд, Абу-л-Касим Мухаммад
 ал- (ум. 910) 28, 29, 50, 60, 66–68,
 70–72, 74, 77, 78, 83, 89, 91, 94, 110,
 113, 118, 119, 129, 137, 138–140,
 142, 154, 178, 187, 191, 196, 197,
 216, 236, 253, 255, 257, 294, 311,
 411
 Джхок 388
 Диван (Мир Дард) 374
 Диван (Руми) 306, 336, 444
 Диван (Султан-Велед) 324
 Диван (Хафиз) 323
 Диван (Эмре) 325, 328
 Диван Гидумал (сер. XVIII в.) 387
 Диван урду (Галиб Мирза) 395, 402
 Диван-и Шамс-и Табриз (Руми) 315,
 322
 Дивриги 186
 Диоген 280
 Дионис 185
 Дози Р. П. 25
 Дуррани. *См.* Ахмад-шах Абдали
 Дуррани
 Е
 Ева 271, 417
 Евангелие 354
 Евфрат 212
 Египет 55, 56, 88, 93, 94, 102, 163, 234,
 235, 247, 251, 253, 256, 278, 320,
 394, 403, 422
 Ж
 «Жалоба Сатаны» (Сана'и) 200, 299
 Жандапиль. *См.* Ахмад-и Джам, Абу
 Наср Жандапиль
 Жуанвиль 23
 З
 Зайнаб, Саййида 415
 Закарийа. *См.* Баха' ад-Дин Закарийа
 Мультагани
 «Западно-восточный диван» (Гете) 82
 Захария (Закарийа) 28, 451
 Захири, аз-. *См.* Мухаммад ибн Да'уд
 аз-Захири
 Захиритская школа 79, 146
 Зебунисса (ум. 1689) 322
 Зу-н-Нун, Саубан ибн Ибрахим (ум.
 859) 21, 29, 55–60, 66, 74, 109, 122,
 126, 135, 139, 162, 178, 263, 294,
 403, 415
 Зуджжалжи. *См.* Абу Амр Мухаммад
 аз-Зулжжаджи
 Зулейха (жена Потифара) 290, 295,
 305, 418, 424
 Зусфана 64

И

- Иаков 132, 371
 Иблис 77, 78, 81, 199–202, 218, 248, 421. *См. также* Сатана
Иблиснаме (Саййид Султан) 199
 Ибн‘Аббад ар-Ронди (ум. 1390) 253–255
 Ибн ‘Акил, ‘Али (ум. 1119) 249
 Ибн ал-Джаузи, Абд ар-Рахман (ум. 1200) 224
 Ибн ал-Фарид, Умар (ум. 1235) 23, 161, 273–277, 280, 421
 Ибн ал-Фурат (вазир, ум. 924) 79
 Ибн ан-Надим (ум. 995) 56, 77
 Ибн ар-Руми, ‘Али (ум. ок. 896) 45
 Ибн ‘Араби, Мухйиддин Мухаммад (ум. 1240) 20, 22, 26, 91, 115, 160, 173, 197, 206, 214, 220, 227, 248, 259, 264–274, 277–283, 296, 297, 308, 314, 323, 336, 344, 346, 347, 350, 354, 360, 371, 374, 393, 395, 408, 410, 420, 421
 Ибн ‘Ата’, Абу-л-Аббас (ум. 922) 88
 Ибн ‘Ата’-Аллах ал-Искандари, Тадж ад-Дин Ахмад (ум. 1309) 171, 184, 253, 254
 Ибн ‘Ашир (ум. 1362/1363) 254
 Ибн Баттута, Абу Абдаллах Мухаммад (ум. 1368/1377) 248, 252
 Ибн Каййим ал-Джаузиййа, Абу Бакр (ум. 1350) 171
 Ибн Касйи (ум. 1151) 265
 Ибн Масарра (ум. 931) 265
 Ибн Рушд. *См.* Аверроэс
 Ибн Салим, Абу Абдаллах (ум. 909) 69
 Ибн Сина, Абу ‘Али (Авиценна; ум. 1037) 33, 186, 299
 Ибн Таймиййа, Ахмад (ум. 1328) 273
 Ибн Халдун, Абд ар-Рахман (ум. 1406) 254, 265, 440
 Ибн Ханбал, Ахмад. *См.* Ахмад ибн Ханбал
 Ибн Хафиф, Абу Абдаллах Мухаммад аш-Ширази (ум. 982) 72, 85, 94, 95, 98, 121, 125, 131, 177, 188, 224, 232, 285, 286, 294, 306, 323, 395, 404, 419
 Ибрахим ал-Кассар (ум. 938) 56
 Ибрахим ар-Ракки, Абу Исхак (ум. 953) 212
 Ибрахим ибн Адхам (ум. ок. 790) 50, 51, 118
 Ибрахим ибн ал-Хавасс (ум. 904) 128
 Ибрахим Хакки Эрзерумлу (XVIII в.) 337
Ибтида’наме (Султан-Велед, «Книга Начала») 311
 Идрис 206, 262. *См. также* Гермес
 Иерусалим 102, 115
 «Избранное из Диван-и Шамс-и Табриз» (Р. А. Николсон) 307
 Изник 336
 Изуцу, Тошихико 26, 151, 404
 Иисус (Иса) 29, 48, 101, 130, 174, 180, 207, 239, 266, 314, 370, 371, 418
 Иисус Христос 40
 Икбал, Афзал 318
 Икбал, сэр Мухаммад (ум. 1938) 35, 64, 87, 125, 147, 161, 166, 202, 223, 229, 241, 280, 303, 318, 323, 395, 404
 Икониум 308, 323. *См. также* Конья
Илахинаме (Фарид ад-Дин ‘Аттар, «История царя и его шестерых сыновей») 234, 301
 Илия (Ильяс) 207, 395
‘Илм ал-китаб (Дард) 368
 Ильтутмиш 340
 Ильханиды, династия 259
 Ильяс, Маулана (XX в.) 395
 Имам-и раббани. *См.* Ахмад Сирхинди
 Инайят Шахид, Шах (ум. 1718) 386, 388
 Инат, Миан Шах (ум. нач. XVIII в.) 381
 Инд, р. 43, 60, 78, 87, 93, 212, 348, 276, 382, 383, 387–389, 447
 Индия 27, 30, 47, 62, 78, 85, 86, 88, 93, 95, 98, 99, 141, 175, 180, 191, 197,

201, 214 17, 221, 228–230, 235, 242, 247, 259, 260, 262, 264, 268, 277, 278, 289, 304, 305, 322, 334, 339, 340, 343–345, 347–356, 359, 362, 364, 375, 376, 384, 391, 392, 395, 400, 402, 411, 419, 423, 424

Индо-Пакистан 170, 249, 307, 322, 339, 388, 395

Индонезия 242, 347, 348, 398, 405

Индостан. *См.* Индия

Инсан ал-камил, ал- (Джили) 279, 280

Интиханама (Султан-Велед, «Книга Конца») 311

Инче Минарели 308

Иоанн Златоуст, св. (ум. 407) 186

Иоанн Креститель, св. (Йахйа) 28

Иов (Айуб) 28, 132, 134, 416

Иона (Йунус) 281, 328, 386, 403, 416

Иосиф (Йусуф) 290, 370, 386, 418, 419

Ирак 43, 44, 48, 66, 69, 72, 80, 88, 93, 109, 134, 250, 251

Ираки, Фахр ад-Дин (ум. 1289) 145, 278, 286, 289, 293, 301, 345–347, 350, 354

Иран 47, 60, 62, 65, 70, 77, 85, 86, 93, 95, 98–102, 137, 152, 169, 170, 221, 229, 234, 261, 283, 296–298, 300–302, 307, 322, 324, 325, 332, 351, 352, 359, 384, 390, 399, 402, 423

Иса Джунд Аллах (ум. 1622) 191

Искандар Лоди 349

Искандари. *См.* Ибн 'Ата'-Аллах ал-Искандари, Тадж ад-Дин Ахмад

Исмаил 28, 370

Исма'ил Рюсухи Анкарави (ум. 1631) 262, 321

Исмаил Сефевид (ум. 1524) 93, 332, 400

Исмаил Хакки Бурсали (ум. 1724) 321

Исмаил Шахид Шах (ум. 1831) 364

Исмаил Эмре (ум. 1973) 332

Исмаилиты 102, 103, 105, 234, 334, 424

Испания 252, 254, 265, 274

«Исповедь» (св. Августин) 102

Исрафил 206, 207, 227, 370

Истанбул 60

Истанбул гечелери (Айверди, «Ночи Стамбула») 238

«История изящной словесности персов» (Хаммер-Пургшталь) 306

Исфакхани. *См.* Абу Ну'Айм ал-Исфакхани

Итри (XVII в.) 321

Ихйа' 'улум ад-дин (Абу Хамид ал-Газали, «Воскрешение наук о вере») 103, 106, 128, 136, 142, 154, 163, 182, 229, 252, 298, 343

Ихмим 55

Й

Йазид ибн Муавиййа (ум. 683) 63

Йафи'и, Ариф ад-Дин Абдаллах ал- (ум. 1367) 212, 249

Йахйа ибн Му'аз ар-Рази (ум. 871) 34, 55, 64, 65, 109, 136, 163, 189, 417

Йемен 42, 114, 264

Йени Юнус Эмре. *См.* Исмаил Эмре Йусуф

Йусуф и Зулейха (Хамди; Джами) 295

Йусуф ибн Хусайн ар-Рази (ум. 916) 66, 178, 294

Йусуф Хамадани (ум. 1140) 324, 356

К

Кааба 115, 244, 271, 275, 284, 396, 412

Ка'б ибн Зухайр (ум. после 632) 228

Кабир (ум. ок. 1518) 329, 351

Кадириййа, орден 132, 243, 246, 250, 260, 280, 336, 353, 356, 364, 423

Казаруни, Абу Исхак Ибрахим ал- (ум. 1035) 164, 171, 232

Казвин 102

Кази Казан (ум. 1546) 381

Каир 252, 266, 274, 330, 415

Кайгусуз Абдал (XV в.) 207, 328, 330–332

Кайруван 263

- Кайсери 308
 Калабази, Абу Бакр Мухаммад (ум. 990/994) 28, 95, 150, 178, 343
Калила и Димна 313
 Калькутта 23
 Камал, йог 215
Канз ал-‘уммал (Али ал-Муттаки) 253
 Каппадокия 314
 Каравийин, медресе 254
 Караман (Ларенда) 307
 Карани, ал-. См. Увайс ал-Карани
 Караосмаюглу, Якуп Кадри 336
 Каратай, медресе 308
 Карачи 212
 Кармал 386
 Карматы 78, 93
Карнама-и Балх (Сана’и, «Хроники Балха») 298
 Карх 66
 Кархи. См. Ма’руф ал-Кархи
 Касим Хахи, Маулана (ум. 1582) 411
 Каттани, Абу Бакр ал- (ум. 934) 171, 294, 415
 Каф, гора 262, 409
 Кашани. См. Мухсин Файз Кашани
 Кашгар 357
 Кашмир 259, 355, 424
Кашф ал-Махджуб (Худжвири, «Снятие завесы с сокрытого») 98–99, 343
 Кербела 63, 86, 335, 382
 Кечч 383
 Киплинг, Р. (1865–1936) 305
 Киркларели 207
Китаб аз-зухд (Абдаллах ибн Мубарак) 162
Китаб ал-лума ‘фи-т-тасаввуф (Саррадж, «Самое блистательное в суфизме») 95, 98
Китаб ал-мабади’ ва-л-гайат (Ибн ‘Араби) 408
Китаб ал-фараг (Харраз) 68
Китаб ар-ри’айа (Мухасиб) 252
Китаб ас-сидк (Харраз, «Книга правдивости») 68
Китаб асрар ас-салят (Ибн Каййим) 171
Китаб ат-та’арруф (Калабази) 95, 343
Китаб ат-тавасин (Халладж, Хусайн ибн Мансур ал-) 76, 77, 81, 85, 149, 219, 404
Китаб ‘Атф ал-алиф ал-ма’луф (Дайлами, «Книга о склонении покоренного Алифа перед склоненным ламом») 406
Китаб табакат ас-суфиййа (Сулами) 96
 Китай 127
 «Книга ми’раджа» 222
 «Книга царей». См. Шахнаме
 Конави. См. Садр ад-Дин Конави
 Конья 119, 191, 228, 235, 241, 247, 259, 266, 308, 309, 311–314, 319, 320, 322, 323, 332, 347
 Коран 28, 31, 32, 34, 38–40, 42, 44–46, 48, 49, 53–55, 57, 58, 69, 71, 77, 78, 81, 82, 90, 93, 96, 100, 103–105, 114–116, 118, 120–125, 129, 132, 135, 138, 141, 142, 144, 146, 148, 149, 152, 155, 156, 160–162, 166, 173, 183, 186, 187, 194–199, 205, 207, 209, 218, 219, 221, 222, 224–227, 238, 243, 245, 248, 250, 253, 256, 269, 271, 281, 285, 295, 303, 305, 310, 312, 314, 317, 323, 326, 328, 329, 346, 354, 356, 364, 366, 368–373, 378, 379, 386, 389, 398, 399–401, 403, 404, 407, 408, 412, 413, 417, 418, 419
 Корбен, А. 22, 25, 37, 173, 206, 269, 295, 296
 Кордова 265, 420
 Крачковский, И. Ю. 96, 121, 146, 195, 205, 224, 354, 368, 369, 370, 372
 Кремер, Альфред фон 25, 76
 Кришна 271, 424
 Кубра. См. Наджм ад-Дин Кубра, Абу-л-Джаннаб Ахмад
 Кубрави[ййа], орден 256–260, 355, 360, 440

Кут ал-кулуб (Абу Талиб ал-Макки, «Пища сердец») 32, 95, 128, 252, 342
 Кутб ад-Дин Айбек 340
 Куфа 32, 44, 49
 Кушайри, Абу-л-Касим Абд ад-Карим ал- (ум.1074) 66, 98, 99, 165, 168, 179, 205, 248, 298, 343, 415
 Кьеркегор, Серен (1813–1855) 87

Л

Лава'их (Джами) 101, 354
Лавами (Хамид ад-Дин Нагори) 343
 Лайла 148, 170, 274, 278, 289, 384, 421
 Лал Удеро (XVI в.) 379
 Лал Шахбаз Каландар (ум. 1262) 348
 Лалла Мимуна 419
Лама'ат (Ираки, «Вспышки») 346, 347, 354
 Ларанда 307
Лата'иф ал-минан (Ибн 'Ата'-Аллах) 253
 Лахиджи, Мухаммад иби Йахйя (ум. 1516) 279, 288
 Лахор 98, 228, 241, 339, 353, 376, 380
 Ливан 48, 87
Лила и Чанесар 382
 Лингс, М. 395
Лугат-и муран (Сухраварди Мактул; «Язык муравьев») 262
 Луллий, Раймунд (ум. 1316) 23
 Людовик X 23

М

Ма'ариф (Баха' ад-Дин Велед; Султан-Велед) 307, 311
 Ма'арри, Абу-л-Ала ал- (ум. 1057) 84
Мавакиф ва мухатабат (Ниффари) 91
 Магриб 49, 64, 250, 254, 351, 419
 Магриби, Мухаммад Табризи (ум. ок. 1406) 173, 281
 Маджд ад-Дин Багдади (ум. 1219) 33, 240, 418
 Маджнун 34, 121, 148, 170, 289, 383, 384, 421

Мадхо Лал Хусайн (1539–1593) 376, 380
 Мазхар Джанджанан (ум. 1782) 364, 373, 380
 Майер, Ф. 23, 256
 Майхана (Михна) 243, 246
Макамат ал-кулуб (Нури, «Стоянки сердец») 73, 108
 Макдоналд, Дункан Б. 76
 Маккари, Абу-л-Аббас Ахмад (ум. 1631) 251
 Макли, холм 376, 388
Маклинаме (Али Шир Кани) 376
 Малайзия 132, 347
 Маламати[ййа], орден 96, 97, 248
 Малик аз-Захир, ал- (Аййубид. правитель, ум. 1216) 261
 Малик ибн Анас (ум. 795) 45, 55
 Маликитская школа 55
 Мамлюки 251
 Ма'мун, 'Али ал-. См. 'Али ал-Ма'мун 46
Маназил ас-са'йирин (Абдаллах Ансари, «Стоянки на Пути») 100
 Манго Пир 212
 Мансур 63, 77, 84–88, 294, 329, 335, 336, 378, 386. См. также Халладж, Хусайн ибн Мансур ал-
Мантик ат-тайр (Фарил ад-Дин 'Аттар, «Беседа птиц») 82, 301, 303
 Марванд 348
 Мариниды, династия (сер. XIII — сер. XV вв.) 254
 Мария (Марйам) 40, 48, 51, 166, 174, 222, 267, 269, 314, 418, 424
 Марйам ал-Басриййа (ум. 728) 415
 Марокко 214, 243, 254
 Марракеш 207, 265
 Маруи 382–384
 Ма'руф ал-Кархи (ум. 815) 46, 66
Маснави (Руми ал-Балхи) 49, 63, 95, 131, 166, 169, 170, 172, 173, 209, 217, 229, 236, 262, 307, 310–317, 320–323, 384, 387, 444–445

- Массиньон, Л. 23, 26, 38, 41, 44, 76, 78, 87, 145, 196, 268, 275, 276, 395, 396
Маттео, Игнацио ди 274
Маулана Джалал ад-Дин Руми. *См.* Руми ал-Балхи, Маулана Джалал ад-Дин
Махбуб-и илахи. *См.* Низам ад-Дин Аулийа
Махдавиййа, орден 352
Махдум Мухаммад Хашим (ум. 1760) 388
Махдум Нух (XVII в.) 382
Махдум-и Джаханнийан. *См.* Джалал ад-Дин Махдум-и Джаханнийан
Махмуд Газневи[дский] (ум. 1030) 99, 195, 289
Мевлеви[ййа], орден 236, 306, 320, 321, 413
Мевлюд-и шериф (Сюлейман Челеби) 220
Медина 41, 43, 176, 225
Мекка 31, 49, 50, 69, 77–79, 99, 115, 122, 225, 232, 266, 275, 288, 380, 412, 413, 418, 420
Мелл, М. 23
Мерам 312
Мераули 341
Мерв 49, 51, 243
Меркез Эфенди (XVII в.) 59, 60
Меркс, А. 25
Механвал 382, 383
Мехмет Завоеватель (ум. 1481) 337
Мехр, Гулям Расул 449
Мец, А. 76
Мешхед 101
Миан Мир (ум. 1635) 353, 423
Мидас 313
Мир Хурд, Мухаммад Мубарак (ум. 1328) 349
Ми'радж ал-'Ашикин (Гисудараз) 344
Миран Хусайн Шах (ум. 1669) 293
Мирза-хан Ансари (нач. XVIII в.)
Мирсад ал-'ибад (Наджм ад-Дин Дайа Рази) 259, 307
Мирсад ал-'ибад (Низам ад-Дин) 343
Мистраль, Г. 189
Михаил 90, 207, 370
Мишкат ал-анвар (Газали, «Ниша света») 105, 106, 226, 261
Моголы 201, 322, 351–353, 355, 357, 360, 362, 363, 411
Моисей (Муса) 29, 31, 54, 65, 90, 101, 112, 114, 122, 164, 171, 207, 224, 281, 370, 371, 386, 404
Моле, М. 97, 268, 360
Молла Садра, Садр ад-Дин Ширази (ум. 1640) 264
Молла-шах Бадахши (ум. 1661) 353
Момин (ум. 1851) 364
Монголия 357
Мохан Сингх Дивана 380
Мубарак Нагори 162, 352
Муджаддид-и алф-и сани. *См.* Ахмад Сирхинди
Му'ин ад-Дин Парвана (ум. 1277) 310
Му'ин ад-Дин Чишти (ум. 1236) 278, 340, 345, 347, 353
Мукатил ибн Сулайман 219
Мукатта, холм 274, 330
Мультан 78, 93, 339, 345, 347, 423
Мультани. *См.* Баха ад-Дин Закарийа Мультани
Мумтаз Махал (ум. 1631) 353
Мунаджат (Абдаллах-и Ансари, «Моления») 101, 297
Мункиз мин ад-далал, ал- (Газали, «Избавляющий от заблуждений») 102
Мурад III (Осман, имп.; ум. 1595) 337
Мурси, Абу-л-'Аббас ал- (ум. 1287) 253
Мурсия 265
Мусибатнаме (Фарид ад-Дин 'Аттар, «Книга печали») 59, 196, 301–302
Муслим ал-Магриби (ум. ок. 900) 212
Мустафа («Избранный») 221, 223, 415. *См. также* Мухаммад, пророк «Мусульманская набожность» (Падвик) 164

Мутаваккил, ал- (Аббасид. халиф, ум. 861) 55
 Му‘тазилиты 46, 55, 67
 Мухаммад Бангаш, Хаджа (XVIII в.) 391
 Мухаммад Гаус Гвалиори (ум. 1562) 348
 Мухаммад Гауси (ум. после 1633) 348
 Мухаммад Джаунпури Махди (ум. 1505) 352
 Мухаммад Джив Джан, Саййид (XVII в.) 424
 Мухаммад Зубайр, Пир (ум. 1740) 362, 366
 Мухаммад ибн Васи‘ (X в.) 155
 Мухаммад ибн Да‘уд аз-Захири (ум. 909) 79, 146
 Мухаммад Икрам, Шейх 449
 Мухаммад Ма‘сум Пир (ум. 1668) 362
 Мухаммад Мустафа Бадави 415
 Мухаммад Парса, Хаджа (ум. 1419) 266, 322
 Мухаммад, пророк (ум. 632) 24, 25, 29, 35, 40–45, 48, 54, 64, 69, 70, 79, 81, 87, 90, 91, 93, 95, 101, 104, 107, 108, 122, 125, 129, 132, 146–148, 151, 125, 155, 157, 160, 161, 166, 175, 176, 180, 200, 202, 208, 217–230, 239, 241, 242, 248, 263, 264, 266, 272, 273, 280, 287, 288, 294, 295, 302, 303, 313, 318, 323, 327, 332, 344, 348, 349, 352, 361, 362, 365–372, 379, 388, 391–393, 395, 399, 404, 406–408, 415, 420, 424, 425. *См. также* Пророк
 Мухаммад Тутлук (ум. 1353) 349
 Мухаммад-шах (Могол. имп.; ум. 1748) 447
 Мухаррими, ал- (XII в.) 249
 Мухасиб, ал-Харис ибн Асад ал- (ум. 857) 51, 55, 67, 68, 70, 96, 117, 126, 132, 157, 252, 386, 405
 Мухибб, ал-. *См.* Сумнун ибн Хамза ал-Мухибб
 Мухсин Файз Кашаани (XVII в.) 297
 Мюллер, А. (ум. 1892) 76

Н

Навои. *См.* ‘Али Шир Навои
 Наджм ад-Дин Дайа Рази, Мирсад (ум. 1256) 256, 257, 259, 278, 307
 Наджм ад-Дин Кубра, Абу-л-Джаннаб Ахмад (ум. 1220) 256, 257, 278
 Надир-шах (ум. 1747) 362, 387, 391
Назм ас-сулук (Ибн ал-Фарид, «Порядок пути») 276. *См. также* Та’иййа
 Накшбанд. *См.* Баха’ ад-Дин Накшбанд
 Накшбанди[ййа], орден 69, 114, 126, 132, 141, 152, 178, 180, 181, 186, 191, 197, 208, 239, 245, 251, 252, 259, 260, 283, 324, 351, 356–365, 372, 373, 387–389, 392, 447–449
Нала-йи ‘Андалиб (Насир Мухаммад ‘Андалиб, «Жалобный стон соловья») 366, 425
 Наллино, К.А. 274
 Насафи, Азиз ан- 434, 440
 Насир ‘Али Сирхинди (ум. в 1697 г.) 363
 Насир ан- (Аббасид. халиф; ум. 1225) 247, 248, 345
 Насир Мухаммад ‘Андалиб (ум. 1758) 365, 425
 Наср ал-Кушури (казначей) 79
 Наср, Сеййид Хусейн 25, 265, 269
 Насрабади, Абу-л-Касим Ибрахим ан- (ум. 977) 98, 294
 Насреддин Ходжа 315
 Наумкин, В.В. 432, 464
Нафахат ал-унс (Джами) 33, 66, 96, 249, 358
 Нафиса, Саййида (ум. 824) 415
 Нахифи, Сюлейман (ум. 1738) 321
 Нахшаби. *См.* Абу Тураб ан-Нахшаби
 Нвийа 23, 46, 54, 68, 73, 91, 173, 184, 253, 254
 Несими, Имад ад-Дин (ум. 1417) 85, 334, 399
 Низам ал-мулк, ал-Хасан ибн ‘Али (ум. 1092) 100, 102, 103

Низами, Ильяс ибн Йусуф (ум. 1209)
290, 304, 349, 402

Низами, Халик Ахмад 349

Низамийа, медресе (Багдад) 102

Низам ад-Дин Аулийа (ум. 1325) 278,
322, 342–344, 349

Низар ибн Мустансир 102

Николсон, Р. А. 25, 56, 76, 204, 226,
267, 274, 278, 280, 299, 307, 322,
420

Ни‘матуллахи[ййа], орден 280, 442

Нимрод 128

Ниффари, Абу-л-Джаббар ан- (ум.
965) 91, 92, 161, 171, 179, 253, 282,
398, 405

Нихаванд 70

Ницше, Фридрих (1844–1900) 272

Нишапур 64–66, 85, 94, 99, 120, 300,
415

Ниязи Мисри (ум. 1697) 329, 337

Ной (Нух) 32, 371

Нур Баба (Караосманоглу) 336

Нур Джахан (жена Джахангира; ум.
1645) 359

Нурбахши[ййа], орден 152

Нури (девушка-рыбачка) 383

Нури, Абу-л-Хусайн ан- (ум. 907) 72,
294

Нурнама (Хаджжи Мухаммад, «Книга
света») 392

О

«Океан души» (Риттер) 26, 301

Олеарий, Адам (XVII в.) 23

Омар Хайям (ум. 1132) 277, 307,
375, 391

Омеййады, династия 43, 47

Омер Февзи Мардин 446

Ондер, Мехмет 310

«Оратория Юнуса Эмре» 324

Османская империя 306, 320, 321,
323, 330, 332, 334, 335

Отто, Р. (1869–1937) 58

П

Падвик, К. 164

Пакистан 43, 88, 93, 240, 376, 381, 423

Пакпаттан 341, 342, 376

«Паломничество в страну Востока»
(Гессе) 264

Панипат, битва при 351

Панчатантра 25

Паскаль, Блэз (1623–1662) 92

Пенджаб 175, 322, 341, 364, 376, 377,
379, 380, 387, 389, 407, 423, 424

Пир Султан Абдал (ум. ок. 1560) 207,
333

Пир-и дастгир. См. Абд ал-Кадир
Джилани (Гилани)

Пир-и Рошан 389. См. также Байа-
зид Ансари

Платон (ум. 347 до н.э.) 263, 314

Плотин (ум. 270) 20, 25

Покок, Эдвард (ум. 1691) 75

Португалия 265

Порфирий (ум. 304) 25

Потифар 418

«Праздник весны» (Хасты) 319

Прикаспий 249

Пророк 24, 25, 29, 35, 40–45, 48, 54, 64,
69, 70, 79, 81, 87, 90, 91, 93, 95, 101,
104, 107, 108, 122, 125, 129, 132,
146–148, 151, 125, 155, 157, 160, 161,
166, 175, 176, 180, 200, 202, 208,
217–230, 239, 241, 242, 248, 263, 264,
266, 272, 273, 280, 287, 288, 294, 295,
302, 303, 313, 318, 323, 327, 332, 344,
348, 349, 352, 361, 362, 365–372, 379,
388, 391–393, 395, 399, 404, 406–408,
415, 420, 424, 425. См. также Му-
хаммад, пророк

Пунхун 382, 383

Р

Рабаннаме (Султан-Велед, «Книга ра-
баба») 311

Раби‘а ал-Адавиййа (ум. 801) 23, 51,
351, 414

- Раби'а аш-Шамиййа (супруга Ахмада ибн Аби-л-Хавари, X в.) 415
 Раби ад-Дин (кади, XV в.) 215
 Раджпутана 340
 Райнерт, Б. 26, 126, 267
 Раки. *См.* Ибрахим ар-Раки, Абу Исхак
 Ранджха 375, 376, 380, 381
 Раузат ал-Каййумиййа 361, 362
 Раудат ар-рийахин (Йафи'и) 212
 Рахман Баба. *См.* Абду-р-Рахман
 Рахман, Фазлур. *См.* Фазлур Рахман
Раишахат 'Айн ал-хайат (Али ибн Хусайн Ва'из Кашифи, «Струи фонтана жизни») 358
 Рашиди, Маййид Хусам ад-Дин 310
 Редхауз, сэр Джеймс У. (ум. 1892) 307
 Рей 55, 64–66, 189
 «Реконструкция религиозной мысли в исламе» (Икбал) 209
Ривайат (Халладж) 82
 Рильке, Р. М. (1875–1926) 267
Рисала 32
Рисала ал-Ахадиййа (Ибн 'Араби, «О божественном единстве») 272
Рисала ал-кушайриййа (Кушайри) 98, 248, 298, 343
Рисала ат-тайр (Газали, «Трактат о птицах») 303
Рисала фи'л-'ишк (Ибн Сина, «Трактат о любви») 290
Рисала-йи валидиййа (Убайдуллах Ахрар; Бабур) 351
Рисала-йи хакнума (Дара Шикох) 354
Рисало 382, 384. *См. также* Шаха джо рисало
 Риттер, Х. 26, 60, 301, 331
 Рифа'и, Ахмад ар- (ум. 855) 250
 Рифа'и[ййа], орден 23, 214, 238. *См. также* Завывающие дервиши
 Рихана ал-Валиха (IX в.) 415
 Розенцвайг-Шваннау, Винценц фон 306
 Ронда 253, 254
 Ронди. *См.* Ибн 'Аббад ар-Ронди
 Рохри 387, 388
 Рошаниййа, орден 389
 Рувайм ибн Ахмад, Абу Мухаммад (ум. 915) 29, 72, 119, 237, 294
 Рузбари, Абу 'Али Ахмад ар- (ум. 934) 67
 Рузбихан. *См.* Бакли, Рузбихан
 Румелия 334
 Руми ал-Балхи, Маулана Джалал ад-Дин 19, 25, 30, 32, 49, 52, 63, 73, 85, 86, 92, 108, 116, 119, 121, 122, 124, 131, 132, 136, 142, 147, 151, 152, 153, 158, 161, 164, 165, 166, 169, 171, 172, 173, 175, 189–191, 194–196, 201, 203, 204, 206, 209, 210, 217, 218, 221, 223, 227, 229, 236, 241, 254, 259, 262, 270, 277, 278, 280, 281–282, 289, 290, 298, 300, 302, 304, 306, 307–326, 347, 375, 380, 383–384, 386–387, 401–404, 406, 408, 416–418, 420, 444, 445, 448, 451
 Руми из Пенджаба. *См.* Булхе Шах
Рушднаме (Абд-ал Куддус) 448
 Рюккерт, Ф. (1788–1866) 306, 307, 317
- С**
 Саади, Муслих ад-Дин (ум. 1292) 23, 391, 431
 Са'д ад-Дин Хамуйа (XIV в.) 409
Саваних (Ахмад Газали, «Афоризмы любви») 292, 293, 354
 Садикайн 413
 Садр ад-Дин Конави (ум. 1274) 266, 278, 308, 314, 347
 Са'дуллах. *См.* Гулшан, Са'дуллах Шах
 Са'ид Фаргани (ум. после 1273) 311
 Сайгун, Алпан 324
 Саййид 'Али Хамадани 259, 260, 291, 355. *См. также* 'Али Хамадани, Саййид
 Саййид Султан (XVII в.) 199
Сайр ал-'ибад ила'л-ма'ад (Сана'и, «Путешествие рабов к месту возвращения») 299

- Сакати. *См.* Сари ас-Сакати, Абу-л-Хасан
- Сакинат ал-аулийа (Дара Шикох) 353
- Саладин, ал-Малик ан-Насир (ум. 1193) 235, 261
- Салах Абу ас-Сабур 88
- Салах ад-Дин Заркуб (ум. 1258) 310
- Сале 254
- Салими. *См.* Абу Абдаллах ас-Салими
- Салимиййа, орден 69, 95
- Салма 274, 278, 421
- Салман ал-Фариси (ум. 625) 42
- Самарканди. *См.* Абу-л-Касим Хаким ас-Самарканди
- Сана'и, Абу-л-Маджд Мадждуд (ум. 1131) 32, 116, 121, 127, 132, 134–135, 151, 155, 200, 201, 207, 220, 222, 229, 235, 390, 396, 404, 408, 414, 416
- Сан'ан, Шейх 301, 386, 421, 422, 451
- Санусиййа, орден 230, 393, 394
- Сарахс 49, 243, 298
- Саргодха 380
- Сари ас-Сакати, Абу-л-Хасан (ум. ок. 867) 66, 68, 70, 72, 139, 408
- Сармад (ум. 1661) 201, 355, 386
- Сармаст. *См.* Сачал Сармаст
- Сарош 206
- Саррадж, Абу Наср ат-Туси ас- (ум. 988) 62, 95, 98, 135, 155
- Саси, Сильвестр де (ум. 1838) 274
- Сассуи 116, 383, 384, 385, 424
- Сассуи и Пунхун 382
- Сата'ат (Валиуллах) 175
- Сатана 77, 78, 81, 199–202, 218, 248, 421. *См. также* Иблис
- Сатледж, р. 341
- Сафинат ал-аулийа (Дара Шикох) 353
- Сафир-и Симург (Сухраварди Мактул, «Свист Симурга») 262
- Сахл ат-Тустари, Ибн Абдаллах (ум. 896) 29, 68–70, 77, 109, 118, 129, 135, 174, 175, 179, 205, 219, 263, 405
- Сачал Сармаст (ум. 1826) 376, 385–388, 390
- Сват 260
- «Святые Синда» (Мейи) 387
- Седерблом, Н. 209
- Селим Явуз (Осман, имп., ум. 1520) 333
- Сельджукиды, династия 98, 99, 101, 102
- Сельджукиды Рума, династия 247, 266, 307, 323
- Сефевиды, династия (1501–1738) 332, 333
- Сехван 348
- Сиалкот 359
- Сивас 259, 307, 333
- Сиджзи. *См.* Хасан Сиджзи Дехлеви
- Сиди Ахмад из Таты 251
- Сийар ал-аулийа (Мир Хурд) 349
- Сийах Калам 330
- Симнани, 'Ала'Ад-Даула (ум. 1336) 176, 207, 209, 256, 259, 360, 371, 409
- Синай 54, 382
- Синд 43, 60, 78, 121, 148, 175, 191, 201, 212, 214, 221, 236, 250, 296, 322, 323, 339, 348, 353, 376, 377, 379, 380, 382, 383, 387–389, 392, 407, 411, 412, 423, 424
- Синди 60. *См. также* Абу 'Али ас-Синди
- Синдх 250, 387
- Синцзян 181
- Сирвани, Абу-л-Хусайн ас- 294
- Сирия 43, 45, 93, 102, 247, 308, 309, 320, 415
- Сирр-и акбар («Величайшая тайна») 354. *См. также* Упанишады
- Систан 340, 348
- Сихарфи («Тридцатibuквие») 377. *См. также* «Золотая азбука»
- Смит, М. 25, 415
- Соломон 129, 204, 222, 262, 303, 369

- Соратхи 383
 Сорли, Г. Т. 384
 Сохни 383, 385, 424
Сохни и Механвал 376, 382
 Стамбул 221, 238, 250, 337, 395, 425
 Суббухи 294
 Субки, Таджуддии 211
 Сулами, абу Абд ар-Рахман ас- (ум. 1021) 54, 82, 95–98, 243, 248, 256
 Султан Баху (ум. 1681) 175, 377, 378
 Султан-Велед (ум. 1312) 307, 309–311, 320, 324
 «Сумерки в Дели» (Ахмад ‘Али) 447
 Сумнун ибн Хамза ал-Муhibб («Влюбленный», ум. после 900) 72, 74, 75, 148, 294
Сурур ас-судур (Хамид ад-Дин Нагори) 349
 Сус 80
 «Суфийские поэты Пенджаба» (Рамакришна) 450
 «Суфийский святой XX века» (Лингс) 395
 Сухраварди, Абд ал-Кадир Абу Наджиб ас- (ум. 1168) 131, 247, 249, 254
 Сухраварди Мактул, Шихаб ад-Дин Йахйа (ум. 1191) 258, 261–264, 346, 399, 440
 Сухраварди, Шихаб ад-Дин Абу Хафс Умар ас- (ум. 1234) 32, 131, 188, 247, 345
 Сухравардиййа, орден 243, 246, 247, 260, 261, 382
 Сюнбюль Эфенди (XVII в.) 60
- Т**
Табакат ас-суфиййа (Сулами, «Классы суфиев») 96, 101
 Табриз 307, 310, 311, 322
Та’вил ал-ахадис (Шах Валиуллах) 449
 Тадж Махал 353
Тазкират ал-аулийа (Фарид ад-Дин ‘Аттар) 85, 99, 300, 302
Талбис Иблис (Ибн ал-Джаузи) 224
 Тамачи, Джам (XV в.) 383
Тамхидат (‘Айн ал-Кудат) 292, 293, 344, 362
 Танта 251
 Тапдук Эмре (кон. XIII в.) 325, 328
Тарджуман ал-ашвак (Ибн ‘Араби, «Толкователь страстей») 266, 267, 296
Тартиб ас-сулук (Кушайри) 179
Тафсир (Сулами) 54, 82
 Тахир, Шейх. См. Лал Удеро
Та’ыййа (Ибн ал-Фарид, «Касыда с рифмой, оканчивающейся на т») 161, 274–277. См. также Назм ас-сулук
 «Теология Аристотеля» 25
 Тигр, р. 66, 74, 80, 84, 90, 127, 216, 416
 Тиджаниййа, орден 393, 394
 Тимуриды, династия 351
 Тирмизи, Мухаммад ибн ‘Али ал-Хаким ат- (ум. ок. 932) 68–70, 197, 205, 206, 208
 Тлемсен 249, 252, 254
 Толук, Ф. А. Д. (1799–1877) 24, 75, 76, 172
 Томпсон, Ф. (1848–1907) 92
 Тора 271, 354
 Трансоксания 43, 47
 Тримингем, Дж. Спенсер 243
 Трумп, Эрнест (ум. 1885) 382, 384
 Тунис 252, 265
 Тургут Аккаш
 Туркестан 25, 78
 Турфан 78
 Турция 62, 85, 137, 175, 191, 207, 210, 211, 220, 221, 228, 229, 240, 242, 248, 259, 303, 320, 323–325, 331, 332, 386, 394, 405, 412, 422
 Тус 95, 101, 102
 Туси. См. Саррадж, Абу Наср ат-Туси ас-
 Тустар 78
 Тустари. См. Сахл ат-Тустари, Ибн Абдаллах

Тухфат ал-ахрар («Дар свободного»; Джами) 358

Тхатта 191, 355, 376, 388, 389

У

Убайдуллах Ахрар (ум. 1490) 351, 357, 358

Увайс ал Карани 42, 114, 132, 264

Узбекистан 324

Уинфилд, Э. 280, 307

Умар II, ибн Абд ал-Азиз (ум. 720) 43, 44

Умар и Маруи 382

Умар ибн ал-Хаттаб (ум. 644) 123

Умар из Омаркота 383

Уолш, Джон Р. 327

Упанишады 20, 76, 317, 354

Ургенч 256

Урйан. *См.* Баба Тахир Урйан

Урфи, Мухаммад аш-Ширази (ум. 1591) 35, 142, 229

Учч 347

Уштурнаме ('Аттар, Фарид ад-Дин) 277, 301, 304

Ф

Фабрициус 23

Фава'ид ал-фу'Ад (Хасан Сиджзи) 349

Фава'ид ал-джамал (Наджм ад-Дин Кубра) 256

Фазлаллах Астрабади (ум. 1394) 334, 399

Фазлур Рахман 273

Файзи (ум. 1595) 297, 352, 359, 396

Фани Кашмири (сер. XVII в.) 355

Фараон (Фир'аун) 65, 77, 78, 90, 122, 248, 281

Фарид Гандж-и Шакар. *См.* Фарид ад-Дин Гандж-и Шакар

Фарид ад-Дин (Фарид) Гандж-и Шакар (ум. 1265) 262, 299, 307, 341–343, 345, 372, 419

Фариси, ал-. *См.* Салман ал-Фариси

Фаррух, Омар 26

Фарс 77

Фатехпур Сикри 353

Фатима (дочь Мухаммада, ум. 633) 93, 414

Фатима ан-Нишапуриййа (ум. 849) 415

Фатима из Кордовы (кон. XII в.) 265, 420

Фатимиды, династия (969–1171) 93, 102

Фахр ад-Дин. *См.* Ираки, Фахр ад-Дин

Фергана 91, 340

Фихи ма фихи (Руми) 170, 311

Фихрист (Ибн ан-Надим) 56, 81

Фра Анжелико (ум. 1455) 189

Фридман, Иоханан 360

Фудайл ибн 'Ийад (ум. 803) 49–51

Фурузанфар, Бади уз-Заман 322, 445

Фусус ал-хикам (Ибн 'Араби, «Геммы Мудрости») 259, 266, 271, 344, 350, 354, 420

Футухат ал-маккиййа, ал- (Ибн 'Араби, Мекканские откровения) 266, 277

Х

Хаджа Ахрар. *См.* Убайдуллах Ахрар; Хаджа

Хаджа Убайдуллах Ахрар 357, 358.

См. также Убайдуллах Ахрар

Хаджа Мир. *См.* Дард, Хаджа Мир

Хаджа Парса 266, 322. *См. также* Мухаммад Парса

Хаджжи Байрам (ум. ок. 1471) 249

Хаджжи Бекташ (ум. 1338) 333–335

Хаджжи Мухаммад (XVII в.) 391, 392

Хадикат ал-хакика (Сана'и, «Сад истины») 134, 284, 298–299

Хайакил ан-нур (Сухраварди Мактул, «Алтари света») 262

Хайдар Амули (ум. после 1385) 404

Хайдарабад 344, 382, 388

Хайлер, Ф. 209

- Хайр ал-байан* (Байазид Ансари) 389
- Хайр ал-маджалис* (Чираг Дехлеви) 349, 447
- Хакани, Афзал ад-Дин Бадил (ум. 1199) 30, 31, 229, 304
- Хаким, Абдул 318
- Хал' ан-на'лайн* (Ибн Касйи, «Снятие обеих туфель») 265
- Хала 382
- Халватиййа, орден 60
- Халима (няня Мухаммада) 217
- Халладж, Хусайн ибн Мансур ал- (ум. 922) 26, 38, 47, 63, 68, 69, 72, 75–89, 93, 94, 114, 143–146, 149, 152, 153, 159, 171, 179, 190, 201, 204, 212, 219, 248, 253, 262, 263, 273, 281, 294, 302, 316, 318, 329, 333, 335, 336, 339, 347, 348, 350, 355, 378, 385, 387, 395, 396, 399, 404, 411
- Хамд (сын Халладжа) 77
- Хамданиды, династия 93
- Хамди, Хамдуллах (ум. 1503) 418
- Хамдун ал-Кассар (ум. 884) 97
- Хамид ибн ал-Аббас (вазир, ум. после 923) 80
- Хамидаддин Нагори (ум. 1274) 343, 349, 351
- Хаммер-Пургшталь, Йозеф фон (ум. 1856) 274, 280, 306
- Хамриййа* (Ибн ал-Фарид, «Винная касыда») 274
- Хамидиййа-шазилиййа, орден 242
- Ханака Са'ид ас-Су'ада (Каир) 235, 236
- Ханбалитская школа 99
- Хансви, Джамал ад-Дин Ахмад (ум. 1620) 342
- Хануман 386
- Харакан 100
- Харакани, Абу-л-Хасан 'Али ал- (ум. 1034) 45, 99, 100, 114, 132, 153, 225, 263, 356, 416
- Харис, ал-. *См.* Мухасиб, ал-Харис ибн Асад ал-
- Харраз, Абу Са'ид Ахмад ал- (ум. 899/890) 68, 70, 72, 157, 177, 197, 205, 219, 287
- Хартман Р. 25
- Харун ар-Рашид (ум. 809) 33
- Хасан ал-Банна (ум. 1949) 394
- Хасан ал-Басри (Басрийский; ум. 728) 43, 44, 67, 126
- Хасан ибн 'Али (ум. ок. 669) 366
- Хасан Сиджзи Дехлеви, Амир (ум. 1328) 349
- Хасан-и Саббах (ум. 1124) 102, 103
- Хасанат ал-'Арифин* (*Дара* Шикох) 353, 376
- Хасты, У. 307, 319
- Хатаи *См.* Исмаил Сефевид
- Хатим Абу Тураб ан-Нахшаби (ум. 859) 51. *См. также* Абу Тураб ан-Нахшаби
- Хатим ал-Асамм (ум. 851) 51
- Хатм ал-аулийа* (Тирмизи, «Печать святых») 68, 208
- Хаттак. *См.* Абд ал-Кадир Хаттак; Хушхал-хан Хаттак
- Хафи, ал-. *См.* Бишр ибн ал-Харис ал-Хафи
- Хафиз, Мухаммад Шамс ад-Дин (ум. 1389) 24, 142, 169, 306, 395, 404
- Хашим-шах (XVIII в.) 380
- Хеддава (хеддавиййа), орден 214, 243, 252
- «Херувимский странник» (Ангелус Силезиус) 441
- Хива 256
- Хиджаз 274
- Хиджази, ал- 35. *См. также* Бадр ал-Хиджази ал-
- Хидр 31, 111, 114, 196, 204, 209, 266
- Хизб (литания, специальная молитвенная формула) 184
- Хизб ал-бахр* («Морская молитва») 252
- Хикам* (Ахмад Ясави) 324
- Хикам* (Ибн 'Ата'-Аллах ал-Искандари) 253, 254

Хикмат ал-ишрак (Сухраварди Мактул, «Философия озарения») 262
 Хилали, Бадр ад-Дин (ум. 1529) 443
Хилият ал-аулийа (Абу Ну'айм ал-Исфахани, «Орнамент святых») 56–59, 62, 64, 71, 75, 89, 96, 109, 118, 140, 141, 143, 144, 147, 163, 174
 Хингладж, гора 382
 Хир 380, 381, 424
Хир и Ранджха 375, 376, 380
 Хири, ал-. *См.* Абу Усман ал-Хири, Са'ид
Хитопадеша 25
 Хорасан 48, 78, 91, 134, 243, 297, 324, 333, 334
 Хорезм 256, 259
 Хортен, М. 25, 76
Хосров и Ширин (Низами) 290
 Хуан де ла Крус, св. (ум. 1591) 255
 Худжвири, 'Али ибн Усман Дата Гандж Бахш (ум. ок. 1071) 22, 28, 29, 31, 64, 74, 85, 97–99, 112, 119, 120, 130, 131, 135, 138–140, 153–155, 159, 205, 211, 287, 340, 343
Худжжат ал-Хинд (Ибн 'Умар Михраби) 259
 Хумаюн (Могол. имп., ум. 1556) 389
Хурмат-и гина (Дард, «Почтение к песне») 372
 Хуррамабад 246
 Хуруфи[ты], орден 85, 334, 399, 400
 Хусайн ибн 'Али (ум. 680) 86
 Хусайн ибн Мансур. *См.* Халладж, Хусайн ибн Мансур ал-
 Хусамуддин Челеби (ум. 1284) 310, 311
 Хусри, Абу-л-Хусайн ал- (ум. 981) 135, 294
 Хушкадам (султан; ум. 1467) 251
 Хушхал-хан Хатак (ум. 1689) 391, 401

Ц

Цейлон 259, 382
 Ценер, Р. 60

Ч

«Часослов» (Рильке) 267
Чахар Рисала (Дард, «Четыре трактата») 367
 Челеби, Асаф Халет (ум. 1958) 86, 191
 Челеби, Сюлейман (ум. 1419) 220, 221
 Черулли, Э. 86, 222
 Чингисхан 307
 Чираг Дехлеви (Дехли), Насир ад-Дин 344, 349
 Читтагонг 64
 Чишти[ййа], орден 49, 191, 235, 260, 293, 322, 341–345, 352, 362, 390, 391, 447

Ш

Шабистари, Мухмуд аш- (ум. 1320) 279, 280, 288
 Шабтай Цви (Саббатай) 332
 Шазили, Абу-л-Хасан 'Али аш- (ум. 1258) 101, 106, 184, 252, 253
 Шазилиййа, орден 184, 242, 251–256, 366, 394, 439
 Шайбани (узбек, правитель, ум. 1510) 227
 Шайх ал-акбар, аш- 264. *См. также* Ибн 'Араби, Мухйиддин Мухаммад
 Шайх ал-ишрак 261–262, 439–440. *См. также* Сухраварди Мактул, Шихабуддин Йахйа
 Шакик ал-Балхи (ум. 809) 51, 73, 124
 Шамс-и (Шамс ад-Дин) Табризи (ум. 1248) 86, 309, 451
 Шамс ад-Дин Ики (ум. после 1273) 337
 Шанкара (ум. 820) 20
 Ша'рани, Абд ал-Ваххаб (ум. 1565) 163
Шарх ал-Хикам (Ибн 'Аббад, «Комментарий на Хикам») 254
Шарх-и шатхийат (Бакли) 293, 386
 Ш'аттариййа, орден 348

Шафи'и, Мухаммад ибн Идрис аш-
(ум. 820) 32, 45
Шафиитская школа 67
Шах Алам II (Афтаб, ум. 1806) 373
Шах Исмаил (ум. 1524) 93, 332
Шах Кирмани (ум. после 880) 66, 123
Шах у гада (Хилали, «Шах и ни-
щий») 443
Шах-Джахан (ум. 1659) 322, 353, 355,
423
Шаха джо рисало (Абдул Латиф,
«Книга Шаха») 382. *См. также*
Рисало
Шахнаме (Фирдоуси) 47
Шедер, Г. Г. 76, 273
Шейбаниды (Узбекистан) 357
Шибли, Абу Бакр ибн Джахдар аш-
(ум. 945) 30, 53, 80, 88–91, 93, 94,
110, 144, 147, 155, 156, 178, 215,
217, 294, 318, 333, 399, 412
Шибли Ну'мани 318
Шива 348
Шираз 72, 85, 149, 224, 264, 291, 293,
306
Шихабулдин Абу Хафс Умар ас-Сух-
раварди. *См.* Сухраварди, Шихаб
ад-Дин Абу Хафс Умар ас-
Шодем, Гершом 332
Шрайнер, М. 76

Э

Эдирне 186
Экхарт, Майстер (ум. 1327) 145
Эмре, Юнус. *См.* Юнус Эмре
«Эннеады» (Плотин) 25
«Энциклопедия философских наук»
(Тегель) 306
Эренлерин багиндан (Караосманоглу,
«Из сада мудрости») 336
Эрзерумлу. *См.* Ибрахим Хакки Эр-
зерумлу
Эфес 418
Эфлатун Пинары («Источник Пла-
тона») 314
Эшрефоглу Руми (кон. XV в.) 218,
336

Ю

Юнус Эмре (ум. ок. 1321) 47, 59, 115,
165, 175, 236, 278, 324–329, 331,
332, 337, 385, 386
Юнус-хан Могол 357

Я

Якоб, Георг 446
Ясави, Ахмад. *См.* Ахмад Ясави
Ясавиййа, орден 182, 356
Яссы (Узбекистан) 324

Научное издание

Шиммель Аннемари
МИР ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА

Перевод с английского
Н. И. Пригариной, А. С. Рапопорт
2-е издание исправленное и дополненное

Ответственный редактор *Н. И. Пригарина*
Корректор *А. А. Конькова*
Макет, верстка, внешнее оформление *А. В. Ельцевой*

Подписано в печать 24.08.2012. Формат 70×100 1/16.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 43,55. Уч-изд. л. 30,8. Тираж 1500 экз. Заказ №



Аннемари Шиммель — ученый с мировым именем, чьи исследования в области литературы и культуры мусульманского Востока завоевали непререкаемый авторитет. Она получила свою первую докторскую степень в 19 лет в Берлинском университете, и уже с 23 лет стала профессором религиоведения, работая в университетах Анкары, Бонна, Марбурга; с 1967 по 1992 г. читала лекции по индо-мусульманской культуре в Гарвардском университете. Ей принадлежит более 100 книг, статей и переводов; ее труды по суфизму и сочинения, посвященные поэту и философу XX в. Мухаммаду Икбалу, стали классикой востоковедения. Она свободно владела основными европейскими языками и цитировала наизусть источники на арабском, персидском, турецком, урду и других языках Востока.

Широкое международное признание принесло ей множество почетных постов, званий, наград и титулов, в ее честь учреждены стипендии, в Лахоре есть улица, носящая ее имя.

Обладая энциклопедическими знаниями, А. Шиммель умела писать о серьезных научных проблемах в живой и занимательной манере. Она блестяще переводила на немецкий язык восточную поэзию. Профессор Аннемари Шиммель принадлежала к тем редким ученым, чьи заслуги признавал не только Запад, но и Восток.

ISBN 978-5-906016-04-1



9 785906 016041