



АННЕМАРИ ШИММЕЛЬ

**МИР ИСЛАМСКОГО
МИСТИЦИЗМА**

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
© Рапопорт А. С. (перевод) (наследники), 2012
© Фонд исследований исламской культуры, 2012
© Институт востоковедения РАН, 2012
© ООО «Садра», 2012

СОДЕРЖАНИЕ

ВСТУПЛЕНИЕ. <i>Пер. с английского Н. И. Пригариной</i>	5
ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ.....	11
ПРЕДИСЛОВИЕ. <i>Пер. А. С. Рапопорт</i>	13
МУСУЛЬМАНСКИЙ ГОД. <i>Пер. А. С. Рапопорт</i>	15
МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕСЯЦЫ И ПРАЗДНИКИ. <i>Пер. А. С. Рапопорт</i>	15
1. ЧТО ТАКОЕ СУФИЗМ? <i>Пер. А. С. Рапопорт</i>	19
2. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР КЛАССИЧЕСКОГО СУФИЗМА. <i>Пер. А. С. Рапопорт</i>	37
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. <i>Пер. А. С. Рапопорт</i>	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>	193
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>	231
Жизнь общины	231
Абу Са'ид ибн Аби-л-Хайр	243
Первые ордены	247

6. ТЕОСОФСКИЙ СУФИЗМ. Пер. А. С. Рапопорт.....	261
Сухраварди Мактул, 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

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). Ближе 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 Джами 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 «профетическим» и «мистическим» духом, ясно прослеживается и в описании двух типов мистиков у Джами — 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 Нвийя) 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-Адавийя, 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 привлекавших их внимание ритуалах дервишей: танцах «вращающихся дервишей» (*мевлевийя*) и странных представлениях «завывающих дервишей» (*рифайийя*). 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 Туром 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 ‘Атаре — *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. Джунайид, несомненный лидер иракской школы мистицизма (ум. 910), писал: «Суфизм не [достигается] многими молитвами и постами, это — надежность сердца и щедрость души» (22, 60). Джунайиду 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 Всемогущий 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 *тарики* 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». Шибли (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 мистик. 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 изучить 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, испытавшие 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-

блещущий 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-шарʿ*), во многом способствовали дискредитации суфизма. Именно с этим типом раньше всего встречались европейские путешественники, попавшие на Восток, поэтому одно из почетных наименований, дававшихся истинному мистика, — 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 Муʿаз 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 самозванных 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 зала-танную одежду, а в руках у них миска для сбора подаяния» (Шатхий-ат, 309). Эти проклятые, согласно комментарию Бакли, — отступники от мистицизма: те, кто претендует на гносис, но только внешне вы-глядит приверженцем истины, потому что религиозного закона Му-хаммада не знает. «Направление их молитвы — прекрасная возлюб-ленная [*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 станови-лись все более красноречивыми. Урфи (ум. 1591), один из придвор-ных 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 «последова-телем Мухаммада». Он обличал «свиноподобную природу» последо-вателей мистических доктрин, противостоявших его собственному — строгому и опирающемуся на закон — мистическому учению, и часто выражал презрение к «лавочным шейхам», «продавцам латаной одеж-ды», которых можно было встретить повсюду. Он бы полностью со-гласился 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 безмозгло-го 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, го-воря: «Такой-то даст спасение от страданий всему роду людскому».

Когда он умирает, они совершают паломничества к его могиле и спе-шат к его усыпальнице — как арабы, так и чужестранцы. Одни целуют мо-гилу, другие — порог его двери и прах...

Хиджази указал на опасность, таящуюся в преувеличенном почи-тании духовного учителя, *шейха* или *пира* (см. гл. 5), — явлению, ко-торое 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.