

Суфийские ордены в исламе

СУФИЙСКИЕ БРАТСТВА: СЛОЖНЫЙ УЗЕЛ ПРОБЛЕМ

Значительное и интересное исследование современного английского ученого Дж. С. Тримингэма (ум. 6 марта 1987 г. в возрасте 83 лет) «Суфийские ордены в исламе», предлагаемое вниманию читателей в русском переводе, уже своим названием подводит к обширному лабиринту проблем. Автор впервые в исламоведении предпринял попытку рассмотреть и проанализировать в историко-хронологическом и диахроническом аспектах весьма важный социальный институт — мистические (суфийские) братства, возникшие в исламе в конце XII в. Глубокий и неординарный труд Дж. С. Тримингэма (который вместе с тем может служить справочным пособием) вышел в свет в 1971 г. и до сих пор сохраняет свое значение, оставаясь единственным в своем роде. Дж. С. Тримингэм поставил перед собой задачу на обширном материале, почерпнутом преимущественно из первоисточников¹, проследить общие закономерности и специфику процесса образования, развития и стагнации этого института в целом (доведя исследование до середины нашего столетия), а также выявить исторические и политические предпосылки, приведшие к его появлению в мире ислама. В тесной взаимосвязи с историей сложения отдельных мусульманских мистических братств прослеживается эволюция организационных основ братств, их иерархия, структура, разновидности общин и обителей, механизм функционирования последних, обряды и ритуалы посвящения, частные системы и методы обучения практике мистического Пути познания, обязанности членов братств и т. п. Следовательно, книга Дж. С. Тримингэма посвящена по преимуществу особенностям и характерным чертам практического (прагматического, или рефлекторного) суфизма, который функционально осуществлялся через братства, а не специфике суфизма интеллектуального, т. е. не его религиозно-философским и этическо-моральным доктринам и положениям². Разумеется, автор не оставляет без внимания и эти моменты. Философское учение теоретически обосновывало цель постоянных устремлений мистика-суфия: достижение духовного «единства с божеством», тогда как прагматический мистицизм разрабатывал конкретные методы и приемы (психотренинг и т. п.), которые должны были способствовать достижению этой цели. Именно прагматический мистицизм Дж. С. Тримингэм вполне резонно характеризует как «практическую, в сущности, дисциплину» и как «организованное культивирование религиозного опыта, направленное на непосредственное интуитивное восприятие Единосущего».

Что же такое суфизм (*тасаввуф*)³ в целом? К сожалению, в настоящее время дать адекватное определение суфизма как системы невозможно, поскольку в науке еще не сложилось единого суждения относительно этого чрезвычайно сложного, многопланового и мозаичного религиозного мировоззрения, охватившего весь мусульманский мир и проникшего в Испанию, Сицилию и на Балканы. Ранний этап развития суфизма приходится на VIII–X вв., в это время он, отделившись от аскетизма, сложился в самостоятельное религиозно-философско-нравственное учение. Но ни тогда, ни на дальнейших этапах своего развития (X – конец XII в.; XIII–XV; XVI–XVII вв.) суфизм не стал стройной, четко сформулированной и строго определенной системой взглядов. Особенно отчетливо это проявилось в период расцвета суфизма после X в., когда он вобрал в себя и адаптировал идеи античной мистико-идеалистической философии и христианской теософии, соединив их с местными культовыми традициями и народными верованиями, и создал институт братств (*тарики*) — организационную форму движения. Поэтому, когда говорят о суфизме, имеют в виду не какую-то конкретную, идеологически

единую систему взглядов и положений, доктрин и постулатов, а множество (в известной степени обособленных) течений, школ, ветвей и ответвлений, представленных целым спектром концепций и идей мистического Пути, которые объединялись лишь конечной (столь же мистической) целью. Методы и способы достижения этой цели (психотехника, аутотренинг, физические упражнения и т. п.) были самыми разнообразными. Эти способы, будучи средством получения и передачи психологического опыта, разрабатывались и распространялись через практику многочисленных братств. Осмысление многочисленных вариантов психологической практики порождало новые разновидности мистицизма.

Итак, суфизм — это особое мистическое, религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, представители которого считают возможным через посредство личного психологического опыта непосредственное духовное общение (созерцание или соединение) человека с божеством. Оно достигается путем экстаза или внутреннего озарения, ниспосланных человеку, идущему по Пути к Богу с любовью к нему в сердце. Подобные течения в эпоху Средневековья не были редкостью, и мистика заняла немалое место во всех крупных религиозных системах (буддизм, индуизм, иудаизм, христианство), созданных человечеством.

Цель, которую ставили перед собой и к которой шли всю жизнь мусульманские мистики, суфии, — это духовное, интуитивное, непосредственное познание Божества. Этому религиозному идеалу были подчинены все их помыслы. В основе их концепций мистического Пути была заложена идея нравственного очищения («духовный *джихад*» — *муджахада*) и совершенствования человека. Эта идея вылилась в разработанную теорию устойчивых этико-моральных качеств (*макамат*) и кратковременных, возникающих спонтанно, как мгновенная вспышка света, психических состояний (*хал*). Отметим при этом, что качества-состояния (*макамат*) в наше время определяются психологами и физиологами как практически «безусловные рефлексy», поскольку, будучи приобретенными, они становятся постоянно действующими. Суфийские авторитеты IX–XIII вв. (равно интеллектуалы и прагматики) главную задачу усматривали не в том, чтобы уйти от самого себя через посредство экстатических состояний, а в том, чтобы получить вневременной опыт через духовное перевоплощение. Состояние транса для них было средством, но не самоцелью.

Идеи суфизма стремительно распространились к середине XI в. по всему мусульманскому миру, несмотря на жесткую и беспощадную борьбу с ним официального ислама. Именно в этот период суфизм интеллектуальной элиты превращается в суфизм народных масс. Резкое осуждение и неприятие представителями официального ислама основных концепций, разработанных и выдвинутых суфиями к этому времени, поставило суфизм в положение мусульманской идеологической оппозиции, а его сторонников вынудило не только отстаивать свои позиции в споре, но и порой затушевывать их, скрываясь от гонений властей. Концепции эти следующие: духовное соединение с Божеством как высшая цель жизни мистика; концепция «совершенного человека» и связанная с ней доктрина о нравственном совершенстве через постулирование идеалов воздержания, аскетизма и довольства малым; утверждение о том, что Божественная милость одинаково распространяется на всех, а не только на пророков и имамов; эзотерическое толкование откровений Корана и т. п. Эти положения официальный ислам никогда не принимал, так как они размывали его основные теологические догматы, он их вынужденно терпел, но не смирился с их параллельным существованием, ведя с суфиями постоянные полемические диспуты, которые нередко заканчивались трагически для участвовавших в дискуссиях мистиков.

Идеи суфизма внесли в ислам известную духовность, смягчив его неприкрытые абстракции, теологический рационализм, и заставили по-иному взглянуть на человека, сотворенного «по образу и подобию Бога», в чьей душе «заложена частичка души Божественной», на место и роль человека в природе и обществе. Суфизм выступил с такими морально-этическими идеалами, как «чистота сердца и рук», социальная

справедливость, равенство всех людей перед Богом, борьба со злом, утверждение доброты, совестливости и братства среди людей и т. п., все они были созвучны духовным запросам верующих. Эти положения как бы заполнили лакуну духовности, которая создалась в нормативном исламе и столь остро ощущалась в мусульманском обществе. Таким образом, суфизм сформировал в недрах официальной религии новый пласт, целый блок нравственных и этических представлений, которые сначала были восприняты широчайшими народными массами, а затем осознаны ими как своя неотъемлемая собственность. Укрепление в общественном сознании суфийских идей обрекло на полную неудачу борьбу государственной теократической машины и нормативного богословия с суфизмом. Немалую роль в выживании суфизма сыграла и его удивительная социальная пластичность: он, как губка влагу, впитывал в себя традиционные народные культы и верования и возвращал их народным массам уже перекодированными на сугубо мусульманский лад. В этой связи многие исламоведы вслед за Р. Никольсоном склонны видеть в суфизме не только религиозную философию, но и «массовую религию ислама».

Напомним, что речь идет о восточном Средневековье, эпохе, для которой характерно господство лишь одной формы идеологии — религиозной. Точно и емко сказано по этому поводу Ф. Энгельсом: «Мировоззрение Средних веков было по преимуществу теологическим»⁴. И еще: «Средние века присоединили к теологии и превратили в ее подразделения все прочие формы идеологии: философию, политику, юриспруденцию. Вследствие этого всякое общественное и политическое движение вынуждено было принимать теологическую форму. Чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде»⁵.

Одной из форм этого мировоззрения и стал суфизм. Видимо, самым распространенным течением в интеллектуальном суфизме является учение, основанное на концепции «единобытия», «единосущности» или «единстве [божественного] бытия» (*вахдат ал-вуджуд*), окончательная разработка которой связана с именем «Великого шейха» — выходца из испанской Андалусии мистика Ибн 'Араби (1165–1240), почти всю жизнь проведшего в арабских странах Ближнего Востока. Следует заметить, что сам Ибн 'Араби применительно к своему учению термин *вахдат ал-вуджуд* не употреблял. Считается, что этот термин впервые ввел в практику его яростный и одаренный полемист Ибн Таймийя (ум. 1328). В сущности, это теософская концепция «мистического монизма». У Ибн 'Араби Бог как высшая единосущная Реальность трактуется в двух аспектах: в скрытой, неоощаемой и непознаваемой форме (*батин*), которую невозможно определить и которая не допускает никакой множественности, и в явной, видимой форме (*захир*), в которой эта Реальность проявляется во всем многообразии и множественности существ, сотворенных ею по своему желанию и подобию. Следовательно, поскольку Бог — единоличный творец, создающий мир по своей прихоти, то не может быть (как считает философия пантеизма) нераздельного существования Бога в природе и природы в Боге; Бог абсолютно непознаваем, недоступен человеческому разумению и осмыслению. Таким образом, бытие для Ибн 'Араби «представляет собой проявление единой “божественной сущности” в бесконечных и беспрестанно меняющихся образах материального мира, выполняющих роль “зеркал” Абсолюта. В то же время Абсолют сам оказывается “космическим зеркалом”, в которое “смотрятся” материальные сущности, обладающие различными атрибутами и характеристиками, в силу чего он оказывается “скрытым” их отражениями “подобно тому, как поверхность простого зеркала скрыта образами предметов, отраженных в нем”»⁶. Двойственность, вытекавшая из учения Ибн 'Араби, который делил Вселенную на Творца (*хакк*) и творение (*халк*), привела к тому, что подавляющее большинство западных и отечественных специалистов (включая Дж. С. Тримингэма) считали это учение сугубо пантеистическим. При этом от их внимания, очевидно, ускользало то обстоятельство, что для Ибн 'Араби мир, по существу, всегда

оставался единым, а упомянутое деление служило лишь некоей условностью, одной из возможных точек зрения⁷.

Не меньшую популярность среди суфиев-интеллектуалов получило учение *вахдат аш-шухуд* («единство свидетельства»), разработанное в начале XIV в. персидским мистиком, членом братства кубравийа 'Ала ад-Даула ас-Симнани (1261–1336). Это учение, которое, в сущности, представляет собой попытку философского обоснования нормативной мусульманской теологии, является резко негативной реакцией на учение Ибн 'Араби, на все без исключения его концепции и положения⁸. Вкратце суть учения 'Ала ад-Даула сводится к следующему: Бог абсолютно трансцендентен, и в силу этого обстоятельства мистик не может получить доказательств существования Божественного бытия. Последнее является не столько сущностью Бога, сколько есть «действие, создающее существование»; само бытие есть атрибут, абсолютно свойственный Богу, но отделенный от его сущности. Цель мистика, идущего по мистическому Пути познания, состоит не в том, чтобы добиться «соединения» (*таухид*) с божеством, а в том, чтобы понять, в чем состоит истинное «поклонение» (*убудиййа*) Богу. Поэтому ас-Симнани изменил обычную формулу триады мистического Пути (сулук), поменяв местами третий и первый его этапы, на *хакикат* — *тарикат* — *шари'ат*, поскольку истинное знание постигается только благодаря неукоснительному и строгому соблюдению норм и предписаний священного закона (*шар'*), ниспосланного людям в откровении⁹.

Подобно учению Ибн 'Араби, взгляды ас-Симнани оказали значительное влияние на развитие мистических концепций главным образом в Иране, Средней Азии и Индии, так что большинство суфиев стали именовать себя либо *вуджуди*¹⁰, т. е. сторонниками учения *вахдат ал-вуджуд*, либо *шухуди*, т. е. сторонниками *вахдат аш-шухуд* (хотя в суфийских братствах, за исключением накшбандийа-муджаддийа, не существовало регламентаций относительно взглядов, которых придерживались их члены)¹¹.

Помимо интеллектуального суфизма — этого царства теологической и теософской философии — развивался в тесном с ним взаимодействии суфизм прагматический, также представленный многими течениями и направлениями, которые в принципе сводятся к двум основным школам. Обе они разработали «на практике» и философски обосновали идею возможности интуитивного общения с Божеством, воплотив ее в реальные психотехнические приемы. Разработки идей первой школы традиционно связываются с именем персидского мистика Абу Йазид (Баязида) ал-Бистами (ум. 874). Для его учения прежде всего характерны «экстатический восторг» (*галаба*) и «опьянение любовью к Богу» (*сукр*), всепоглощающая страсть к которому в конечном счете приведет «влюбленного в него» к духовному слиянию с ним. Сторонники этого направления считали, что при глубоком и полном погружении в размышления о единстве Божества может возникнуть внутреннее духовное ощущение абсолютного исчезновения собственного «Я»: личность исчезает, растворяется в Боге (*фана*), приобретая при этом субстанциональные качества Божества. В этот момент происходила как бы функциональная смена ролей: личность становится Божеством, а Божество — личностью. С этим положением ал-Бистами связана дальнейшая разработка важнейшей концепции мусульманской мистики «я есть ты, а ты есть я». Эта школа, получившая название школы «опьянения» или «экстатического восторга», всегда вызывала у представителей нормативного ислама резкие нападки, которые обвиняли ее сторонников в вероотступничестве и в *хулул*, т. е. в претензии на тождество с Богом, что не совсем точно передается термином христианской теологии «инкарнация».

Возникновение второй школы связано с деятельностью другого персидского мистика — Абу-л-Касима Джунайда ал-Багдади (ум. 910). Его учение признает в принципе положение школы «опьянения» о полном растворении личности мистика в Божестве, когда потеряны все личностные характеристики, отпали эмоции и реакции. Однако это состояние (*фана*) Джунайд считал лишь промежуточной фазой, поскольку, по его

мнению, мистик обязан идти дальше, к состоянию «трезвости», в котором его духовное познание Божества могло бы трансформировать его в более современное человеческое существо (*бака*), наделенное всей полнотой самообладания и контроля над своими экстатическими видениями, которое вернулось бы в мир обновленным, наделенным Богом миссией просвещать людей и служить на благо человеческому сообществу. Эта школа получила название школы «трезвости» (*сахв*), т. е. основанной на трезвом, критическом отношении к своим эмоциям и полном контроле над ними. Представители нормативного ислама считали взгляды этой школы умеренными и вполне терпимыми.

История суфизма показывает, что в дальнейшем подавляющее число многочисленных суфийских братств придерживалось с разной степенью вариативности идей или концепций одной из двух указанных выше школ, а через их основателей возводило свою духовную генеалогию (*силсила*) к Мухаммаду.

Однако Дж. С. Тримингэм, часто говоря о социальном составе мистических братств (по его терминологии — орденов, об этом см. далее), так и не поставил чрезвычайно важного для любого движения вопроса о его социальных корнях¹². Видимо, можно считать установленным, что основной социальной базой суфизма (начиная по крайней мере с середины X в.¹³) служили бедные, малообеспеченные и средние городские слои: торговцы, купечество, ремесленники, чиновники, низшее духовенство, студенты конфессиональных училищ, из чьих кругов рекрутировались ученики-послушники (*мурид*) сначала суфийских проповедников-учителей, а в дальнейшем суфийских братств. Как справедливо отмечал Е. Э. Бертельс, «аскетическое движение первоначально имело выражено демократическую установку и в значительной степени сохранило ее в дальнейшем»¹⁴. Без сомнения, эта черта движения суфиев составляла ту притягательную силу, которая, согласно многочисленным арабским и персидским агиографическим сочинениям, постоянно привлекала к себе симпатии значительной части общества.

Почти все специалисты отмечают, что суфийские общины имели тесные связи с ремесленными кругами города, в том числе с «тайными организациями ремесленников» (*футувва*)¹⁵. Однако до сих пор неясно, как и в чем эти связи конкретно проявлялись и выражались (хотя предположений и гипотез на этот счет бытует немало). Что касается футуввы как «тайной организации ремесленников», то ее существование во второй половине XII в. — факт бесспорный. Но в более ранний период (X–XI вв.) следы деятельности и тем более влияния этой организации не прослеживаются. Следует заметить, что аристократическая футувва (во всяком случае, на востоке Ирана), окрашенная военизированными идеалами земельных собственников-дихкан, никогда не совпадала по своим побудительным мотивам с движением мистиков, но вместе с тем и не выступала против него. Оба движения сосуществовали¹⁶.

Ряд исследователей, включая Дж. С. Тримингэма, считает, что определенное влияние на становление организационных форм мистицизма — братств оказало мусульманское ремесленное профессиональное объединение, отдаленно напомилавшее по своей структуре и функциям европейские ремесленные цехи или гильдии. С этим трудно согласиться, поскольку корпоративные объединения ремесленников по профессиональному признаку появляются на Ближнем Востоке в первой трети XIV в., а суфийские братства — в конце XII в. Но такое влияние могли оказывать на братства структура и ритуал тайной ремесленной футуввы или, возможно, фискальных организаций ремесленников, создаваемых властями для облегчения распределения и сбора налогов¹⁷. Тесная связь, которая прослеживается между суфийскими общинами, обителями, а впоследствии и братствами, с одной стороны, и ремесленными и купеческо-торговыми объединениями — с другой, создавала суфиям социальную опору в массах и материальные субсидии. В то же время суфии (как отдельные представители, так и суфийские организации) обеспечивали поддержку и покровительство ремесленникам и купцам, что было для последних весьма существенным¹⁸. Эти контакты в зависимости от

места и времени могли быть сильнее или слабее, но, видимо, не прерывались на протяжении многих веков (вплоть до XX в.). Таким образом, можно говорить о том, что суфизм в известной степени стал идеологией, отражавшей настроения средних и бедных городских слоев. Однако следует отметить, что эта тенденция прослеживается не на всех этапах эволюции суфизма и несинхронно проявляется в различных регионах мусульманского мира.

Выдвинутый и обоснованный В. В. Наумкиным тезис о том, что «антифеодалные настроения гораздо более последовательно были выражены в другом течении в исламе — суфизме»¹⁹, представляется вполне корректным, но с одним уточнением — в суфизме XI–XII вв. эти настроения проявлялись в опосредованной форме защиты выдвинутых им положений (например, достижение духовного единства с божеством, концепция «совершенного человека» и т. п.), которые были изначально отвергнуты официальным исламом, спаянным «с государством в единое теократическое целое»²⁰. Более того, эти настроения сохранились и отражались как в деятельности отдельных братств в отношении светских властей, так и в том, что во главе многих народных движений, сотрясавших различные мусульманские государства начиная с XIII в., стояли члены мистических братств²¹. Заметим, что отношение братств к властям определялось в первую очередь социальным составом этих братств, а также воззрениями и поведенческими мотивами тех лиц, что стояли у их кормила²².

За последнюю четверть века отечественную востоковедческую литературу (общие и специализированные справочники, труды по истории философской мысли на Востоке, по истории отдельных регионов Востока в Средние века, исследования творчества крупнейших представителей культуры и литературы и т. п.) захлестнула волна неудержимого желания их авторов дать дефиницию суфизма или оценку ему²³. Однозначные определения (с разного рода оговорками и допущениями) даются социальному течению, которое возникло в самом начале VIII в. и продолжает функционировать почти тринадцать столетий вплоть до наших дней. Сознательно (либо по незнанию) закрываются глаза на тот факт, что просто невозможно дать адекватную дефиницию явлению, которое уже к середине XI в. перестало быть относительно единым и однородным как по своим теоретическим доктринам, так и по социальным корням (в силу пестроты классового состава). При этом авторы упомянутых определений часто допускают серьезную методологическую ошибку: оценки доктрин они переносят на социальную практику либо, наоборот, оценки последних экспонируют на первые без должного строгого конкретно-исторического анализа всего фактического материала в соответствующих хронологических и региональных рамках. Поэтому мы сплошь и рядом встречаемся с такими определениями, как суфизм «пантеистический», «еретический», «прогрессивный», «оппозиционный», «демократический», «народный», «левый», наконец, «ирфанский пантеизм» либо суфизм «ортодоксальный», «монотеистический», «умеренный», «феодалный», «реакционный», «правый»²⁴.

Как уже было сказано, в настоящее время не представляется возможным дать точное и всеобъемлющее определение мусульманскому мистицизму в целом как совокупности многочисленных религиозно-философско-этических учений и практических методов их осуществления. Для того чтобы дать определение общему, необходимо выяснить, что собой представляют составляющие это общее частные элементы. А для этого еще предстоит изучить и осмыслить громадную по объему оригинальную литературу на многих языках, посвященную как теории братств, так и их практике и созданную в разных уголках мусульманского мира. Так что определение суфизма — дело будущего.

Процесс изучения суфизма в Европе и в нашей стране с самого начала сложился таким образом, что основное внимание как западных, так и отечественных специалистов прочно приковали к себе его религиозно-философские и нравственно-этические учения. В то же время та организационная структура, через которую эти учения распространялись, т. е.

суфийские братства (*тарика*, или *силсила* для Ирана и Мавераннахра), возникшие к концу XII в. и распространившиеся по всему мусульманскому миру от Сенегала до Филиппин, от Боснии до Эфиопии и от Арала до Калькутты, если не выпали из поля зрения их научных исследований, то долго оставались на их периферии²⁵. Вместе с тем было известно, что благодаря активной и разнообразной деятельности этих братств (к 1939 г. число функционирующих братств колебалось в пределах 300–400²⁶) в XIV–XIX вв. ислам утвердился в казахских и киргизских степях, Восточном Туркестане, Кашмире, значительной части Северной, Центральной и Восточной Индии; Западной, Северной и Центральной Африке; Судане, Малайзии, части Филиппин и т. д.

Говоря, что Дж. С. Тримингэм первым обратился к сравнительному изучению суфийских братств, мы имели в виду, что у его исследования не было предшествующего аналогичного труда. Вместе с тем следует отметить, что уже с конца 40-х годов нашего (XX) столетия среди специалистов обозначился устойчивый интерес к мусульманским мистическим братствам как системному институту в социальной структуре общества. Стали появляться отдельные статьи и монографии с четко очерченной задачей исследования: история какого-либо братства в данной стране (регионе), или деятельность нескольких братств в тех же региональных рамках, или история деятельности одного братства во всем мусульманском мире и т. п. Работ такого плана появилось в те годы сравнительно немного, но научная их ценность была значительной²⁷. Все они в той или иной степени использованы Дж. С. Тримингэмом в его книге.

Следует отметить, что выход в свет «Суфийских орденов в исламе», с одной стороны, стимулировал в западном исламоведении тенденцию к углубленному и целенаправленному изучению роли суфийских братств (*турук*) в социальной, политической и экономической структуре общества как на средневековом мусульманском Востоке, так и в современных государствах, возникших в этом регионе. С другой стороны, выход книги совпал с подъемом интереса к активизации деятельности братств в современном мире в научных (а также политических) кругах²⁸. Оживилась социальная коммуникативность братств, наметился рост их влияния на формирование общественного мнения на местах.

Книга Дж. С. Тримингэма посвящена основе организованного практического мистицизма — суфийскому братству, которое рассматривается в историческом аспекте как социальный институт и как общественная структура. В этой связи приходится признать, что автор не смог ответить на многие вопросы, которые поставила перед ним тема исследования. Пожалуй, дело в том, что одному специалисту решить эту задачу физически невозможно. Обязательная проработка огромной по объему литературы, созданной братствами на протяжении 12 веков в разных частях мусульманского мира²⁹, — непреодолимая трудность для исследователя-одиночки. При этом следует учитывать, что лишь незначительная доля этой литературы доступна в виде научных изданий и публикаций, а некая часть вообще остается неизвестной, так как не получила отражения в специальных обзорах и в печатных каталогах рукописных коллекций³⁰. Естественно, Дж. С. Тримингэм не смог «объять необъятное», что нашло отражение и в его книге, где относительно полно освещен арабский мистицизм (особенно детально изучены арабские братства, действовавшие к югу и западу от Египта). Суфизм, распространенный в зоне к востоку от сиро-египетского региона, т. е. в Иране, Средней Азии и Индии, рассмотрен более бегло. Это объясняется тем, что Дж. С. Тримингэм является специалистом по арабскому исламу, в основном по африканскому³¹.

Не имея возможности использовать суфийские источники, созданные в этих странах на местных языках, он целиком зависел от исследований, уровень надежности и точности которых не всегда был на должном научном уровне. Поэтому в его книге верные наблюдения соседствуют с неточностями и ошибками, неполнота аутентичного материала подменяется легендами и непроверенными фактами³². Мы далеки от мысли восполнить

здесь эти пробелы, поскольку история практического суфизма в каждой из указанных выше стран является темой отдельных исследований. Заметим только, что автор книги практически ничего не сообщает о деятельности в Иране таких братств, как джалалия, хайдарийа, нурбахшийа, ни'матуллахийа (последнее расколосось в середине XIX в. на три самостоятельные ветви: Са'адат-'Алишахи, или Гунабади; Сафи-'Алишахи и Мунаввар-'Алишахи, или Зу-р-Рийасатайн), захабийа, хаксар и др. Сведения же его о братстве накшбандийа, действовавшем в Мавераннахре и Восточном Туркестане, скудны, да еще при этом нуждаются в серьезных коррективах. Через всю книгу проходят ссылки автора на иракскую, басрийскую, месопотамскую, хорасанскую, среднеазиатскую традиции суфизма, точно так же как на тюркскую школу Ахмада Йасави (ум. 1166) и магрибинскую Абу Мадйана (1126–1198). Вместе с тем читатель так и остается в неведении, в чем же конкретно состоят отличия этих школ друг от друга и их характерные черты. Исключение составляет приведенная характеристика, данная автором иракской традиции (школа Джунайда ал-Багдади) традиции хорасанской (школа Баязида ал-Бистами), которая, однако, целиком основана на мнении, выраженном еще в «Кашф ал-махджуб» ал-Худжвири (ум. ок. 1074).

Часто ссылаясь на устойчивую традицию, согласно которой считается, что в суфизме к концу XII–XIV в. сложилось двенадцать основных (*усул*) «материнских» братств, ставших родоначальниками самостоятельных частных школ мистической философии и практики и распространивших суфизм через свои ветви и линии по всему исламскому миру, Дж. С. Тримингэм по непонятной причине не дает полного их списка. Восполняем это упущение, приведя также и варианты: рифа'ийа, йасавийа, шазилийа, сухравардийа, чиштийа, кубравийа, кадирийа, бадавийа, маулавийа, бекташийа, халватийа и накшбандийа. Варианты включали следующие братства: дасукийа, са'дийа, байрабийа, сафавийа.

В этой связи следует отметить, что весьма скудные сведения приведены в книге о таких основателях основных братств, как Ахмад ар-Рифа'и (1006–1182), Ахмад ал-Бадави (1199–1276), Ибрахим ад-Дасуки (ум. 1288). Сомнительно также утверждение о том, что кадирийа отпочковалась от рифа'ийа. Допустимо, например, предположение, что 'Абдалкадир ал-Гилани (ум. 1166) не был суфием, но при этом следовало бы отметить, что основной его труд «ал-Гунийа» показывает тонкую осведомленность в современных ему доктринах мистицизма.

Трудно не согласиться с резонными замечаниями, высказанными Дж. С. Тримингэмом в связи с тем, что европейские исламоведы и специалисты по суфизму допускают методологическую ошибку, используя термины, принятые в христианстве, в исследованиях по исламу. Помимо того что они переносят на другую религиозную систему свои субъективные представления, употребляемые ими термины неадекватно отражают содержание терминов, разработанных мусульманскими богословами. Однако и наш автор из-за своей непоследовательности заслуживает того же упрека. Почти на каждой странице его исследования мы встречаемся с такими выражениями, как «ортодоксальный» или «правоверный» ислам, «ортодоксия», «правоверие», «духовенство». В его словаре часто встречаются «инкарнация», «литургия» и т. п. Известно, что в исламе церковная организация не сложилась, следовательно, не было соборов, на которых принимались догматы по поводу ортодоксии или ереси. Таким образом, едва ли корректно говорить об ортодоксии в исламе (во всяком случае, на теоретическом уровне)³³.

Несколько слов о термине «орден», который Дж. С. Тримингэм вынес в название своей работы. Следует заметить, что получившая широкое распространение в зарубежной и отечественной специальной литературе практика именовать все мусульманские братства «орденами», уподобляя их тем самым европейским католическим монашеским (духовно-рыцарским или нищенствующим) орденам, представляется неправомерной. При всем внешнем сходстве оба института серьезно отличаются друг от друга структурой, управлением, внутренней дисциплиной, укладом жизни и функциями, а также целями и

задачами, для реализации которых они и были организованы. Для краткости укажем только на некоторые важнейшие моменты. В суфийском братстве практически не было иерархии руководителей: слабоветвленная или относительно развитая иерархия действовала лишь на уровне отдельно взятой обители или региональной общины; глава братства, как правило, получал свой пост по наследству (правда, первоначально этот пост был выборным); в основе братства лежала система отношений между учителем и учеником (*мурид* — *мурид*). Во главе европейского ордена стоял великий магистр, который избирался, но при этом его избрание утверждалось Папой Римским; при магистре действовал генеральный капитул; далее шли монахи разных рангов, послушники и служки; магистру подчинялись как все должностные лица, так и все руководители монастырей-обителей; наконец, отношения между членом ордена и этой организацией строго регламентировались уставом ордена. Что касается целей и задач, то известно, какими мотивами руководствовалось папство, создавая ордены в Европе. Суфийские же братства возникали стихийно, без какого-либо участия в этом процессе нормативного ислама; они представляли собой объединения мистиков для пропаганды и обучения индивидуальному методу мистического Пути познания истины (отсюда и название *тарики*). Вместе с тем среди суфийских братств в Средние века действовали и такие, которые более всего отвечали понятию «орден». Это были бекташийя и мавлавийя в Турции и военно-духовное объединение сафавийя в Иране (до начала XVII в.), а в новое и новейшее время — североафриканские тиджанийя и санусийя.

Наибольшее возражение вызывает предложенная Дж. С. Тримингэмом трехстадийная концепция образования и развития мусульманских братств. Эту концепцию он обосновывает в первых трех главах книги, определяя «эти стадии (с точки зрения их влияния на личность) как подчинение Богу (*ханака*), подчинение правилам (*тарики*) и подчинение человеку (*таифа*)». Таким образом, институт братства прошел, согласно его представлению, три этапа: *ханака* — *тарики* — *таифа*. Эта искусственная и чисто умозрительная концепция опровергается многочисленными фактами из истории сложения отдельных суфийских братств. Любопытно, что сам Дж. С. Тримингэм чувствует себя в ее рамках весьма неуютно, непоследовательно употребляя термин *таифа* в разных позициях то вместе с термином «орден», то рядом с терминами *тарики* и *ханака*.

Средневековые и современные суфийские авторитеты всегда рассматривали (и рассматривают) любое братство, его ветвь или региональную общину как объединение мусульманских мистиков, практикующее особый метод Пути мистического познания, выработанный его основателем, который передается из поколения в поколение через духовную генеалогию (*силсила*), и построенное как относительно централизованная организация (в основном на уровне обители) с определенными рамками внутренней дисциплины. Таким образом, братство (*тарики*) представляет собой диалектическое единство метода, доктрины и правил, силсила и формальной организации. Все это понимается в одно и то же время как собственно организация и как Путь. Под мистическим Путем (*сулук*, *тарик*) суфии понимают все сведенные воедино частные индивидуальные мистические учения и практические методы, которые культивировались в среде братств и через них же распространялись.

Наконец, еще один существенный момент. Читателю книги «Суфийские ордены в исламе» необходимо помнить, что она написана автором, чье мировоззрение достаточно далеко от материалистического понимания явлений, возникающих в мире человеческих отношений. Этим объясняется его явное стремление не касаться вопросов, связанных с проблемой социальных корней мистицизма, завуалированно классово-политической, проводимой отдельными братствами в отношении низших слоев общества, его тенденция отграничить «чисто научное исследование» от классовых противоречий, лежавших в основе социальных взрывов, выступлений и движений, во главе которых стояли как отдельные целые братства (сарбадары, бекташи, каландары), так и их единичные представите-ли и т. п.

Вместе с тем, учитывая все сказанное выше, следует признать, что работа Дж. С. Тримингэма, несмотря на многие неточности, погрешности и даже ошибки, бесспорно, нужное и полезное исследование феномена практического мистицизма. Архитектоника книги и организация приведенного в ней материала позволяют читателю взглянуть на братства, их функции и роль в обществе, их внутреннюю жизнь и внутренний уклад как со стороны, так и (что самое важное) изнутри. Конечно, во многом автор опирался на других исследователей. Но безусловным достоинством книги является то, что Дж. С. Тримингэм, объединив в ней разбросанный по десяткам работ материал, дополнил его своими личными разработками, наблюдениями и выводами (пусть и дискуссионными в ряде случаев) и организовал таким образом, что на свет родилось оригинальное исследование.

О. Ф. Акимущкин

Несмотря на неодолимую притягательность мусульманского мистицизма для многих западных ученых, его организационная форма — ордены — так и осталась за пределами их внимания. Более того, представление о мистицизме в исламе может оказаться ложным, если судить о нем только по сочинениям поэтов и теософов, так как мистицизм, в сущности, — практическая дисциплина, основанная на воззрениях просвещенных искателей истины.

Современных исследований об орденах нет. Самая первая работа об этом — книга Л. Рэнна, опубликованная еще в 1884 г. (*Rinn L. Marabouts et Khouan. Algiers, 1884*), хотя и посвящена целиком Алжиру, до сих пор остается полезным введением. Более широкий круг вопросов рассматривается в книге Ле Шателье (*Le Chatelier A. Les confréries musulmanes du Hedjaz. P., 1887*). Позднее появились работы, касающиеся отдельных орденов или отдельных географических районов, в частности Северной Африки, но до сих пор нет исследований, где бы прослеживалось их развитие на протяжении нескольких веков. Необходимость пересмотра всех оценок подтверждает и тот факт, что мои собственные взгляды не раз менялись в ходе работы.

В этой книге в первую очередь речь пойдет об историческом развитии суфийских орденов в связи с этапами, через которые прошла практика суфизма. Этот процесс затронул прежде всего арабские и персоязычные страны, и естественно, что в работе им отведено основное место. Для ряда других культурных районов господствующим был тот же путь, хотя здесь на практику суфизма оказали влияние местные культуры.

Мы не оставили без внимания философский аспект суфизма, но ограничились теми лишь духовными и интеллектуальными проявлениями, которые определили практическую деятельность орденов, способы их организации и ритуалы. В обширном круге проблем мусульманской культуры нас интересует мощное духовное движение, охватившее весь мусульманский мир и оказавшее не меньшее влияние на простых людей, чем на избранных приверженцев мистицизма (чего нельзя сказать о мистицизме в христианстве), движение, которое в настоящее время переживает глубокий кризис под разрушительным воздействием современной жизни и философии.

ГЛАВА I

ФОРМИРОВАНИЕ ШКОЛ МИСТИЦИЗМА

Суфиями первоначально называли мусульман-аскетов, носивших грубую шерстяную одежду *суф*. Отсюда происходит слово *тасаввуф*, означающее «мистицизм». Есть превосходные руководства по мусульманскому мистицизму, а потому достаточно лишь пояснить, какой смысл я вкладываю в термины «суфий» и «суфизм» в своем исследовании этапов мистического познания и их отражения в орденах.

Слово «суфий» я определяю очень широко, прилагая его ко всем, кто верит в возможность непосредственного приобщения к Богу и готов ради этого приложить всяческие усилия, дабы достичь того особого состояния, при котором такое приобщение станет реальным. Вряд ли многих обрадует подобное определение, но мне оно кажется единственным, охватывающим все многообразие людей, связанных с орденами.

В этом случае становится понятным и термин «суфизм», многократно используемый в этой работе. Он объемлет все мусульманские учения, цель которых — дать человеку возможность прямого общения с Богом. Это сфера религиозного опыта, развивавшегося параллельно с основным развитием мусульманского учения, в основе которого лежит пророческое откровение, непостижимое без знания *шари'ата* и теологии. Этот контраст и послужил причиной вражды, которую всегда вызывал суфизм у ортодоксов, так как он означал, что мистики претендуют на познание Истинного (*ал-Хакк* — их обозначение Бога), которое нельзя достичь с помощью немистической веры, кодифицированной в исламе.

Мистицизм — это особый способ приближения к Истине (*Хакика* — еще один специфически суфийский термин), использующий интуицию и эмоциональные способности, дремлющие и нераскрытые обычно до той поры, пока их не приведут в действие тренировкой под руководством наставника. Конечная цель подобной тренировки, которая считается «прохождением Пути» (*сулук ат-тарик*), — сбросить завесу, скрывающую твое «Я» от Истины, и, таким образом, трансформироваться или погрузиться в нераздельное единство личности и истины. Первоначально это не был процесс размышления (хотя мистический опыт немало способствовал формированию интеллектуальной философии мистицизма в различных ее формах), а скорее реакция на чисто внешний рационализм ислама, проявляющийся в праве и систематизированной теологии, стремление достичь свободы духа, при которой могут получить полное развитие внутренняя религиозность и интуиция. В этом процессе нашли отражение различные Пути мистического познания (*турук*, ед. ч. *тарика*). Их исторические судьбы, практика мистицизма и культы и составляют содержание этой книги.

Ранний суфизм был естественным выражением личной веры индивида как отражения религии масс. Он утверждал право этих людей проводить жизнь в размышлениях, в поисках контакта с источником бытия и реальности, вопреки требованиям догматической религии, основанной на власти и прямолинейных отношениях «Господь — раб Божий», где главный акцент ставится на строгом соблюдении ритуала и ортодоксально-религиозной морали. Дух благочестия, которым проникнут Коран, отразился и на образе жизни людей, и в частности на формах *зикра* — «поминания имени Божьего», как у первых мусульман (*зуххад*), так и у аскетов (*нуссак*). Суфизм был естественным продолжением этих учений раннего ислама и в дальнейшем пропагандировал их как существенный компонент Пути. Опыт непосредственного общения с Богом убедил ищущих в том, что ислам не укладывается в рамки богословских канонов. Они стремились получить ясные этические представления (мы увидим, чем это впоследствии обернулось), которые были переориентированы или же приспособлены к главной цели суфизма — достичь мистического понимания Истины.

Суфизм развился внутри ислама, почти ничего не почерпнув из мусульманских источников, но зато вобрал в себя опыт аскетической и мистической практики и

философии восточного христианства. В итоге появился мусульманский мистицизм, прошедший особый путь развития в исламе. Постепенно сложилась обширная и сложная мистическая система, которую, независимо от объема заимствований из неоплатонизма, гностицизма, христианского мистицизма или из других систем, мы вправе рассматривать вслед за самими суфиями как «внутреннюю доктрину ислама, тайну, лежащую в основе Корана».

Суфизм издавна привлекал внимание западных ученых, но редко делались попытки исследовать его эволюцию, письменные памятники, верования и практику орденов, иначе говоря, его практическое выражение. На практике суфизм — это прежде всего созерцательный и эмоциональный мистицизм. Будучи организованным внедрением религиозного опыта, он не является философской системой, хотя и развивался как система. На самом деле это Путь, путь очищения. Именно эта практическая сторона суфизма и находится в центре нашего изложения. Суфийское учение и практика распространялись по всему мусульманскому миру благодаря развитию различных Путей мистического познания, которые внедрялись орденами, и как религиозное движение приняли разнообразные формы.

В основе орденов лежит система отношений между учителем и учеником, по-арабски *муришдом* (наставником) и *муридом* (учеником). Казалось естественным подчиняться авторитету и руководству тех, кто прошел разные стадии (*макамат*) суфийского Пути. Наставники утверждают, что в каждом человеке заложены возможности освобождения от своего «Я» и соединения с Богом, но находятся они в скрытом, дремлющем состоянии и не могут быть высвобождены без наставлений учителя, за исключением случаев, когда Бог дарует способность особого озарения.

Основоположников суфизма гораздо больше интересовала практическая деятельность, чем теософское теоретизирование. Они стремились в первую очередь к тому, чтобы наставлять, а не учить, направлять своего подопечного на путь размышлений, который должен был помочь ему самостоятельно постигать духовную истину и уберечь его от опасности иллюзий.

Практика суфизма состоит из ощущений и откровений, поскольку *ма'рифат* (гнозис) достигается через экстатические состояния. Соответственно познание скорее следует за опытом, чем предшествует ему. Абу Хамид ал-Газали, теоретик этического мистицизма, писал, исходя из собственных наблюдений, что все то, что представляет наибольшую ценность для суфиев, «не поддается изучению, а постигается непосредственным опытом, через экстаз и внутреннюю трансформацию. Пьяному неведомы никакие определения, причины и условия пьянства, однако он пьян, в то время как трезвый человек, знакомый с теорией, не пьянеет»¹. Интеллектуализм ал-Газали, неспособность подчиниться наставнику без размышлений были для него серьезным препятствием в достижении непосредственного опыта суфизма. Никакое теоретическое знание о состоянии *фана* (перерождение своего «Я») не поможет достичь его, необходимо наставничество под руководством опытного учителя. Именно поэтому наставники придавали такое значение мистическим упражнениям (*азкар*), уходу и отшельничеству: это давало возможность соразмерить ношу с силами каждого индивида.

Тарика — практический метод (другие термины — *мазхаб*, *ри'айа* и *сулук*), который направляет ищущего по пути размышлений, чувств и действий, проводя его последовательно через «стадии» (*макамат*), в едином сочетании с психологическим опытом, называемым «состояниями» (*ахвал*), чтобы он ощутил божественную Истину (*Хакика*). Первоначально тарика означала именно это постепенное овладение приемами созерцательного, высвобождающего душу мистицизма. Адепты группировались вокруг признанного наставника Пути, с тем чтобы получить знания в процессе общения с ним², не будучи связанными с ним обрядом посвящения или обетом верности.

Необходимо выделить два совершенно противоположных течения — **джунайди** и **бистами**, или **ираки** и **хурасани** (не следует относиться к этим течениям слишком

серьезно и именовать их философскими школами), связанные с именами Абу-л-Касима ал-Джунайда (ум. 298/910) и Абу Йазида Тайфура ал-Бистами (ум. 260/874), сильнее, чем кто-либо из современников, владевших умами людей. Эти две фигуры — воплощенный контраст между путями, зиждущимися соответственно на *таваккул* (упование на Бога) и на *малама* (порицание)³, контраст между опьянением и трезвостью, осмотрительностью и подозрительностью, озарением и конформизмом, уединением и общением, теизмом и монизмом, руководством земного, посюстороннего наставника (с цепью передатчиков традиции, что соответствует принятой в исламе практике) и наставничеством духовного владыки.

'Али ал-Худжвири⁴ пишет, что для учения ал-Бистами (он назван здесь Тайфури) характерны *галаба* («восторг», «экстаз») и *сукр* («опьянение»), в то время как «в основе Пути ал-Джунайда лежит трезвость (“сахв”) и он противоположен Пути Тайфури... Это самая известная и самая прославленная доктрина, которую приняли все шейхи, хотя в их высказываниях о суфийской этике есть много разногласий»⁵. Благодаря тому что у мусульманских ортодоксов ал-Джунайд считался относительно «безопасным», его рассматривали как «шейха Пути», как предшественника большинства последующих объединений мистиков, хотя среди них было немало приверженцев и еретических учений. Включение ал-Джунайда в их «генеалогии» служило гарантией ортодоксальности — так почтенный *иснад* мог служить прикрытием для множества ересей.

Объединения эти были непостоянны по составу и весьма мобильны: члены их много путешествовали в поисках учителей, причем часть из них зарабатывала себе пропитание трудом, а часть кормилась подавными. Однако возникают благотворительные учреждения, которые становятся основным прибежищем этих странников. В арабоязычных областях многие из них были связаны с пограничными форпостами или караван-сараями-*рибатами*⁶. В Хорасане одни из них объединялись с постоянными дворами или приютами (*ханака*⁷), тогда как другие были местом уединения (*халва* или *завийа*) духовного наставника. Все эти термины означают, по сути, одно и то же — суфийскую обитель. Один из ранних рибатов на острове 'Аббадан (примечательно само название) в Персидском заливе возник в связи с появлением там аскета по имени 'Абдалвахид б. Зайд (ум. 177/793). Рибат сохранился и стал знаменитым после его смерти⁸. Рибаты существовали на границах с Византией и в Северной Африке. Около 150/767 г. религиозные обители упоминаются в Дамаске, в Рамле (столице Палестины, основанной христианским амиром) примерно в 800 г.⁹, примерно в это же время — в Хорасане, а в Александрии в 200/815–16 г. появилась группа (тайфа), называвшая себя ас-суфийа¹⁰.

К V/XI в. возникло много обителей самого разного характера. Хотя они еще сохраняли свою форму случайных объединений, связанных поисками общего Пути, они были ведомы опытным наставником, искали его руководства и обычно называли себя по именам такого наставника. По составу эти обители были по-прежнему непостоянны, часто члены их перемещались и были связаны минимумом установленных правил, регламентирующих их повседневную жизнь. Такие правила суфийских товариществ (*сухба*) со временем превратились в религиозные обязательства¹¹.

У ал-Макдиси, который по диапазону своих интересов был шире большинства других географов, мы находим некоторые сведения о группах суфиев. Он пишет, что в Ширазе «было множество суфиев, выполнявших зикр (*йуккабир*) в мечетях после пятничной молитвы и читающих благословение пророку с кафедры»¹². В его время (а он писал ок. 975 г.) из сформировавшихся движений наиболее активным было карраимийа¹³. Ханака этого ордена были рассеяны по всей мусульманской Азии¹⁴, и именно от них, возможно, суфии заимствовали и сам институт ханака. У ал-Макдиси я нашел только одно упоминание о ханака, где практиковались суфийские упражнения. Он пишет: «Есть

ханака в Дабиле [Двин, столица Армении], обитатели которой — гностики (*'ариф*) системы тасаввуфа — живут в добровольной бедности»¹⁵. Однако время существования каррамии оказалось сравнительно недолгим (200 лет), в то время как суфийское движение, зародившись как индивидуалистическая дисциплина, в конце концов изменило все религиозные воззрения мусульман.

В горах Джавлан в Сирии ал-Макдиси писал: «Я встретил Абу Исхака ал-Баллуту и с ним сорок человек, на которых шерстяная одежда, и у них есть место для молитв, где они собираются. Я обнаружил, что этот человек — образованный юрист из школы Суфйана ас-Саури и что их пища состоит из желудей (*баллут*), горьких плодов размером с финики, которые они разбивают, подслащивают, размельчают и смешивают с диким ячменем»¹⁶.

Ал-Макдиси был неутомим в поисках новых впечатлений и географических сведений, и любопытный рассказ, приведенный ниже, показывает, что организованные общины суфиев существовали и в его время, но нужно было быть членом одной из таких групп, чтобы познакомиться с суфийской практикой. Рассказ этот, кроме того, свидетельствует о том, что в те дни было также легко прикинуться суфием, как и в любое другое время.

«Когда я прибыл в Сус [в Хузистане], я отыскивал главную мечеть, с тем чтобы найти шейха, которому я мог бы задать вопросы относительно некоторых мест в хадисе. Случилось так, что на мне была *джубба* из кипрской шерсти и басрийская фута, и меня направили в суфийскую общину. Когда я приблизился к ним, меня приняли за суфия и встретили с распростертыми объятиями. Они устроили меня у себя и начали расспрашивать. После этого они послали человека за едой. Мне казалось неудобным принимать от них пищу, так как до этого случая я никогда не имел дело с такими группами. Их же мое желание уклониться от этой церемонии весьма удивило¹⁷. Волею-неволею мне пришлось прикинуться суфием, познакомиться с их практикой и узнать подлинный характер [суфизма]. Я сказал себе: “Это твой шанс, здесь, где тебя никто не знает”. Поэтому я освободился от чувства скованности, сбросив с лица маску застенчивости. Иногда я принимал участие в их пении, то кричал вместе с ними, то декламировал им стихи. Я посещал с ними рибаты и участвовал в религиозных чтениях и в итоге, клянусь Богом, завоевал место в их сердцах и в сердцах жителей этих рибатов. Я приобрел большой авторитет, меня стали посещать люди из-за моей добродетели, и мне посылали в подарок платье и деньги, которые я принимал и тут же, не дотронувшись, вручал суфиям, так как я был обеспечен и не стеснен в средствах. Все дни я отдавал молитве, и еще с каким рвением! И все считали, что я делаю это из благочестия. Люди стремились коснуться меня, чтобы получить благословение, и славил меня, утверждая, что никогда им не доводилось видеть столь совершенного *факира*. Так все и шло, пока не настало время, когда я почувствовал, что проник в их тайны и узнал все, что хотел, и тогда глубокой ночью я бежал от них и уже наутро полностью отряхнул прах со своих ног»¹⁸.

Если некоторые места уединения, чаще всего рибаты и ханака, которые существовали на пожертвования (*авкаф*), превратились в постоянно действующие центры, то объединения, державшиеся на авторитете учителя, распались после его смерти.

Учителя в большинстве своем были тоже мигрантами. Такие объединения еще не были устойчивыми орденами, а скорее группами людей со схожими духовными устремлениями. Они шли в ученики к прославленному наставнику, которому они добровольно подчинялись.

XI век был поворотным пунктом в истории ислама. Помимо всего прочего, он был отмечен гонением на шиизм, получивший политическую власть при династии Фатимидов в Северной Африке и Буидов в Персии, где шиизм, казалось, должен был стать персидской формой ислама. Свержение шиитских династий осуществили сельджукские правители тюркских кочевников, пришедших из Центральной Азии. В 1055 г. они захватили контроль над Багдадом и отняли у Буидов мандат на власть, данный

аббасидскими халифами. В Магрибе и Египте власть Фатимидов настолько ослабла¹⁹, что их в конце концов сверг курд Саладин в 1171 г.

Тюрки были приверженцами сунны и противниками шиитских движений. Контрпереворот, который они произвели в исламе, принял форму реорганизации медресе, превращения их из частных школ, кружков, собиравшихся вокруг авторитетного учителя, в официальный институт, которому Сельджукиды обеспечивали наставников, с сочувствием относившихся к их религиозной политике. В этих учреждениях основное внимание уделялось религиозным наукам, в то время как светские, процветавшие наравне с религиозными при первых Аббасадах и шиитских династиях, порицались или запрещались. Новый вид медресе вскоре распространился из Ирака в Сирию, Египет и проник в конце концов в Магриб²⁰.

Но мусульманский религиозный дух невозможно было ограничить рамками одного этого института, и более глубокое развитие духовной жизни шло параллельно в существующих на пожертвования и находящихся под надзором властей ханака, знакомых Сельджукидам по карматскому движению в Средней Азии и Иране. Такой порядок был удобен с точки зрения контроля, но, надо отдать должное Сельджукидам, они поощряли создание ханака и щедро их субсидировали.

Спекулятивный суфийский дух не мог не вызвать подозрительное отношение. Отделение суфиев от признанных религиозных руководителей всегда порождало недоверие и недовольство улемов («законоведов») и вызывало реакцию, жертвой которой пал Шихабдин Йахйя ас-Сухраварди²¹. Но именно основание эзотерических и мистических объединений вне официальной мусульманской структуры, а также практика *сама'*, или ритуальных песнопений, имеющих целью вызвать экстатическое состояние, должны были возмущать ортодоксов еще сильнее, чем подозрительные идеи.

Конец V в. х. знаменует поворот мусульманских богословов в сторону частичного, постепенного признания суфизма, поворот, начатый еще при ас-Сулами и его ученике ал-Кушайри и завершенный ал-Газали. К этому времени стала очевидной необходимость объединений, которые бы заботились о религиозных запросах людей, а не только о ритуале, установленном и санкционированном религиозным законом. Объединения суфиев в форме ханака под официальным покровительством Нураддина, Саладина, их наместников и преемников придавали респектабельность суфийским общинам. Когда стало возможным создание отдельных суфийских конгрегаций для ритуальных песнопений, началось развитие «внутреннего» ислама со своими руководителями, иерархией и формами культа. Но, несмотря на взаимное приспособление, ортодоксия и мистицизм развивались не только независимо друг от друга, но и разными путями. Пример тому — параллельное развитие таких систем, как медресе и ханака. Следующий этап — это формирование школ мистицизма, состоящих из кружков «посвященных». Когда окончательно завершился этот процесс примирения или компромисса, суфизм все еще был Путем мистического познания, привлекавшим лишь немногих, и суннитские богословы не представляли себе, что может произойти, когда суфизм станет массовым движением.

Начиная с XI в. завийа и ханака, служившие временными приютами странствующих суфиев, становятся центрами, откуда новое благочестие распространялось повсеместно, и они сыграли важную роль в исламизации пограничных стран и неарабских областей Средней Азии и Северной Африки. К XII в. многие ханака стали богатыми и процветающими поселениями, и Ибн Джубайр, путешествовавший в 1183–1185 гг. во времена Саладина по Ближнему Востоку, писал о Дамаске:

«Здесь для суфиев множество рибатов, их называют ханака. Это богато украшенные дворцы, с проточной водой. Они являют взору восхитительное зрелище, о котором можно только мечтать. Члены такой суфийской группы — истинные цари этих мест, Бог обеспечил их жизненными благами сверх меры, освободив от заботы о необходимости заработать себе пропитание, так что они могут посвятить себя служению ему. Он поселил

их во дворцах, обеспечивающих им предвкушение рая. И поэтому эти счастливицы, избранники среди суфиев, благодаря милости Бога благословляют настоящий и будущий мир. Они следуют благородному призванию, и их совместная жизнь прекрасно устроена. Культ у них совсем особый, восхитителен их обычаем собираться для страстных песнопений (*сама'*). Иногда некоторые из этих одержимых впадают в такой экстаз, что начинает казаться, будто они уже совсем не принадлежат этому миру»²².

Однако дальнейшее развитие суфийской организации основано не на общинах такого типа, а на практике учителя-одиночки, живущего в уединении, вдали от соблазнов ханаки, или же в собственной завийи в большом городе и нередко странствующего в окружении своих учеников. Ибн Джубайр время от времени упоминает этих смиренных аскетов, жителей пустынь или гор, если что-то связанное с ними вдруг привлекает его внимание, как, например, в случае, когда он обнаружил христиан, которые платили дань таким аскетам за их благочестивый образ жизни²³.

С начала XIII в. некоторые центры (если считать «центром» человека, а не местность) становятся средоточием *тарикатов* — действующими школами мистицизма. Обычно это происходило, когда группа или кружок объединялись вокруг некоего наставника на новом пути и превращались в школу, целью которой была пропаганда его имени, способов обучения, введенных им правил мистических упражнений и образа жизни. Каждая такая тарика передавалась через непрерывную «цепь» (силсила) или мистический *иснад*²⁴, так что все последующие шейхи обычно выступали духовными наследниками основателя.

Связь индивида с такой силсила приобретает эзотерический характер. Она устанавливается во время посвящения, когда вступающий приносит клятву верности основателю и посланнику Аллаха на земле и получает, в свою очередь, тайный *вирд*, в котором сконцентрирована духовная сила цепи. Ибн Халликан описывает *фукара*, соединенных такого рода узами (*'укда*, *у'тикад*) с Ибн ар-Рифа'и (ум. 1182)²⁵, силсила которого, по всей вероятности, была самой ранней из сознательно воссозданных цепей²⁶.

Суфийская силсила как путь никогда не стремилась заменить официальную религиозную организацию, которую суфии считали необходимой уступкой (*рухса*) человеческим слабостям. Это движение можно рассматривать как начало процесса, с помощью которого творческая свобода мистика вводилась в каноническое русло. Эти мистические школы не знали сектантских отклонений. Их основатели тщательно поддерживали связи с ортодоксальной системой и вовсе не отвергали формальных норм, принятых в исламе. Одна из задач, которую им предстояло осуществить, заключалась в том, чтобы восполнить пробел, образовавшийся после подавления шиитского сектантства. Различия между отдельными мистическими направлениями определялись преданностью конкретному главе ордена, верой в преимущество той или иной тарика, разными типами организации, методами обучения, деталями ритуала. Они значительно различались своими внутренними верованиями, но связь их с ортодоксией была гарантирована уже тем, что они принимали закон и ритуальную практику ислама. Но в то же время это были объединения внутри ислама со своей иерархической структурой, религиозной жизнью и формой поклонения, чуждыми основному духу ислама.

Неясно, как происходил процесс идейного наследования учителю²⁷. Ученики, как правило, возводили или «приписывали» свой метод (*мазхаб*) или направление (*тарика*) к авторитетному наставнику, так как он был гарантией их значимости и компетентности, но все же первоначально связь с учителем была, безусловно, непосредственной. 'Али ал-Худжвири (ум. ок. 467/1074) называет двенадцать суфийских школ:

«В целом все следующие суфизму составляют двенадцать сект, две из которых отвергаемы (*мардуд*), а остальные десять признаны (*макбул*). Среди последних секты мухасибитов, кассаритов, тайфуритов, джунайдитов, нуритов, сахлитов, хакимитов, харразитов, хафифитов и саййаритов. Все они признают закон и принадлежат к числу ортодоксальных мусульман. К двум отвергаемым сектам относятся, во-первых, хулулиты,

ведущие свое название от доктрины воплощения (*хулул*) и воссоединения (*имтизадж*), с ними связана салимитская секта антропоморфистов; во-вторых, халладжиты, пренебрегшие священным законом и склонившиеся к ереси, а с ними также связаны секты ибахатитов и фариситов»²⁸.

Но все эти школы мистицизма — теоретические, и ни одна из них не развилась в силсила-тарики. Эти учения были модифицированы последователями в соответствии с их собственным мистическим опытом. Показательно, что ал-Худжвири выделяет как исключение цепь передатчиков, идущую от Абу-л-'Аббаса ас-Саййари, «чья суфийская школа единственная, которая сохранила первоначальную доктрину в неизменном виде. Причина этого заключается в том, что в Нисе и в Мерве всегда находились люди, признававшие его авторитет и заботившиеся о том, чтобы его сторонники поддерживали учение основателя»²⁹.

Имена некоторых из этих ранних наставников были внесены в мистические иснады орденов (*тарикиат*). Центральной фигурой генеалогической цепи большей части тарикиатов был Абу-л-Касим ал-Джунайд (ум. 910). В иснадах, однако, отсутствует имя Зун-Нуна ал-Мисри, хотя его постоянно цитируют, чтобы подкрепить те или иные положения мистической философии³⁰. Как правило, не встречается в иснадах и имя Хусайна б. Мансура ал-Халладжа (хотя позднее ему был приписан особый Путь мистического познания), тогда как упоминание ал-Бистами можно найти в цепочках передач многих орденов (например, ордена накшбандийа)³¹. Ал-Васити, писавший около 1320 г., когда мистические школы полностью сложились, сообщает о том, что первоначально было два ясно выраженных иснада, к которым восходили все существовавшие при нем течения — *хирка* джунайди и бистами, и две прервавшиеся линии — билалийа и увайсийа³². Основания, по которым «школа» включалась в цепь передач или исключалась из нее, не были четко сформулированы. Дело здесь не только в осуждении со стороны ортодоксии. Некоторые лица выступают основателями поддельных тарикиатов, как мы только что упоминали в связи с ал-Халладжем³³. Таким лицам в книгах о преемственности хирки, например в книге ас-Сануси «Салсабил», приписывались особые эзотерические доктрины, зикры и правила, причем считается, что эти лица посвящали в зикры некоторых из учителей. Одним из первых наставников был Увайс ал-Карани, йеменский современник Пророка³⁴. Метод (*тарики* или *мазхаб*) ал-Джунайда был известен ал-Худжвири³⁵ и упоминается в XIII в. в трактате Ибн 'Атааллаха о зикре³⁶, где он приводит восемь условий его учения. Тем не менее данный метод не ограничивается одним лишь этим ответвлением и был унаследован всеми джунайдитскими орденами³⁷.

В подлинных силсила-тарикиатах появился новый элемент. Отношения учителя и ученика, преобладавшие до этого, сменились гораздо более сложными отношениями между наставником и послушником. Новый ореол исходит от учителя, отныне он *вали* (наместник) Бога, который в итоге, на третьей стадии познания, заставит поверить в свой статус посредника и ходатая перед Богом. Суфийская жизнь с поминаниями и медитациями теперь все больше ассоциируется с духовным наследованием, по крайней мере для большинства учеников-суфиев. *Муришиды* (наставники, руководители) даруют тарику, ее вирд, магические формулы и символы как бы от лица покойного учителя и наставляют своих собственных учеников на его Пути от его имени. Первоначально это было лишь стремлением достичь мусульманского идеала — обеспечить себя авторитетным иснадом, но теперь стало ясным различие внутри суфизма — между суфиями и последователями *маламати*, ибо суфий это тот, кто подчиняется наставнику и соглашается с ним, а маламати это тот, кто сохраняет личную свободу³⁸.

Изменения, которые происходят с суфиями, отражаются на характере связей между ними. Группы суфиев раннего времени держались на энтузиазме, коллективных молитвах

и методах духовной дисциплины, преследуя цель очистить душу и стереть свое «Я» для того, чтобы добиться созерцания истины. Поэтому их объединяли скорее дух и цель, чем формальная организация, причем, как правило, союз этот был довольно свободным. Перемены наступают с превращением таких *collegium pietatis* (товарищества благочестия) в *collegium initiati* (товарищества посвящения), члены которых связывали себя с посвятившим их наставником и с его духовными предшественниками и готовились к тому, чтобы следовать по пути наставника и передавать эстафету следующим поколениям.

Превращение суфийских товариществ в школы с посвящением началось с победы суннитов над шиитскими династиями (Буидами в Багдаде в 1155 г., Фатимидами в Египте в 1171 г.) и завершилось в тяжелое время монгольского завоевания (падение Багдада, 1258 г.), сопровождавшегося крупными передвижениями суфиев, в результате чего суфизм стал не только городским, но и сельским религиозным движением. Существенная черта этих изменений состоит в том, что суфийские группы, примерно во время правления Саладина, заимствуют шиитский обычай *bai'a* — посвящение, сопровождавшееся принесением клятвы верности шейху-руководителю. Здесь прослеживалась определенная связь и преемственность с ремесленными орденами *футувва*, также возникшими в качестве ответной реакции на гонение легального шиизма. Ордены футувва стали знаменитыми благодаря попытке халифа ан-Насира (1219–1236) создать рыцарскую футувву. Великий муршид Шихабдин Абу Хафс ас-Сухраварди находился под покровительством ан-Насира и в качестве посланца халифа надевал пояс на представителей знати, которых хотел почтить халиф.

К тарикатам, сыгравшим наиболее значительную роль в развитии суфийской организации, относятся: сухравардийя, основание которого приписывается Зийаадину Абу Наджибу ас-Сухраварди (ум. 1168), но его дальнейшее развитие связано с племянником основателя, упоминавшимся выше Шихабдином Абу Хафсом (ум. 1234); кадирийя, который вел свое происхождение от 'Абдалкадира ал-Джилани (ум. 1166), хотя соответствующая традиция известна не ранее XIV в.; рифа'ийя, ведущий начало от Ахмада б. Рифа'и (ум. 1182); у кочевников — йасавийя Ахмада ал-Йасави (ум. 1166); кубравийя Наджмадина Кубра (ум. 1221); чишт'ийя Му'инаддина Мухаммада Чишти (ум. 1236), популярный главным образом в Индии; шазилийя, ведущий происхождение от Абу Мад'яна Шу'айба (ум. 1187), но приписываемый Абу-л-Хасану 'Али аш-Шазили (ум. 1258); бадавийя Ахмада ал-Бадави (ум. 1276), действовавший в Египте; мавлавийя, прославленный благодаря персидскому поэту-суфию Джалаладдину Руми (ум. 1273) и действовавший в пределах Анатолии; среднеазиатский накшбандийя, мистическая школа, вначале известная под названием хваджаган и на первом этапе своей деятельности связанная с Йусуфом ал-Хамадани (ум. 1140) и 'Абдалхаликом ал-Гидждувани (ум. 1179), но впоследствии ее ассоциировали с именем Бахааддина Мухаммада ан-Накшбанди (ум. 1389). Считается, что все последующие тарикаты были производными из одной или нескольких перечисленных выше линий. Сведения об их основателях и главных отличительных чертах приводятся в следующей главе, где должное внимание будет уделено и вкладу других наставников, таких, как Ахмад ал-Газали и 'Али ал-Харакани, сыгравших значительную роль в основании суфийских школ, но не оставивших силсила, носящих их имена.

Многие группы функционировали еще некоторое время как семейные или местные ордены, но в отличие от кадири, который длительное время тоже был узким семейным орденом, они не привели к образованию самостоятельных направлений типа тех, о которых только что шла речь. Примером семейного ордена был орден рузбиханийя, основанный в Ширазе Рузбиханом Бакли (ум. 1209). Этот орден стал наследственным тарикатом после его смерти³⁹, но так и не вышел за границы Фарса, ненадолго пережив основателя. Ибн Халликан упоминает исчезнувший тарикат кизанийя, основанный в Каире Абу 'Абдаллахом Мухаммадом, известным как Ибн ал-Кизани (ум. 562/1167)⁴⁰, о другом тарикате он пишет:

«Йунус б. Йусуф б. Муса'ид аш-Шайбани, шейх суфиев *фукара*, названных в его честь йунусийа, был святым человеком. Я спросил группу его последователей о том, кто был его шейхом, и они ответили: “У него не было шейха, он был маджзуб”. Этим словом они называют тех, у кого нет шейха, но кого привлекла к себе благочестивая и святая жизнь... Он умер в 619 [1222–23] г. в своей родной деревне ал-Кунайа в провинции Дара, в Джазире, где его гробница хорошо известна и привлекает паломников»⁴¹.

Правнук Йунуса, Сайфаддин Раджихи б. Сабик б. Хилал б. Йунус (ум. 706/1306), отправился в Дамаск, где ему под завийю были отведены дом везира Амин ад-Даула, а также деревня в Гуте. Возникла наследственная *таифа* с ответвлением в Иерусалиме, функционировавшая еще в 1500 г.⁴²

Существовало множество и более мелких самостоятельных ответвлений, имевших ограниченное местное влияние⁴³. Но все тарикаты, о которых шла речь выше, включая западнотурецкую халватийю⁴⁴, стали родоначальниками самостоятельных Путей мистической философии и духовно-религиозной практики. Именно через эти тарикаты суфизм распространился по всему мусульманскому миру.

Основатели силсила принадлежали к двум основным школам мистической философии, которые можно назвать школами Джунайда и Бистами или же месопотамской и центральноазиатской, хотя распространение их не ограничивалось этими областями. Позднее магрибинскому суфизму, ведущему происхождение от Абу Мадйана (ум. 1197), суждено было создать третью территориальную школу, отличающуюся своеобразными чертами. Однако, несмотря на то что главный основатель этой силсила аш-Шазили был выходцем из Магриба, он и его преемники получили вначале признание и поддержку в Египте, и прошло немало времени, прежде чем его силсила получила распространение в Магрибе.

Противоречивые тенденции гораздо сильнее проявились в Хорасане и Средней Азии, хотя отнюдь не ограничивались лишь этими областями. Тем не менее мы не находим таких тенденций у основателей силсила, нередко сведущих в дозволенных исламом науках. Эти особенности были свойственны огромной массе бродячих дервишей (*маламати* и *каландари*), не связанных с признанным наставником или направлением и стоящих как бы над религиозным законом. Но коль скоро силсила были основаны и признаны как суннитские, они могли вбирать в себя самые разнородные элементы.

Суфизм теперь становится профессией, и этот период характеризуется бурным ростом неспецифических суфийских организаций. При Сельджукидах пользовались особой популярностью обители персидского типа, о чем можно судить по всем спискам дат их основания⁴⁵, причем известность их возросла еще более во время правления Айюбидов. Саладин приглашал в Египет суфиев из Азии. Он и его последователи основали и субсидировали многие ханака, рибаты и завийа, длинный перечень которых приводит ал-Макризи⁴⁶. У Муджираддина имеются описания таких мест в Иерусалиме, Хеброне и Дамаске⁴⁷. В 585/1189 г. Саладин основал ханаку Салахийа в Иерусалиме⁴⁸, передав ей дворец византийского патриарха⁴⁹. Его наместник в Египте Каракуш б. 'Абдаллах ал-Асади «воздвиг рибат в ал-Максе»⁵⁰, а Музаффараддин Гёкбёри, зять Саладина (ум. 630/1233), «построил для суфиев две ханака [в Ирбиле], вмещавшие огромное количество постоянных обитателей и гостей. В праздничные дни здесь обычно устраивались столь многолюдные сборища, что вызывали всеобщее удивление и восхищение. Обе ханака были полностью обеспечены доходами и могли дать все необходимое своим обитателям, каждый из которых должен был возместить расходы, если покидал ханаку. Гёкбёри часто бывал там и принимал участие в ритуальных песнопениях»⁵¹.

Далее Ибн Халликан описывает торжественное празднование дня рождения Пророка в Ирбиле в 1207 г., когда он ночи напролет слушал суфийские ритуальные песнопения. Гёкбёри построил также ханаку в Алеппо⁵².

Разница между двумя упомянутыми учреждениями состояла, очевидно, в том, что рибат был приютом или учебным центром арабского типа⁵³, а ханака, где обучение не проводилось, была общежитием персидского типа, перенесенным в города арабского мира. Завийей называли более мелкие постройки, где жили шейх и его ученики, в то время как халва означала место «отшельничества» одного дервиша, часто это была келья на площади у мечети. Еще более уединенную обитель аскета иногда называли *рабита*.

Мистицизм был единственной религиозной сферой, где женщина могла себя проявить. Было немало женщин-суфиев, среди которых наиболее известна Раби'а ал-'Адавийя (ум. 801)⁵⁴. Есть упоминание этого времени о женских обителях. Ал-Ирбили⁵⁵ пользуется термином «ханака» для мужских обителей и термином «рибат» для женских. В одном только Алеппо было семь женских обителей, и все они были основаны в период между 1150 и 1250 гг.⁵⁶ В Багдаде их тоже было несколько, причем самым известным был рибат Фатимы Разийи (ум. 521/1127). В Каире существовал рибат ал-Багдадийя, построенный дочерью ал-Малика аз-Захира Байбарса в 684/1285 г. для женщины-шейха (шайха) по имени Зайнаб бинт Аби-л-Баракат, известной как Бинт ал-Багдадийя, и ее последовательниц⁵⁷. Этот рибат до сих пор существует в ад-Дарб ал-Асфар.

Макризи указывает, что первой ханакой в Египте была Дар Са'ид ас-Су'ада⁵⁸ (подлинное ее название ас-Салахийя), названная так потому, что помещалась в доме, конфискованном у Са'ида ас-Су'ады, евнуха, который служил во дворце Фатимидов, а затем был отпущен ал-Мустансиром на волю и казнен в 544/1149 г.⁵⁹ В 1173 г. Дар Са'ид ас-Су'ада была превращена в *вакф*. Вначале эта ханака служила обителью для пришедших суфиев, но потом функции ее расширились и она стала главным центром египетского суфизма. Шейх ее носил официальный титул *шайх аш-шуйух*⁶⁰, который, однако, был просто почетным званием и не давал дополнительных прав за пределами ханаки. Позднее этот титул часто жаловали главам и другим ханака⁶¹.

Учреждение ханака продолжалось при Бахри (1250–1277) и других мамлюкских преемниках Айюбидов. Ибн Халдун пишет: «Начиная со времени их господ, айюбидских правителей, члены этой тюркской династии в Египте и Сирии строили школы для обучения наукам и странноприимные дома с целью дать возможность бедным [суфиям] следовать правилам, чтобы усвоить ортодоксальный суфийский образ жизни с помощью упражнений в зикре и бесконечных молитв. Они заимствовали этот обычай от предыдущих династий халифов. Они воздвигали здания [для таких учреждений в качестве неотчуждаемого дара] и наделяли [их] землями, приносящими доходы [достаточные], чтобы обеспечить стипендии для обучающихся и для суфиев-аскетов... В результате школы и странноприимные дома в Каире довольно многочисленны. Они и сейчас служат приютом для нуждающихся юристов и суфиев»⁶².

Ибн Баттута описывает эти ханака и их распорядок во время своего посещения Каира в 1326 г. Он пишет: «Каждая завийя⁶³ в Каире приписана к таифе дервишей, главным образом персов, людей образованных и сведущих на пути тасаввуфа»⁶⁴. Речь здесь идет об организованной группе, хотя маловероятно, чтобы группа эта подчинялась каким-то особым правилам; во всяком случае, это не были ханака, субсидируемые правительством.

Ал-Калкашанди (ум. 1148) кратко описывает отношения между ханака Египта и Сирии и мамлюкскими властями⁶⁵. Поскольку эти учреждения были пожалованы мамлюкскими правителями и нередко приносили большие доходы их руководителям, мамлюкские правители назначали на этот пост тех, кого хотели обеспечить синекурой, но так, чтобы это не отразилось на их собственном кармане. Судя по всему, ни один из шейхов ханаки сумайсатийя (или салахийя) в Дамаске (основана ок. 453/1061) не был суфием⁶⁶. Первым этот пост (предполагавший также попечительство над *машйахат аш-шуйух*)⁶⁷ получил Са'ид б. Сахл ал-Фалаки, бывший везир Хорезма, которого задержал в Дамаске Нураддин

Махмуд б. Занги (1146–1173) и определил ему эту должность, чтобы заручиться его поддержкой, поскольку все эти ханака были вакфами. В 791/1392 г. Ибн Халдун был назначен главой ханаки Байбарса⁶⁸.

Если ханака служила для суфиев не более чем странноприимным домом (и местом ритуальных песнопений для знати), а назначение рибата, резиденции учителя или проповедника (необязательно суфийского), не всегда было четким, завийи стали центрами обучения под руководством настоящего суфийского шейха, чьи последователи сознательно распространяли его учение и метод. Главу ханаки назначали светские власти, в то время как глава в завийи выбирался братьями (*ихван*). Именно здесь зародилась практика наследственной преемственности.

Авторы, оставившие описания духовных учреждений в крупнейших мусульманских городах, а также сведения об их основателях, учениках и последователях, только для завийи отмечают или предполагают преемственность в обучении и наличие особого распорядка жизни. Ибн Баттута останавливался во многих завийа и восточных ханака, каждая из которых имела особую генеалогию: сухранаварди в Исфахане (1326), мавлави в Конье, многочисленные учреждения рифа'и в Анатолии и на Кавказе (1332), в Дамаске (ветвь Харири), а также центр с гробницей основателя в Батаихе в Ираке. О Конье он пишет:

«В этом городе имеется гробница... Джалаладдина, известного под прозвищем Мавлана. Существует организация (*тауфа*) в стране Рум, члены которой ведут от него свое происхождение⁶⁹ и называются его именем — джалалия, подобно иракской ахмадийа [рифа'ийа] или хорасанской хайдарийа. Подле его гробницы — большая завийа, где обеспечивают едой всех приезжих»⁷⁰. Судя по всему, это и были настоящие суфийские *тауфа*.

Рассказ Ибн Баттуты показывает также, какую роль играли эти учреждения в расширении мусульманской торговли, в адаптации к индуистскому окружению и в распространении ислама. Так, его принимали в ханака на всем Малабарском побережье, находившемся под властью индуистских правителей, — в Хаунуре (около Бомбея) в ханаке шейха Мухаммада ан-Наджури⁷¹, в Гогахе (Бхаунагар), где он набрел на братство факиров хайдарийа⁷², в Канбайе (Камбай в Гуджарате), Каликуте и Коламе (Траванкор), где он жил в ханаке казерунийи, суфийского страхового товарищества⁷³.

Во времена ал-Макризи (1369–1442) принадлежность учреждений была хорошо известна. Он пишет о фукара ал-ахмадийа ар-Рифа'ийа в Каире⁷⁴. Примерно в это же время начинает обретать влияние силсила кадирийи, а к концу XIV столетия появилась новая ветвь в Дамаске⁷⁵. Суфиям часто разрешали пользоваться мечетями для своих радений. Макризи утверждает, что мечеть ал-Азхар была открыта для суфиев и что там отправляли зикр⁷⁶. Суфиев встречали и в медресе, а в медресе Акбуга в ал-Азхаре имелась постоянная группа суфиев⁷⁷.

Насколько известно, в районах с иранским населением не было субсидируемых властями ханака, а реорганизация суфийских обителей, отныне представлявших духовные линии (третий этап изменений), не сопровождалась переменной названия, к ним только присоединили почитаемую гробницу; более поздние ханака обычно создавались заново в ансамбле с гробницей. В дальнейшем тюркские и монгольские правители восстанавливали гробницы знаменитых святых и связанные с ними обители наиболее знаменитых силсила.

Суфии, прошедшие курс обучения в этих учреждениях, основывали дочерние обители у себя на родине или в среде новой паствы, как, например, в Индии. Они редко поддерживали непосредственную связь с прародителем⁷⁸, постепенно превращаясь в самостоятельные школы со своими характерными особенностями и собственным направлением.

XIII столетие было веком тревог и перемен. Орды монголов сокрушали одно за другим мусульманские государства Центральной Азии и в 1258 г. захватили Багдад. Многие бежали в отдаленные районы мусульманского мира, подальше от бедствий. Среди этих областей была Малая Азия на северо-западе и Индостан на юго-востоке. Немало суфиев нашли новую родину под опекой тюркского султаната в Дели.

Индийский ислам, как представляется, в основе своей был мученической религией. В индуистском окружении страдальцы за веру, переселившиеся из других стран, обретали ореол святости, и именно это обстоятельство, а не официальный ислам, привлекало индийцев. Суфии здесь делились на две категории — те, которые группировались вокруг ханака, и странники. Ханака в известном смысле были мусульманскими «центрами», средоточием святости, религиозного рвения и местом обучения суфиев. В отличие от обитателей арабского мира с тем же персидским названием индийские ханака вырастали вокруг какого-либо «святого» и были тесно связаны с его тарикатом, методами аскезы и тренировки. Индийский суфизм дал два самостоятельных тариката.

Му'инаддин Чишти из Сиджистана (ум. 1236) после многолетних странствий поселился в конце жизни в Аджмере, столице могущественного индуистского государства. От него ведет начало силсила, завоевавшая широкую известность при его заместителе (*халифа*) и преемнике Кутбаддине Бахтийаре Каки (ум. 1235) и ставшая впоследствии основным индийским тарикатом. Среди прочих только тарикат Сухраварди нашел последователей в Индии. Сам Шихабалдин назначал для Индии заместителей (*халифа*), среди которых главным был Хамидаддин из Наджоры (ум. 1274). Кроме него можно назвать Нураддина Мубарака Газнави (ум. 632/1234 в Дели) и Бахааддина Закарийа (ум. 1268 в Мултане), возможно самого активного из основателей и создателей правил поведения и школы-силсила в Индии, с которым почти двадцать лет был связан персидский поэт-каландар 'Ираки⁷⁹.

Шейхи эти добились такой славы, что с ними вынуждены были считаться власти. Делийские султаны оказывали им почести в своих владениях, повсюду возводились многочисленные ханака, большая часть которых не имела определенной духовной генеалогии. Множество странствующих дервишей, для которых ханака служили центрами обучения, местом встреч и приютом, играли роль образованных посредников по распространению и укреплению ислама.

Привлекательность суфийского Пути стала меркнуть со времени правления Мухаммада б. Туглука (1325–1351), хотя это и не было следствием политики, проводимой им в отношении шейхов и деятельности общин. Истинная причина скорее всего крылась в том, что суфизм тогда не обрел той формы, которая могла бы привлечь индийцев, а всплеск его в виде народного движения происходит позднее. Упадок этот запечатлен в размышлениях Насираддина Махмуда (ум. 757/1356), преемника великого шейха Низамаддина Авлия.

«Приехали какие-то каландары и в качестве гостей ходжи шейха Насираддина остановились на ночь. [Ходжа] сказал: “Нынче число дервишей сократилось. Во времена шейха [Низамаддина Авлия], бывало, приходило по двадцать и по тридцать дервишей и гостили у шейха по три дня... На 'урс шейх [Низамаддин] приглашал *лашкардаров* (предводителей отрядов), и дервиши, бывало, приходили отовсюду... Теперь нет ни солдат таких, ни таких рабов, ни армий. Все пришло в упадок. Людям приходится [напрасно] ждать прихода дервишей”»⁸⁰.

В Малой Азии сельджукидский период примечателен тем, что мистицизм был органически связан с распространением мусульманской культуры в этом районе. Персидские беженцы (такие, как Бахааддин Валад, отец Джалаладдина Руми) и тюркские странствующие дервиши (*баба*) хлынули в Малую Азию в XIII в., особенно во время нашествия монголов. Дервиши не ослабили активности и после крушения сельджукидского государства в Руме. Мистики, энтузиазмом и одушевлением резко отличающиеся от ортодоксальных мусульман и проявляющие свои душевные качества в таких практических делах, как гостеприимство к путникам и забота о больных и бедняках,

способствовали популярности ислама среди христиан, населяющих этот район. Они пользовались поддержкой сельджукидских властей, Джалаладдин Руми был в почете при дворе в Конье, сохранились многочисленные свидетельства о покровительстве, оказываемом суфиям и при других дворах, например при дворе Муджахидаддина Бихруза б. 'Абдаллаха — правителя Ирака при Мас'уде б. Гийасе, основавшего рибат в Багдаде⁸¹.

Необходимо различать собственно мистические ордены от корпораций, напоминающих торговые гильдии⁸², а также от ремесленных и рыцарских орденов футуввы⁸³, известных под одним и тем же общим названием таифа, которые имели сходные формы организации и религиозную направленность. Различаются они скорее целями и задачами, чем типом организации и генеалогией. Тарикаты — это чисто религиозные организации, тогда как гильдии были экономическими объединениями, ремесленными или торговыми. Религиозная таифа не могла быть одновременно и таифой торговой или ремесленной. Это именно так, хотя имеются явные исключения⁸⁴, но ранние организации религиозных орденов многое заимствовали от цеховых объединений, а тарикаты освящали эти светские ассоциации.

Все формы социальной жизни находят отражение в такой организации и в той или иной религиозной культуре, а любая потребность в совместном действии ради того, что мы зовем мирским благом, приобретает священный характер благодаря религии. Отдельные цеховые организации и их члены стремились связать себя с определенным тарикатом или определенным святым. При посвящении в корпорацию, а также во время других церемоний главная роль отводилась религиозным обрядам; на площадку для торжественных молитв члены корпорации собирались, неся знамя этого тариката. Они не были чисто светскими ассоциациями, хотя в основе их лежали экономические и социальные интересы, но не были и суфийскими орденами.

Однако все же организация орденов во многом обязана своим существованием цеховым объединениям. Последние пережили расцвет при Фатимидах, а также в других шиитских государствах, а после победы Айюбидов и Сельджукидов над государственным шиизмом даже суннитские богословы решили, что настало время официально признать гильдии. Уже говорилось о том, что Айюбиды поощряли суфийскую организацию на той стадии, которой она к этому времени достигла, а именно объединения в ханака. Поэтому, разработав определенные направления мистической традиции, организации ханака, которые отчасти — в вопросах отношения к жизни общины — носили светский характер, стали все больше приобретать черты цехового объединения. Подобно гильдии, где был главный мастер (*'ариф*, *амин* или *шайх ал-хирфа*) и иерархия подмастерьев (*мубтади*), младших мастеров (*сани'*) и мастеров-ремесленников (*му'аллим*), религиозные ордены создают иерархию неофитов, посвященных и учителей. Поскольку ортодоксальный ислам терпимо относился к тайному посвящению и присяге в гильдиях, ему пришлось в период, когда утвердилась шиитская практика, мириться с тем, что сопровождало проявление преданности шайх ат-тарика. Врачи, в том числе и не входившие в профессиональную гильдию, также могли пройти простой обряд посвящения в суфийскую силсила, получая тем самым духовную поддержку в своей профессии⁸⁵.

И по сей день источник духовной мощи ассоциируется с орденами. Невозможно провести четкое различие между орденами и культом святого, так как подопечные Бога (*авлия лиллах*) состоят в самом ордене. Суфизм породил философию избранности, которая ослаблена и приспособлена орденами к потребностям масс. Не только великий шейх, но и его преемники, наследующие его *барака* (духовную силу), были посредниками в передаче его духовного могущества. С этим связан и обряд *зийара* — посещение могилы святого. Как и в других областях суфийской философии и практики, наблюдаются существенные различия между поклонением святой могиле благочестивого суфия и общенародным паломничеством. Мистик совершает *зийара* с целью достигнуть *муракаба* (духовного общения со святым), материальные же символы помогают ему в созерцании. А

по народным верованиям, душа святого задерживается у его гробницы и мест (*макам*), связанных с его земной жизнью, или там, где он после смерти являлся народу. В таких местах можно получить его заступничество.

Состояние святости (*вилайа*) выявляется через *карамат* — дарованные свыше духовные способности совершать чудеса. Религиозные наставники раннего времени отмежевывались от действия этих чудесных сил, хотя все они и соглашались с постулатом о том, что святые обнаруживают такую способность как Божий дар. Ал-Кушайри замечает, что, если пророки и нуждались в чудесах (*му'джизат*), подтверждающих законность их миссии, у святых не было такой необходимости и им, напротив, приходилось скрывать все, что они невольно совершили. Эта необычайная милость, выпавшая на их долю, и есть доказательство их успеха, она в то же время может наставлять верующего, вселить в него уверенность, а также помочь отличить истинного *вали* (святого) от самозванца⁸⁶. Однако подлинный вали далеко не всегда знает, что он святой, порой и не подозревает об этом⁸⁷. Произведения суфийских авторов уделяют много внимания истинным ценностям *вилайа*, но мы остановимся главным образом на ее практических проявлениях.

С развитием этого состояния связаны и новые формы поклонения Пророку, которые не только перевели его в категорию чудотворцев в простонародном понимании этого слова, но и породили простонародный вариант культа духа Мухаммада как Логоса — стража и хранителя вселенной. Празднества по случаю дня рождения Пророка должны были хотя бы частично компенсировать подавление выступлений 'Алидов после падения шиитских режимов. Ибн Джубайр (путешествовал в 1183–1185 гг.) упоминает о них как об установившейся практике⁸⁸. Праздник этот был широко распространен при жизни Ибн Таймийи (судя по тому, что он осуждает праздник)⁸⁹, но еще не стал частью народных верований. Ко времени ас-Суйути (ум. 1505) *мавлид* (день рождения Пророка) уже приобрел все свойственные ему черты⁹⁰. Эти особенности, а также создание специальных текстов для исполнения на суфийских собраниях характерны уже для следующей стадии, но предостерегающая поэма «Касидат ал-бурда» ал-Бусири (ум. 694/1295) была написана именно в это время.

Слияние культа святых с орденами, а также новые формы поклонения Пророку — только одна сторона перемен. Другая особенность — изменения в составе последователей. Забота о собственной духовной гармонии заставляла посвященного и суфия раннего периода уходить от мира, однако потребность в духовном руководстве вызвала к жизни суфийские объединения. Однако заботы о нуждах странников и опека бедных и убогих снова возвращали эти общины к мирской жизни. Такие обители вместе с находившимися при них гробницами стали центрами религиозных устремлений и для простых людей, ищущих *барака* святых. Посвященные ученики (*фукара*, *даравиш* или *ихван*) по-прежнему предавались аскетизму и повседневным молитвам у себя в ордене, но вступить в него теперь могли и вновь прибывшие или «миряне», «получившие тарику» от шейха или чаще всего от его представителя (*халифа*), но при этом продолжавшие вести обычный образ жизни. Это означало, что они подтвердили непоколебимость своей веры в идеалы, на которых зиждилась тарика, подтвердили особую ценность связи с *барака* святых и усвоили только те правила и формы ритуала, которые не нарушали их привычного образа жизни. В городах такая ассоциация была тесно связана с членством в профессиональной цеховой организации. Такое расширение числа членов наряду с распространением новых приемов индивидуального зикра не могло не привести к изменениям в практике коллективного зикра. Завершение развития этой системы приема в ордены мирян происходит на следующей стадии, когда тарикаты во всем мусульманском мире уже представлены местными организациями, распространившими свое глубокое влияние почти на все слои общества.

Наряду с развитием новых форм религиозной обрядности и признанием их наравне с ритуальными молитвами происходит процесс адаптации таких «наук», как астрология, предсказания, магия, претендующих не только на раскрытие тайн невидимого мира, но и на управление ими. Этот процесс связывают в основном с именем Ахмада б. 'Абдаллаха ал-Буни (ум. 622/1225), который превзошел своих предшественников, действовавших менее открыто, тем, что систематизировал учение о предсказаниях, астрологию и магические заклинания. Популярные сочинения на эти темы сделали их достоянием рядового практикующего врача и орудием, ловко используемым шейхами и членами братств.

Легко понять, почему все это имело такое значение и почему так просто было исламизировать заимствованный материал. Ордены подчеркивали могущественное действие слова Божьего, были написаны сотни трактатов о силе и свойствах имен Божьих, таких формул, как *басмала*, стихов (*айат ал-курси*) или глав (*сура Йа Син*) из Корана. Как показано в «Хизб албехр» аш-Шазили или в «Далаил ал-хайрат» ал-Джазули, сочетание этих «слов» оказывает магическое действие. Именно поэтому магическая символика в исламе основана прежде всего на употреблении определенных слов.

Однако идеалы ордена сохранялись, несмотря на компрометирующую их практику. Почет, который в исламе оказывают юристам, объясняется тем, что некоторые основатели силсила были профессиональными юристами. Все они, как и их преемники, придерживались внешней формы мусульманского ритуала и материал для ектеньи черпали в основном из Корана. Они сыграли выдающуюся роль в обогащении религиозной жизни рядовых мусульман, равно как и адептов суфизма, в рамках официальных мусульманских институтов. Они придали ортодоксальному ритуалу особую иносказательность, поскольку «любое действие, продиктованное Божьим Законом, означает тайну». Таким образом, *вуду'* («очищение») это не просто отказ от нечестивого поведения: любое действие во время *вуду'* приобретает свой особый этический и мистический смысл. Но если даже оставить в стороне более глубокие таинства, их забота о Духе, а не о букве Божественного Закона оказала стимулирующее влияние на нравы и духовность.

Ранние суфии были приверженцами теории аскетического мистицизма или же, если они были поэтами, воспевали озарение во время поисков Пути, а также испытываемые ими состояния. Изменения в сторону большей канонизации можно проследить по руководствам, которые в то время писались для наставника и его учеников. Дийааддин ас-Сухраварди был автором самого раннего из таких пособий⁹¹ — «Адаб ал-муридин», а его племянник Шихабдин оставил самое знаменитое руководство «'Авариф ал-ма'ариф», средневековый путеводитель для духовных наставников. Были и другие учебники — «Сифат ал-адаб»⁹² Наджмадина Кубра и «Ал-амр ал-мухкам» Ибн ал-'Араби, вызвавший подозрительность у многих улемов из-за того, что автор слыл инакомыслящим.

Эти руководства показывают, что суфийский ритуал стал уже проторенным путем, жизненным правилом, следуя которому послушник сможет достичь единения с Богом; что он основывается на наблюдениях, не входящих в практику официального ислама. Он включает послушничество, в процессе которого ученик руководствуется наставлениями шейха; именно в этот период становится популярной поговорка о том, что неопит в руках наставника подобен трупу в руках обмывателя покойников⁹³. Завершается все посвящением, которое включает облачение в *хирку*: плащ и особый головной убор.

Путь под руководством наставника предполагает совместную жизнь (*му'ашара*) посвященной группы учеников и адептов в обители под непосредственной опекой старшего. В упомянутой книге Сухраварди пишет о правилах поведения в таком учреждении⁹¹. Старший распределяет ритуальные задания, дополнительные упражнения, такие, как чтение стихов Корана, моления, персональные молитвы (*азкар*, *ахзаб* и *аврад*), в зависимости от степени подготовленности члена общины, а также умерщвление плоти

при помощи бдения (*сахр*) и поста (*сийам*). От ученика требуется периодический уход от мира (*халва*, *и'тикаф*, *'узла*, *и'тизал*, *арба'инийа* — сорокадневный пост) либо в уединенную келью, либо — для наиболее преуспевших членов — в общую обитель.

Однако эти руководства показывают, что, несмотря на разработанную практику Пути мистического познания, цели суфиев, живущих в таких общинах, были весьма различны, запутанны и ограничены. Эти суфийские общины были далеко не одинаковыми — часть выделялась богатством и роскошью и пользовалась расположением властей, в то время как другая жила по законам крайней бедности и отрешенности от мира. Некоторые из них вовсе не имели шейха, но были и такие, которые целиком подчинялись одному руководителю и принадлежали к одной силсила. Существовали объединения, которыми руководил совет старейшин. Кроме того, были странствующие дервиши (например, каландары). Они также пользовались этими обителями, у них даже были собственные правила и генеалогии, но тем не менее они не составили организации.

Наметив важнейшие этапы в развитии суфийской организации, завершившемся созданием школ обучения и подготовки суфиев, мы можем теперь кратко изложить сведения об основателях наиболее знаменитых тарикатов и дальнейших судьбах этих учений. Как отмечалось, у их истоков всегда стоял выдающийся деятель, наследниками которого были люди, сочетавшие практические способности с особыми духовными качествами и интуицией. Они собирали высказывания учителя, передавали эпизоды из его жизни, обучая на этих примерах своих учеников. Известно, как сложно использовать жизнеописания святых в качестве исторического источника. Агиография — это предвзято написанная и поэтому заведомо искаженная биография, предназначенная способствовать почитанию святого. Она важна для изучения орденов, так как черты характера, их проявления и деяния святого воспринимались верующими как вполне реальные, но они затемняют историческую личность. Вместе с тем историка интересует не столько подлинная основа преданий, сколько влияние, которое они оказывают на последний ход событий, так как они свидетельствуют о наличии культа и помогают показать его практическое проявление в форме определенной организации.

Главными районами распространения суфийской философии и практики, если рассматривать их в связи с дальнейшим развитием тарика, были Месопотамия, Хорасан и Магриб. Анатолийская разновидность суфизма пришла из Средней Азии, тогда как в Индию суфизм был занесен из Месопотамии и Хорасана. В дальнейшем он развивался там самостоятельно, и первые две стадии его роста, застоя и возрождения почти не зависели от неиндийских влияний.

1. МЕСОПОТАМИЯ

Здесь центром суфизма был Багдад, отсюда он захватил Сирию и проник в Египет. Линии преемственности через ал-Джунайда ал-Багдади (ум. 298/910) восходят к Ма'руфу ал-Кархи (ум. 200/815) и Сари ас-Сакати (ум. 251/865). Именно здесь, в Месопотамии, суфизм получил соответствующее признание, во-первых, со стороны знатоков мусульманского права благодаря трудам 'Абдаррахмана ас-Сулами (ум. 412/1021), хорасанского традиционалиста и историка раннего суфизма, его ученика ал-Кушайри (ум. 465/1072), который преподавал в Багдаде и оставил сочинения по аш'ариатской теологии и по тасаввуфу, и Абу Хамида ал-Газали (ум. 505/1111); во-вторых, благодаря покровительству Нураддина, Саладина и их наместников и преемников, поощрявших одновременное развитие медресе и ханака. Из всех суфийских традиций месопотамская больше всех имеет право считаться арабской и объективно выражает именно арабский суфизм, хотя большинство месопотамских суфийских наставников не были арабами. В нем можно выделить два основных течения — сухраварди и рифа'и, оба в рамках джунайди. Рифа'иты (гнездом их предков были болота Басры) всячески подчеркивали свое арабское происхождение от Ахмеда ар-Рифа'и и прямое родство с арабским суфизмом. Это был единственный тарикат, имевший последователей в империи Сельджукидов. Школа Сухраварди была чисто городской и ортодоксально шафиитской. К ней

принадлежала также ханбалитская кадирия, поскольку 'Абд ал-Кадир, перс по происхождению, был современником сухравардийи и рифа'ийи. Однако он не значится ни в одной сухба или силсила суфийских генеалогий, а тарикат его имени появился позднее, и прошло немало времени, прежде чем он получил повсеместное признание.

Центральная фигура в месопотамской традиции — Ахмад ал-Газали. Тарика, в которой он и его не менее знаменитый учитель ал-Фармази¹ объединили практику нескольких суфийских течений, можно представить следующим образом:

Абу-л-Футух Ахмад б. Мухаммад ал-Газали² (ум. в Казвине 520/1126 г.), младший брат теолога-этика Абу Хамида, рано проявил интерес к жизни суфиев. Он прошел курс ученичества, после чего целиком посвятил себя мистическому Пути. Абу 'Али ал-Фармази, тоже родом из Туса, но учившийся в Нишапуре, был его *шайх ас-сухба*³. Отрешившись от всякой активной деятельности в миру, он не связал себя с определенной ханакой, а стал странствующим проповедником. «Он ходил по селениям и сельским районам и даже проповедовал среди бедуинов, уча их пути приближения к Богу»⁴. Некоторое время он провел в Багдаде, где его искренность сразу завоевала людские сердца, он преподавал в Низамиййа, замещая брата, когда тот переживал духовный кризис (488/1095). Можно лишь догадываться, какую роль он играл в жизни брата в этот период. По свидетельству Мухаммада ал-Муртады, последней каплей, «заставившей Абу Хамида порвать связи с этим миром... оказался тот день, когда его брат Ахмад вошел во время молитвы и продекламировал:

Ты протянул им руку, когда они оробели, но сам ты держался позади, в то время как они тебя обошли.

Ты взял на себя роль наставника, но вот тебя никто не наставит; молись, но не слушай.

От точильный камень, сколько еще ты будешь точить железо, не поддаваясь сам?»⁵

а) Сухравардийа

Можно полагать, что эта тарика восходит к Дийаадину Абу-н-Наджибу ас-Сухраварди (490/1097–536/1168)⁶ и обязана своим возникновением влиянию, которое имел Сухраварди на своего племянника Шихабаддина. Он происходил из семьи с «цепью посвящения» (*нисбат ал-хирка*). Юношей он покинул Сухравард и отправился в Багдад, где прошел обычные курсы *усула* и *фикха*. Некоторое время он преподавал в Низамийи, а «затем ушел оттуда, чтобы общаться с шейхом Ахмадом ал-Газали, который донес до него блаженное дыхание и наставил на суфийском Пути»⁷. Он покинул общество простых людей, чтобы вести уединенную жизнь отшельника. Муриды добивались его наставничества, и слава о его *барака* широко распространилась»⁸. Он построил рибат в древних руинах на берегу Тигра, ставший убежищем суфиев. Он был автором «Адаб ал-муридин» — руководства для обучающихся суфиев. Среди его учеников были Абу Мухаммад Рузбихан Бакли из Шираза (ум. 606/1209)⁹, Исма'ил ал-Касри (ум. 1193) и 'Аммар ал-Бидлиси (ум. ок. 1200), последние двое были наставниками великого

хорезмийского мистика Наджмаддина Кубра, от которого ведет начало мистическое течение кубравийа¹⁰.

Основателем сухравардийи считается племянник Абу-н-Наджиба, Шихабалдин Абу Хафс 'Омар (539/1145–632/1234), прошедший первоначальное обучение в рибате своего дяди¹¹. Он не был аскетом, удалившимся от мира, хотя и предавался время от времени отшельничеству. Он поддерживал связи с сильными мира сего. Халиф ан-Насир лидиниллах понял силу влияния суфийских шейхов и выказывал свое благорасположение Шихабалдину. Он связал его со своей аристократической футуввой и в качестве посла отправил к 'Алааддину Кайкубаду I, сельджукскому правителю Коньи (1219–1236)¹², к Айюбиду ал-Малику ал-Адилу и к Хорезм-шаху¹³. Ан-Насир построил для него рибат, входивший в целый комплекс строений, в котором находились баня и сад для самого халифа и его семьи¹⁴. Шихабалдин не был теоретиком суфизма, и не исключено, что его связи с футуввой способствовали введению в суфийских общинах некоторых обрядов инициации, и в частности такого обряда, как *шадд* (опоясывание). Он был великим шейхом-учителем, и его влияние, распространившееся не только через его учеников, но и благодаря его сочинению «'Авариф ал-ма'ариф», испытали все суфийские наставники вплоть до наших дней. Суфии почти со всего мира приходили к нему учиться, и сам он подолгу жил в ханака в разных городах, включая Дамаск и Алеппо. В свою очередь, по свидетельству Ибн Халликана, к нему посылали гонцов и писали ему письма, желая знать его мнение по тому или иному «мистическому» вопросу. Ибн Халликан сообщает: «Я встретил людей, которые слушали его лекции и останавливались в его халва, где обучались под его наставничеством, как это принято у суфиев. Они мне рассказывали, какие странные они испытывали ощущения, когда им удавалось достичь экстатического состояния (*ахвал*). Он прибыл в Ирбил как посланец багдадских властей и устраивал собрания для обсуждения религиозных вопросов, но мне так и не удалось увидеть его, ибо я был слишком молод. Он часто совершал паломничества в другие страны и иногда жил недалеко от Каабы. Многие из современных ему суфийских шейхов с ним переписывались, обращались к нему за помощью при решении сложных вопросов и искали его совета в форме фатвы»¹⁵.

Религиозные взгляды Шихабалдина были глубже, чем у основателей кадирийи и рифа'ийи. Сухравардийа была мистической школой, и ученики Шихабалдина распространили его учение по всему мусульманскому миру. От него ведут начало лишь несколько четко сложившихся таифа. Его сын 'Имададдин Мухаммад (ум. 655/1257) наследовал ему в качестве шейха-главы Рибата ал-Ма'мунийа в Багдаде, а 'Имададдина сменил его сын 'Абдаррахман¹⁶, но в дальнейшем эта таифа так и осталась семейной. 'Абдаррахман ал-Васити, писавший около 1325 г., утверждал¹⁷, что сухравардийа имела гораздо больше ответвлений (*фуру'*), чем любая другая тарика. Непросто, однако, найти факты, доказывающие, что в это время существовало много самостоятельных таифа, учитывая то огромное количество суфиев, которые причисляли себя к силсила Сухраварди.

Шихабалдин придерживался умеренной ортодоксальности, как и его ближайшие последователи, среди которых следует упомянуть известного ширазского шейха Наджибаддина Бузгуша (ум. 678/1279)¹⁸ и его сына и преемника Захираддина 'Абдаррахмана. От него получили хирку многие из тех, кого вряд ли можно назвать суфиями¹⁹, например Абу Бакр Мухаммад б. Ахмад ал-Касталани (614/1218–686/1287), основавший школу традиционалистов²⁰. Равным образом не был приверженцем мистического Пути и великий персидский поэт Са'ади Ширази (1208–1292), который во время своего пребывания в Багдаде испытал влияние Шихабалдина. Однако сфера интересов Са'ади включала суфизм и разные направления дервишества, а в своем «Бустане» он говорит о благочестии Шихабалдина и его любви к ближним²¹. Ибн Баттута

также любил проследить генеалогии суфийских орденов. Первоначально он был облачен в хирку сухравардий в Исфахаке в 1327 г.²², а затем тот же обряд был совершен в Учче²³. Все это показывает, как мало значения зачастую придавали этим инициациям. Позднее среди шейхов, причислявших себя к сухравардийе, были суфии всех толков, и среди них такие знаменитые люди, как Нураддин 'Абд ас-Самад ан-Натанзи, 'Абдарразак ал-Кашани (ум. 730/1329) и Са'ид б. 'Абдаллах ал-Фаргани (ум. ок. 700/1300)²⁴.

б) Рифа'ийа

Путь Ахмада б. 'Али ар-Рифа'и (1106–1182) не был, как принято считать, производным от учения ордена кадирийа. Напротив, Ахмад унаследовал семейную силу, которая еще при его жизни получила признание в качестве самостоятельного ордена, задолго до того, как кадирийа стала независимой линией со своей передачей хирки. Орден рифа'ийа отличается особой религиозной практикой, создателем которой был сам Ахмад. Центр его обители в Батаихе обладал особой притягательной силой для суфиев, какой никогда не обладал рибат 'Абдалкадира в Багдаде.

О жизни Ибн ар-Рифа'и мало известно²⁵, однако этих сведений достаточно, чтобы показать разительное отличие его судьбы от судьбы ас-Сухраварди или 'Абдалкадира. Он родился в арабской семье и провел всю жизнь в Батаихе, болотистой местности в Южном Ираке между Басрой и Васитом. Он только раз покинул Батаих (1160), чтобы совершить паломничество. Он не был сведущ ни в фикхе, ни в тасаввуфе и не оставил никаких сочинений. Немногочисленные *аврад*, которые ему приписывают, вероятно, не подлинные. Область между Басрой и Куфой была колыбелью арабского суфизма. Отсюда вышел Ма'руф ал-Кархи (ум. 815), родителями которого были сабии (т. е. мандеи). Его *шайх ас-сухба*, который облачил его в первую хирку, был 'Али Аби-л-Фадл ал-Кари ал-Васити, но сам он наследовал религиозную общину, именованную ар-Рифа'ийа от своего дяди с материнской стороны Мансура ал-Батаихи (ум. 540/1145)²⁶. Ему было 27 лет, когда он получил хирку от Мансура, который назначил его в деревню Умм 'Абида. Перед своей смертью Мансур передал ему *машйаха* (духовную юрисдикцию) и *сиджжадат ал-иршад* — трон духовного руководства. Ибн Халликан писал (ок. 654/1256): «Абу-л-'Аббас Ахмад б. Абу-л-Хасан 'Али, известный под именем Ибн ар-Рифа'и, был святым человеком и правоведом (*факих*) школы шафиитов. Он был араб по происхождению и жил в Батаихе, в деревне под названием Умм 'Абида. К нему примкнула большая группа факиров, принеся ему клятву на верность по всем правилам и следуя ему как своему наставнику. Дервишеский орден (*ат-тауфа мин ал-фукара*), выросший из этой группы, известен как рифа'ийа или батаихийа. Его последователи испытывают необыкновенные состояния, во время которых они глотают живых змей и входят в полыхающие пламенем печи, которые тут же гаснут. Говорят, что у себя в стране на болотах они ездят верхом на львах и совершают другие подобного рода подвиги. Они устраивают праздничные сборища (*мавасим*), на которые стекается несметное число факиров, и их всех там кормят». Ар-Рифа'и умер, не оставив потомства, но духовная и генеалогическая преемственность²⁷ по сей день поддерживается линией детей его брата²⁸.

Несмотря на то что Ахмад не был оригинальным мыслителем, слава о его отшельничестве на болотах Батаиха широко распространилась и привлекла к нему странствующих суфиев, из которых четверо основали самостоятельные тарика: бадавийа, дасукийа, шазилийа и 'алванийа²⁹. Во времена Ибн Баттуты завийи рифа'ийи были четко дифференцированы. Он не раз упоминает о них, описывая свои путешествия, и рассказывает о необыкновенных обрядах, которыми они славились. Когда в 1327 г. его караван остановился на три дня в Басите, он писал:

«Это дало мне возможность посетить могилу святого Абу-л-'Аббаса ар-Рифа'и, которая находится в деревне, называемой Умм 'Убайда, в одном дне пути от Васита... Это большая, вместительная обитель, где живут тысячи наших бедных братьев... После

окончания полуденной молитвы забили барабаны и литавры, и нищие братья пустились в пляс. После того как они прочитали предзакатную молитву, принесли еду, состоящую из рисовой лепешки, рыбы, молока и фиников. Когда все это было съедено и произнесена послезакатная молитва, они принялись читать свой зикр, при этом шейх Ахмад сидел на молитвенном коврике своего предка, о котором я уже упоминал. Затем они перешли к чтению под музыку. Они приготовили заранее вязанки дров, которые бросали в костер, и сами, танцуя, входили в него. Некоторые из них катались в пламени, в то время как другие глотали огонь, пока они наконец не погасили его полностью. Это их обычный обряд и отличительная черта этой корпорации братьев Ахмади. Некоторым из них ничего не стоит взять огромную змею и начисто откусить ей голову»³⁰.

В другом месте Ибн Баттута упоминает о родственной группе хайдари с центром в Хорасане, к югу от Мешхеда. Она происходит от Кутбадина Хайдара³¹, «который ввел обычай носить железные кольца на руках, на шее и в ушах и даже на мужском половом члене, так что половой акт становится невозможным»³². Эти рифа'итские упражнения означают победу духа над плотью и временное растворение плоти в абсолютной истине. Дервиши рифа'ийи до сих пор славятся тем, что они невосприимчивы к огню и умеют заговаривать змей³³. Хайдарийа распространилась в Иране, Сирии, Малой Азии³⁴ и Индии³⁵, где она соединилась, а затем полностью слилась с учением каландарийа. Самой знаменитой здесь была ханака Абу Бакра Туси Каландари, стоявшая на берегах р. Джумны³⁶.

Рифа'ийа распространилась в Египте благодаря деятельности Абу-л-Фатха ал-Васити (ум. 632/1234), а в Сирии — через посредство Абу Мухаммада 'Али ал-Харири (ум. в Бусре, главном городе Хаврана, 645/1248), откуда ветвь получила название харирийа³⁷. Как известный маламати, он был посажен в тюрьму при ал-Ашрафе (1228–1237), но затем освобожден ас-Салихом Исма'илом с условием, что он покинет Дамаск. Еще одна ветвь в Дамаске (завийа талибийа) была основана Талибом ар-Рифа'и (ум. 683/1284)³⁸. Другими сирийскими ветвями были са'дийа или джибавийа³⁹, а также саййадийа⁴⁰. Существовала завийа и в Иерусалиме. Учение это распространилось в Анатолии среди турок, и Ибн Баттута часто останавливался в обителях Ахмади (так он называет рифа'итов)⁴¹.

В завийи, которую он посетил в Мачаре, было 70 факиров самого различного происхождения — арабов, персов, турок и греков⁴². Одна группа обосновалась даже на мальдивском острове Махал⁴³.

Вряд ли будет преувеличением сказать, что до XV в. рифа'ийа была самой распространенной среди всех тарика. Затем постепенно она теряет популярность, уступив место кадирийи, которая как тарика получила известность, хотя и не столь широкую, как это принято считать.

в) Кадирийа

Трудно пробиться сквозь пелену легенд, окружавших еще при жизни имя 'Абдалкадира б. Аби Салиха Джангидоста и быстро умножившихся после его смерти⁴⁴. Также трудно понять, почему среди многих сотен святых того периода единственно ему суждено было пережить время и стать вдохновителем миллионов, небесным ходатаем и покровителем страждущих вплоть до наших дней. Бесчисленное множество верующих окружали его поклонением, вызывавшим осуждение ортодоксов, однако сам он был суровым ханбалитом, никогда не претендовавшим на такую славу. Он считался великим проповедником, но известность его сочинений не определялась содержанием его проповедей⁴⁵. Что касается его суфизма, то нет никаких указаний на то, что он вообще был суфием или что он внес в суфийское учение нечто свое, а поэтому вполне вероятно, что его популярность была использована теми, кто мостил путь для приобщения обычных людей к воззрениям и опыту суфиев.

'Абдалкадир родился в 470/1077 г. в Джиране⁴⁶, где ханбализм был силен. В 488 г. х. он отправился в Багдад и там прошел ханбалитский курс юридических наук, отказавшись от обучения в Низамийи, в которой суфий Ахмад ал-Газали стал преемником своего брата Абу Хамида. Он получил хирку при первой инвеституре из рук факиха-ханбалита Абу Са'да 'Али ал-Мухаррими «по приказу ал-Хадира». Однако нигде не говорится о том, что он прошел курс суфийского обучения до того, как стал посещать школу Абу-л-Хайра Хаммада ад-Даббаса (ум. 525/1131)⁴⁷, вызвав недовольство других учеников ад-Даббаса, которые были против вторжения ханбалита. После этого он, кажется, лет двадцать пять вел аскетическую жизнь, странствуя по пустыням Ирака. Только в 521/1127 г., когда ему было уже за пятьдесят, он неожиданно прославился в Багдаде как популярный проповедник⁴⁸. С того времени слава его быстро растет, но известен он стал как ханбалитский, а не суфийский проповедник. Он и одевался как *'алим*, а не как суфий. Для 'Абдалкадира специально было построено в 528/1133–34 г. медресе с примыкавшим рибатом, который служил резиденцией для него самого, его многочисленной семьи и учеников. Однако нет свидетельства о том, что он хотя бы заявлял о создании собственного Пути мистического познания или был чьим-либо наставником, или посвятил кого-либо. Суфии связывают себя не с ним, а с такими лицами, как Ахмад ал-Газали, Абу Наджиб ас-Сухраварди и Абу Йусуф ал-Хамадани. Такиадин ал-Васити писал:

«'Абдалкадир прославился при жизни своими проповедями и лекциями религиозного наставничества, но он никогда не проповедовал *хиркат ат-масаввуф*. Однако после его смерти, по прошествии времени, люди получили его хирку, которая затем развилась благодаря его *бараке* и которая широко распространилась по горам и долинам... Из его девяти детей только двое — 'Абдарразак (528/1133–603/1207) и 'Абдал'азиз (ум. 602/1205) — отказались от светской карьеры. Оба этих шейха занялись распространением отцовского Пути с должным рвением, искренностью, скромностью, и в деле этом им помогали благочестивые и сочувствующие соратники отца»⁴⁹.

Так как подлинность силсила 'Абдалкадира весьма сомнительна, вне кадиритских генеалогий она фигурирует в источниках редко, например в «Салсабил» ас-Сануси⁵⁰. Приписываемый ему орден дал несколько знаменитых суфиев и несколько известных суфийских сочинений; *аврад*, изложение вероучения и другие материалы, которые можно найти в кадиритских наставлениях, по большей части заимствованы. Более поздние его последователи связывали с его именем возникновение особого мистического учения, которое он вряд ли мог проповедовать. Восторженный кадирит мог приписать своему учителю чудеса и необыкновенные поступки, которые тот якобы совершал во время состояния *джазб*, а также много других не менее удивительных вещей, например авторство божественного вопросника, именуемого «Ал-гавсийа» или «Ал-ми'раджийа»⁵¹.

По свидетельству аш-Шаттанавфи⁵², последователи 'Абдалкадира учили его *мазхабу* (системе) в разных частях мусульманского мира: 'Али ал-Хаддад в Йемене, Мухаммад ал-Батаихи в Сирии, Мухаммад б. 'Абдассамад в Египте. Все это маловероятно, так как 'Абдалкадир не оставил никакой новой системы, не говоря уже о собственном Пути, и даже в «Бахджат ал-асрар», как указал Марголиус⁵³, нет подтверждений, что сыновья пропагандировали его Путь в мусульманском мире.

Несмотря на то что кадиритские центры существовали в Ираке и Сирии уже в 1300 г., ничто не указывает на их быстрое и широкое распространение до XV в. С течением времени были выработаны корпус правил, методика обучения и обрядовая практика⁵⁴, и некоторые шейхи стали посвящать своих учеников от имени 'Абдалкадира, поскольку росла его слава ходатая перед Богом. В Ираке сохранилась местная багдадская таифа⁵⁵, в центре которой находится мечеть, построенная над его могилой. Она не раз подвергалась разрушениям, пока наконец правительство Османов не восстановило местную семейную святыню. Позднее учение кадиритов широко распространилось среди курдов.

Несмотря на то что 'Абдалкадир стал повсеместно самым популярным святым, в честь которого было воздвигнуто много *макам*, следует подчеркнуть, что тарика кадирийа никогда не была популярной. Распространение ее как Пути мистического познания происходит на стадии таифа, о чем пойдет речь в следующей главе. Здесь, однако, было бы полезно свести воедино все, что мы знаем о ревнителях этой тарики. Мы упоминали об основании первой завийи кадирийа (даудийа) в Дамаске в начале XV столетия⁵⁶. В Египте этот орден никогда не был знаменитым, а в Индии он вообще оформился как орден только с появлением Мухаммада Гавса (ум. 1517), который утверждал, что происходит от 'Абдалкадира, но даже и после этого орден не получил широкого распространения в Индии. Автор «Айин-и акбари»⁵⁷ — сочинения, написанного около 1600 г., не включает эту тарика в число орденов, представленных в Индии того времени. Около 1550 г. орден через кадирига Таджаддина ал-Бахари ал-Багдади попадает из Хиджаза в государство Фундж обоих Нилов⁵⁸.

Нет сведений о том, чтобы во время нашествия тюрок в Малую Азию среди огромного множества дервишей, прорубавших ниши святости в стене религиозного эклектизма этого региона, была представлена обособленная линия кадири. Орден этот проник и в Стамбул благодаря энергии и инициативе Исма'ила Руми (ум. 1041/1631 или 1053/1643), основавшего ханаку в Топ-хане. Его называли *Пир Сани* (второй учитель), это значит, что он первым распространил здесь учение (первым учителем, разумеется, был 'Абдалкадир); как утверждают источники, он основал в этом районе 40 (или 48) *текке*⁵⁹.

2. ЕГИПЕТ И МАГРИБ

Египет и Магриб составляют особую зону. Большая часть орденов возникла здесь в основном уже на следующей стадии, причем в Магрибе они прошли своеобразный путь развития, но так и не вышли за пределы этой зоны, во всяком случае за пределы Африки. Кроме того, эти суфии не внесли почти ничего нового в доктрины и методику тасаввуфа в период их сложения.

Некоторые из знаменитых суфиев были египтянами либо по крайней мере считали себя таковыми. К ним относятся: Зу-н-Нун (ум. 860), отец которого вышел из просторов Нубии; величайший арабский суфийский поэт 'Умар б. ал-Фарид (ум. 1234), сириец по происхождению, но родившийся и живший в Египте⁶⁰; ал-Бусири (ум. 1296), сыгравший значительную роль благодаря влиянию, которое он оказывал на людское благочестие. Несмотря на то что Египет породил мало школ мистицизма, в городах было множество ханака, гостеприимно открытых перед суфиями, прибывавшими как с востока, так и с запада. Однако такие ханака были городскими и профессиональными и почти не оказывали духовного влияния на феллахов.

Аш-Шазили избрал Египет в качестве своей резиденции, основного центра, откуда распространилось его учение, чтобы стать со временем одной из главных тарика. Ахмад ал-Бадави и Ибрахим ад-Дасуки были основателями двух тарика, ордены которых дожили до настоящего времени. Ахмад ал-Бадави (род. 596/1199) переселился в Египет. Он происходил из арабской семьи, которая эмигрировала в Фес, а затем вернулась в Хиджаз⁶¹. Первоначально он был рифа'итом и обучался в батаихской обители в Ираке. После смерти Абу-л-Фатха ал-Васити (632/1234), халифы Ахмада ар-Рифа'и, бывшего муршида аш-Шазили и (с 620 г. х.) представителя рифа'ийа в Египте, иракские братья предложили Ахмаду занять его пост⁶². Ахмад поселился в Танте, завоевал большую популярность и получил божественные полномочия на основании собственного мистического Пути (тарика). Умер он в 675/1276 г., и его гробница в Танте стала самым известным в Египте святилищем и местом паломничества (*зийара*). Его орден под названием ахмадийа, который, однако, удобнее называть бадавийа, чтобы избежать путаницы с другими орденами под точно таким же названием, дал несколько ответвлений⁶³ не только в Египте, но и в Хиджазе, Сирии, Турции, Триполитании и Тунисе.

Ибрахим б. Абу-л-Маджд ад-Дасуки (ок. 644/1246–687/1288) был истинным сыном египетской земли, а не воспитанником суфийской ханаки. Родился он в деревне на берегах Нила в семье с наследственной баракой, хотя нисбу свою он взял по названию другой деревни, с которой был связан родством. Пространная заметка о нем у аш-Ша'рани⁶⁴ состоит в основном из цитат, взятых из «Джавахир» — книги наставлений для *муридов*, и мы мало знаем о его жизни. Считается, что он был посвящен в тарика сухравардийа⁶⁵, рифа'ийа, бадавийа, после чего получил разрешение основать собственную тарика. До IX/XV в. она была известна как ибрахимийа, а затем ее приверженцы стали называть себя дасукитами. Именовалась она также и бурханийа — по его прозвищу (*лакаб*) Бурханаддин. Подобно бадавийи, она распалась на независимые группы и, выйдя за пределы Египта, распространилась в Сирии, Хиджазе, Йемене и Хадрамауте.

Суфизм медленно распространялся в Магрибе⁶⁶, но все же вопреки маликитскому официальному обскурантизму, приведшему к провозглашению фетв, осуждавших и предававших проклятию труды ал-Газали (503/1109), утвердился во времена Альморавидов (1086–1147) и достиг расцвета при Альмохадах (1130–1269). В Испании, несмотря на короткий взлет, связываемый с именем Ибн Массары (883–931) и его учеников, суфизм не мог развиваться открыто в атмосфере нетерпимости и подозрений. Одним из выдающихся суфиев того времени был Абу-л-'Аббас Ахмад Санхаджи, известный под именем Ибн ал-'Ариф (1088–1141). Его ученик Абу-л-Касим б. Касий явил пример того, как легко может духовная власть перерасти в светскую: выступив из своего рибата в Сильвасе в 1141 г., он сумел подчинить себе большую часть района Альгарвеса (южная Португалия), прежде чем был убит в 546/1151 г. Самым знаменитым из испанских суфиев был, несомненно, Ибн ал-'Араби (1165–1240). Он был арабом по происхождению и человеком широких универсальных знаний — против его учения начетчики-маликиты выдвинули (и не без успеха!) барьер обвинений.

По силе влияния на дальнейшее развитие тарика особое место среди суфиев раннего времени занимает Абу Мадйан Шу'айб б. ал-Хусайн (1126–1198)⁶⁷. Он родился неподалеку от Севильи и юношей перебрался в Фес, где его привлек мистический Путь. Он был посвящен Мухаммадом ад-Дакаком и Абу Йа'азза (ум. 1176). Последний был неграмотным бербером, не говорившим по-арабски. Он совершил паломничество и ездил по Ираку, где встретил Ахмада ар-Рифа'и, с которым его связали узы братства и сверхчувственный контакт⁶⁸. По возвращении он поселился в Бужи (Биджайе). Популярность его учения вызвала зависть и противодействие альмохадских *улама*, в результате ему было велено явиться в столицу Марракеш и отчитаться в своей деятельности, он умер дорогой в деревне 'Уббад (предположительно одном из центров «посвященных») около Тлемсена.

Несмотря на то что независимый мадйанитский Путь ведет свое происхождение непосредственно от Абу Мадйана и что он был наставником суфиев западного ислама XII в., с его именем было связано сравнительно небольшое количество таифа. Часть его духовных сыновей и внуков обосновались в Египте и прославились там⁶⁹. Среди них были Абу-л-Хадждадж Йусуф, бывший таможенный чиновник, основавший завийу в Луксоре в развалинах храма Амуна, в которой он и умер (642/1244). Его мавлид стал самым популярным в Верхнем Египте⁷⁰.

Вторым знаменитым последователем Абу Мадйана был учитель Абу-л-Хадждаджа, 'Абдарраззак ал-Джазули, который поселился в Ахмиме в завийе, приписываемой Зу-н-Нуну, а затем в Александрии, где он и похоронен. Среди других западных суфиев, обретших подлинную духовную родину на Востоке, были андалусец Ибн ал-'Араби (ум. в Дамаске, 638/1240), Ибн Саб'ин (ум. в Мекке, 669/1270) и его ученик поэт Шуштари (ум. 668/1269, около Дамьетты), мадйанит по мистической атрибуции, автор коротких стихотворений *мувашишахат*, исполнение которых во время шазилитских *хадра*

продолжается и по сей день⁷¹. В Иерусалиме, неподалеку от Баб ас-Силсила Харам аш-Шариф, до сих пор существует завийа, основанная внуком Абу Мадйана.

Мистический Путь Абу Мадйана был развит его учеником 'Абдассаламом б. Машишем (ум. 625/1228), а выдающийся ученик последнего Абу-л-Хасан 'Али аш-Шазили создал тарику шазилия, которой суждено было стать самой известной в Северной Африке, от Марокко до Египта, и приобрести также последователей в Сирии и Аравии.

Этот Абу-л-Хасан, родившийся в 593/1196 г. в деревне Гумара далеко на западе, получил свою первую хирку от Абу 'Абдаллаха б. Харазима (ум. 633/1236), ученика Абу Мадйана. Он отправился в 615/1218–19 г. на восток, где его привлекла мистическая школа рафи'итов, и избрал Абу-л-Фатха ал-Васити своим шейхом (618/1221–22). Он был одержим идеей поиска столпа вселенной (*кутб*)⁷², и Абу-л-Фатх велел ему возвратиться на запад, чтобы обрести его. Вернувшись, он наконец нашел то, что искал, в лице 'Абдассалама б. Машиша из Феса, «подготовившего его к *вилайа*»⁷³. Позднее по совету 'Абдассалама он покинул Марокко, чтобы вести аскетическую жизнь в пещере около ифрикийской деревни Шазила, от которой и происходит его нисба. Время от времени Абу-л-Хасан отправлялся в путешествия с целью учить и проповедовать, чем вызвал враждебность туниских улама. Наконец преследования стали настолько сильными, что он, несмотря на поддержку султана Абу Закарийа ал-Хафси, был вынужден укрыться в Египте, где пользовался большой славой не только среди народа, но, как это ни удивительно, даже среди *'улама*. Он каждый год непременно совершал хаджж. Возвращаясь после одного из таких паломничеств, он умер в Хумейре на берегу Красного моря в 656/1258 г.⁷⁴

Мы уже говорили о том, что обычно почти невозможно пробиться сквозь туман религиозных легенд к сокрытой за ним подлинной человеческой личности. До нашего времени дошло несколько писем Абу-л-Хасана, свидетельствующих о большой человечности этого шейха, руководителя верующих во время паломничеств, поглощенного религией, но не оставлявшего при этом забот о материальном благополучии своих последователей. Письма эти, кроме того, помогают нам понять, каким образом он, а также лидеры других тарики могли стать вдохновителями устойчивых систем. Эта корреспонденция мне недоступна, но о ее ценности я могу судить по свидетельству П. Нвийа:

«Эта переписка показывает, что Шазили помимо глубоких знаний в суфийском учении восточных авторитетов личным опытом постиг духовные ценности. И если он умел вдохновить своих учеников, то достигал этого не столько элементарной проповедью суфизма, сколько своими необыкновенными качествами религиозного наставника, как это явствует из его писем. Хотя он и не создал философской системы, но обладал качествами высокой духовной проницательности и знал, как следует извлекать из своего опыта все то, что ценно для других людей»⁷⁵.

Будучи *шайх-саих*, или «бродячим аскетом», Абу-л-Хасан сам не посвящал своих учеников в определенную систему правил и обрядов, но его учение поддерживалось его учениками. В частности, один из них, Абу-л-'Аббас Ахмад ал-Мурси (616/1219–686/1287), андалусец по происхождению, присоединившийся к его кружку в Александрии, считался его преемником, и для него был построен рибат с мечетью. Своим существованием шазилитская тарики обязана именно ал-Мурси и преемнику последнего Таджадину б. 'Атааллаху 'Аббасу (ум. в Каире, 708/1309)⁷⁶, который составил биографии и сборники изречений Абу-л-Хасана и Абу-л-'Аббаса⁷⁷, а также собрал их *аврады*. Ученики распространяли мистический Путь Шазили в разбросанных на большой территории и не связанных между собою завийа. В Ифрикии его имя не было предано забвению благодаря стараниям небольшой группы учеников, с которыми Абу-л-Хасан поддерживал переписку после того, как он был вынужден покинуть страну⁷⁸. Египетской ветвью шазилии была вафайя, основанная Шамсаддином Мухаммадом б. Ахмадом Вафа'

(703/1301–760/1359)⁷⁹, сын которого 'Али (761/1357–807/1404) стал одной из самых крупных фигур в египетском суфизме. Вафайя распространилась в Сирию⁸⁰, а в Египте дожила до нашего столетия.

Благодаря трудам Ибн 'Атааллаха шазилитская доктрина мистического Пути приобрела популярность в Магрибе, отвергнувшем ее создателя. Однако этот Путь так и остался индивидуалистической системой, близкой учению маламати (хотя об этом никогда не говорилось), делающей упор прежде всего на внутреннем совершенствовании человека. Шазилиты не носили особой одежды (начиная с этого времени исчезают все упоминания об облачении в хирку) и не поощряли простонародные культы. Как уже говорилось, слово *факр* (бедность) не означает жизнь, полную лишений, или абсолютный отказ от обычной жизни, а скорее определяет внутреннее состояние. Мы снова возвращаемся к этому вопросу, чтобы показать отличие религиозного движения, затронувшего каждую семью в Магрибе, от шазилитского движения XV в., сильно способствовавшего распространению силсила Абу-л-Хасана⁸¹.

Царствование первых Маринидов в Марокко (правление всей династии продолжалось с 1195 по 1470 г.) и первых Хафсидов Ифрикии (1228–1534) ознаменовалось расцветом западного суфизма. Подобно Сельджукидам на востоке, Мариниды и Хафсиды сооружали медресе, оказывали покровительство суфийским наставникам и их завийа. Маринид Абу-л-Хасан, захватив в 1337 г. Тлемсен, содействовал расширению крупной обители возле гробницы Абу Мад'яна, построив там мечеть, медресе, общественные бани и служебные помещения. Так фикх и тасаввуф стали мирно уживаться рядом. В Магрибе, равно как и в Нилотском Судане, суфизм вошел в число регулярно преподаваемых предметов, встав в один ряд с юридическими науками. Такое положение составляет контраст с арабским Ближним Востоком в целом, где классический суфизм только терпели.

Вполне понятно, что основная преемственная мад'янитская традиция в Магрибе существовала независимо от шазилитской, которая в те времена была скорее египетской, чем магрибинской, поскольку известна она была только в Тунисе и, медленно распространяясь в западном направлении, так и не стала популярной до возрождения в XV в. Ал-Васити, писавший свои сочинения в Ираке примерно в 1320 г., называет учение мад'янитов тлемсанийей⁸²; связанные с ним завийа взрастили зерна, давшие начало народному движению. Ибн Кунфуз в труде «Унс ал-факир», созданном в 1385 г. и посвященном главным образом жизнеописанию Абу Мад'яна, упоминает⁸³ шесть таифа, находившихся в Западном Марокко. Магирийун ведет свое происхождение от Абу Мухаммада Салиха б. (Йансарана) Са'ида ал-Магири (ок. 550/1155–631/1234), ученика Абу Мад'яна, который провел двадцать лет в Александрии, затем возвратился в Марокко, чтобы основать рибат в Асфи, и способствовал оживлению паломничества к святым местам. Он написал «Талкин ал-вирд» и много претерпел от враждебности факихов⁸⁴. В конце VII–VIII вв. его орден переживал состояние разброда, и один из его потомков, Ахмад б. Ибрахим ал-Магири, составил жизнеописание шейха под названием «Ал-минхал ал-вадих» с целью уберечь имя учителя от обвинений в предосудительных нововведениях (*бид'а*), которые предьявляли ему маликитские фанатики, а также для того, чтобы изложить суть своих *карамат*, т. е. проявлений милости Божьей.

Другие, явно берберские группы включали шу'айбийун, происходящих от Абу Шу'айба Айуба б. Са'ида, святого-покровителя Азаммура (ум. 1165) и одного из учителей Абу Йа'азза; хахийун, ведущих происхождение от Абу Закарийи Йахьи ал-Хахи; гамматийун (или агматийа) или хазмирийа, ведущую начало от Абу Зайда 'Абдаррахмана ал-Хазмири (ум. 1307); группу Бану Амгар, известную под названием санхаджийун с центром в рибате Тит-ан-фитр, основанную около 1140 г.; и группу худждадж, членами которой могли стать только совершившие паломничество в Мекку.

3. ИРАНСКИЙ, ТЮРКСКИЙ
И ИНДИЙСКИЙ РЕГИОНЫ

В иранском мире суфии объединили две религиозные традиции, одна из которых связана с именем месопотамского суфия ал-Джунайда (суфий, месопотамец), а вторая — с именем Абу Йазида ал-Бистами (маламати, хорасанец)⁸⁵. Для иранских суфиев характерны гораздо больший индивидуализм, различия в отдельных течениях, разрыв с ортодоксальностью в учении и практике. Закономерно поэтому, что здесь все тенденции отразились на орденах более позднего времени. Многие суфии склонны были видеть в 'Али источник эзотерического учения, и поэтому идеи имамитов-двунадесятников (и в меньшей степени исма'илитов) выживали под суфийским одеянием. Позднее им пришлось выйти на свет и объединиться в новые ордены (захабийя, нурбахшийя, ни'матуллахийя и бекташийя) или же, как в случае с орденом савабийя, глава которого в начале XVI в. стал владыкой Ирана, в сущности, превратиться из суннитского ордена в ши'итский.

Из прилагаемого древа духовных генеалогий, раскрывающего некоторые аспекты развития обоих Путей, можно почерпнуть имена суфиев, учение и идеи которых оказали глубокое влияние на ордены, пришедшие им на смену. Две значительные фигуры в истории среднеазиатского суфизма — это Абу-л-Хасан 'Али ал-Харакани (ум. 1034 в возрасте 80 лет), считавший себя духовным наследником ал-Бистами⁸⁶, и Абу 'Али ал-Фармази (ум. 1084). Имена двух учеников последнего — Ахмада ал-Газали (ум. 520/1126), младшего брата более известного Абу Хамида, и Йусуфа ал-Хамадани (441/1049—535/1140) — дали начало основным линиям мистической преемственности. Имя Абу Хамида ал-Газали было включено в это древо, с тем чтобы показать, почему он не играл значительной роли в учении, а также в генеалогии орденов. Он полностью отвечает нашему определению суфия, но, несмотря на то что глубина его мистицизма и философии общепризнана, сторонники экстатических радений и гностики не считали его настоящим суфием. Афлаки ссылается на Джалаладдина Руми, который говорит:

«Имам Мухаммад Газали расчистил море познания в мире ангелов, он водрузил там знамя и стал наставником вселенной и мудрецом среди смертных, но, если бы у него был хоть атом мистической любви, как у Ахмада Газали, это ценилось бы еще больше и он познал бы тайну мусульманской близости, как познал ее Ахмад, ибо ничто не сравнится во вселенной с любовью учителя, духовного наставника, ведущего [невежественных к божеству]»⁸⁷.

Для Ирана XII в. был переходным периодом к чисто персидской форме суфизма, путь к которому был подготовлен такими суфийскими поэтами, как Абу Са'ид б. Абу-л-Хайр (967–1049)⁸⁸. С этим движением связывают в первую очередь имя Абу Йа'куба Йусуфа ал-Хамадани ал-Бузанджирди (1049–1140). Он ушел из своей родной лурско-курдской деревни в провинции Хамадан в Багдад, где изучал фикх под руководством знаменитого шафи'итского юриста Абу Исхака ал-Ширази (ум. 1083).

Он сделал блестящие успехи, особенно в освоении *'илм ан-назар* (рационализм), и его даже поставили руководить классом учеников, но он неожиданно «отказался от всяких теоретических спекуляций, которым с таким рвением предавался, и уединился, готовясь посвятить себя полностью занятию, имевшему истинный смысл, — служению Богу, обращению людей к Богу и наставлению своих современников на истинный Путь»⁸⁹. Он возвратился в Хамадан, затем перебрался в Мерв и отныне делил время между этим городом и Гератом. Многие знаменитые суфии ведут от него свои генеалогии, но две основные линии, в частности, восходят к двум его халифа — персидская к 'Абд ал-Халику ал-Гидждувани, а тюркская к Ахмаду ал-Йасави.

Пути познания этих великих среднеазиатских суфиев, утвердившись в Иране, вобрали в себя также тюрков-завоевателей и стали важным фактором, облегчившим их адаптацию к исламу. Такие «расширительные» тенденции распространялись по мере тюркского проникновения, ускоренного победами монголов, на далеких окраинах региона, в Анатолии и в Индии приобрели большую популярность. Ахмад ал-Йасави считается прародителем всех тюркских суфиев, и от него ведет происхождение Хаджжи Бекташ⁹⁰,

своего рода мистический символ сотен бродячих тюркских проповедников (*баба*)⁹¹, чье имя послужило эпонимом знаменитой тарики. Традиция Йасави с самого основания была исключительно тюркской. Ахмад начал свою подготовку под руководством тюркского шейха Арслан-Баба, после смерти которого он отправился в Бухару (в ту пору в основном ираноязычную), чтобы присоединиться к кружку Йусуфа ал-Хамадани, и в конце концов стал его *халифа*⁹², четвертым по счету. Позднее он оставил это место и вернулся в Туркестан, где положил начало ветви шейхов тюркской атрибуции (*сар-и силсила-йи машиах-и турк*)⁹³. Длинная цепь тюркских мистиков берет начало от его учения, которое после миграции странствующих проповедников (*баба*) распространилось среди тюрков Малой Азии. В то время как мавлавийа, процветавшая в некоторых малоазиатских общинах, была иранским учением, халватийа вышла из среднеазиатской тюркской традиции, анализ которой будет дан в следующей главе.

По поводу приводимой схемы тарики кубравийа нужно заметить, что духовные генеалогии вплоть до нашего столетия не предполагают единообразия в порядке наследования. Суфии по-прежнему бродили в поисках учителей. Многие из них не принадлежали к какому-либо определенному учению и создавали свои собственные мистические Пути, пользуясь самыми разными источниками озарения. Именно так обстояло дело с основателями орденов. Вся разница заключалась в том, что после учреждения ордена они превратились в настоящие силсила-тарикаты, т. е. линия преемственности, прослеженная через нескольких лиц, теперь сознательно поддерживалась. Эти «цепи» духовной власти часто очень сложны. И если линия, ведущая от основателя к предку, имела тенденцию стать устойчивой, то линии, идущие от каждого отдельного халифы к основателю, могли меняться.

Главные тарика, порожденные среднеазиатской традицией и дожившие в той или иной форме до нашего времени, — это кубравийа, йасавийа, накшбандийа, чиштийа и бекташийа. Ниже приводятся краткие сведения об основателе каждого из этих путей и о развитии их учений. Исключение составляет один лишь Хаджжи Бекташ, так как приписываемые ему связи с орденом весьма неопределенны, а сам орден скорее всего можно отнести к последующему этапу развития.

а) Кубравийа

От Наджмадина Кубра (540/1145–618/1221)⁹⁴ начинаются многие «цепи» мистических генеалогий или дочерние ордены, которые, как правило, не сохранились до нашего времени, но они важны для исторической классификации орденов, точно так же как и для их *санад* и радений зикра. Уроженец Хивы (Хорезма), Наджмадин прошел курс аскезы в Египте под руководством персидского *шайх-саиха* Рузбихана ал-Вазана ал-Мисри (ум. 584/1188), ученика Абу Наджиба ас-Сухраварди, от которого он получил свою первую хирку. Однако он решился вести подлинный суфийский образ жизни только после того, как поиски привели его к Баба Фараджу из Тебриза. Другим его учителем был 'Аммар б. Йасир ал-Бидлиси (ум. ок. 1200), но все же основным его наставником стал Исма'ил ал-Касри (ум. 539/1193), облачивший его в *хирка табаррук*. В конце концов он обосновался в родном Хорезме и построил ханаку, в которой подготовил ряд знаменитых суфиев, включая Мадждад-дина ал-Багдади⁹⁵ (ум. 1219), шейха великого персидского поэта Фаридадина 'Аттара (ум. ок. 1225), автора «Мантик ат-тайр» («Беседа птиц»), аллегорической поэмы, в которой 'Аттар совершает духовное паломничество через «семь долин» (стадий), выказав при этом недюжинную глубину мысли.

Наджмадин пал жертвой монгольского грабежа Хорезма в 1221 г. Большая часть его произведений написана по-арабски, но для наставления неофитов он оставил на персидском языке «Сифат ал-адаб» («Правила поведения»), сочинение, составившее важную веху на пути иранизации суфизма.

Многочисленные халифа Наджмадина не дали начала самостоятельным орденам, оставив только кубравийскую таифу при гробнице халифа с обителью и служебными

пристройками. Ибн Баттута в 1333 г. посетил немало такого рода мест. Среди них были и гробницы самого Наджмадина в окрестностях Хорезма⁹⁶ и Сайфадина ал-Бахарзи (ум. 658/1260), обратившего в ислам⁹⁷ золотоордынского хана Берке, чей мавзолей и обитель в Бухаре были сооружены благодаря покровительству Тимура⁹⁸. Шиит Са'даддин Мухаммад ал-Хамуйа (или Хамуйи, ум. ок. 650/1252) — еще один халифа, потомки которого поддерживали местную таифа при его гробнице в Бахрабаде (Хорасан).

Основные ордены, ведущие начало от Наджмадина⁹⁹:

Фирдаусийа — индийская ветвь от линии, восходящей к Бахарзи из Бухары, о котором мы только что упоминали. Орден назван в честь халифы Бадраддина Фирдауси, халифа же последнего Наджибаддин Мухаммад (ум. ок. 1300, в Дели) распространил этот орден в Индии¹⁰⁰.

Нурийа — багдадская ветвь, основанная Нураддином 'Абдаррахманом ал-Исфараини (ум. 717/1317), учителем ас-Симнани.

Рукнийа — хорасанская ветвь, ведущая происхождение от Рукнаддина Абу-л-Макарима Ахмада б. Шарафаддина, обычно известного под именем 'Ала ад-даула ас-Симнани (ум. 736/1336).

Хамаданийа — кашмирская ветвь рукнийа, основанная Саййидом 'Али б. Шихабалдином б. Мухаммадом ал-Хамадани. Он родился в Хамадане (714/1314), умер в Рахли (786/1385) и похоронен в Хутталане в Таджикистане. Окончательное утверждение ислама в Кашмире связывают с тремя посещениями региона этим бродячим суфием в 1372, 1379 и 1383 гг. С ним связывают миграцию в Кашмир семисот суфиев, искавших прибежища от монголов Тимура, за которыми последовали еще триста (при Мир Мухаммаде, сыне 'Али)¹⁰¹.

Игтйишайийа¹⁰² — хорасанская ветвь, основанная Исхаком ал-Хутталани (был убит эмиссарами Шахруха в 826/1423 г.), учеником 'Али ал-Хамадани. От него через его ученика 'Абдаллаха Барзишабади Машхади берет начало шиитский орден захабийа (ныне его центр в Ширазе), именем которого часто называют линию Наджмадина, что приводит к путанице.

Нурбахшийа — хорасанская ветвь, идущая от Мухаммада б. 'Абдаллаха по прозвищу Нурбахш (ум. 869/1464), ученика Исхака ал-Хутталани, создавшего особое, явно шиитское вероучение. К нему восходят тоже две независимые линии — одна, через его сына Касима Фаидбахша, ведущая к нурбахшийе, а другая через Шамсаддина Мухаммада ал-Лахиджи (или Лахджани, ум. 912/1506–07), у которого была самостоятельная ханака в Ширазе.

Ас-Симнани оказал огромное влияние на развитие религиозной мысли в среднеазиатских и индийских орденах, несмотря на то что его собственный орден не играл значительной роли. Он родился в 659/1261 г. в хорасанском городе Симнан в семье, где все по традиции служили по гражданской части. Он поступил на службу к буддисту ильхану Аргуно (правил в 1284–1291 гг.), а затем, неожиданно испытал непроизвольный *хал*, посвятил себя мистической жизни. Уладив возникшие поначалу осложнения с Аргуном, он был посвящен в кубравийскую силсила шейхом Касирки ал-Исфараини и получил разрешение от Аргуна идти своим независимым путем. Завершив паломничество и посвятив некоторое время обучению в ханаке своего учителя в Багдаде, он вернулся на родину в Симнан и основал там собственную ханаку Суфийабад-и Худадад, где прожил спокойно до самой смерти в 736/1336 г.

Ас-Симнани был автором многочисленных сочинений¹⁰³ и придерживался ортодоксального направления, выступая сторонником буквалистского толкования Корана и строгого следования шариату как залого успешного продвижения по Пути мистического познания. Он осуждал современные ему искажения (*бида'*) суфийской философии, но не практики. Он порицал новые идеи в отношении *вилайа* и чудес святых, оспаривал теологические воззрения Ибн ал-'Араби и учил, что мир лишь отражение, а не эманация

Истины. Позднее его метод, заимствованный индийским накшбанди Ахмадом ас-Сирхинди, прославился под названием *вахдат аш-шухуд* (единение свидетеля или явлений) как противопоставление *вахдат ал-вуджуд* (единение Сущего) Ибн ал-'Араби.

Несмотря на свою ортодоксальность в области теоретической, он был горячим поклонником практики экстаза и популяризировал новые приемы зикра, заимствованные из практики йогов, в том числе особое подергивание головы, введенное посвятившим его в орден ал-Касирки. Он учил также разным видам «очных ставок» (*таваджжух*) для общения с духами умерших суфиев посредством концентрации внимания. Он особенно прославился своими толкованиями видений Наджмаддина и классификации цветов, ассоциируемых с суфийскими стадиями последовательного озарения.

б) Йасавийа

Взгляды Ахмада б. Ибрахима б. Али из Йаси (город, позднее получивший название Туркестан) сформировались на основе учения Йусуфа ал-Хамадани. Как было уже сказано выше, он затем вернулся на родину в Туркестан, где и умер в 562/1166 г. Несмотря на то что о его жизни мало известно, значение Ахмада в создании тюркского Пути мистического познания в исламе неоспоримо. Учение йасавийа имеет много религиозных, социальных и культурных ответвлений. Оно сыграло роль в исламизации тюркских племен, во внедрении ислама в среду тюрков-кочевников¹⁰⁴, в персидско-тюркском языковом взаимовлиянии, которому способствовали стихи Ахмада и его последователей-дервишей, таких, как Йунус Эмре (ум. ок. 740/1339).

В данной таблице приведены в прямой преемственности некоторые имена, популярные в тюркском среднеазиатском фольклоре:

Йасавийа была тарикой странников; как правило, она не имела ни самостоятельных ветвей, ни постоянных поселений, за исключением тех, что возникли при гробницах шейхов, паломничество к которым стало отличительной чертой среднеазиатского ислама.

Йасавитский путь познания — это путь святости и скорее религиозная практика, вытеснившая древнюю религию тюрков, нежели мистический Путь. Странники распространили это учение по всему Туркестану и среди киргизов, от Восточного Туркестана на север в Трансоксиану (и район Волги), на юг в Хорасан и на запад в Азербайджан, а затем в Малую Азию, где с помощью таких людей, как Йунус Эмре, они внесли свой вклад в создание народной струи в новоисламской цивилизации тюрков, в которой йасавийа так и не утвердилась в качестве самостоятельного учения. Влияние культа Хазрат-и Туркестан, как называли Ахмада в VIII/XIV в., видно хотя бы из того, с какой готовностью Тимур воздвиг на Сырдарье двухкупольное строение (закончено в 801/1398), один из куполов которого находился над могилой Ахмада, а другой — над мечетью.

В этом ордене придавали особое значение аскетическому уединению (*халва*), и поэтому халватийа, получившую развитие в Азербайджане и затем проникшую в Малую Азию, можно считать западнотюркской ветвью. К духовным потомкам ордена по линии дервиша-султана Халила причисляли и Бахааддина ан-Накшбанди¹⁰⁵. Орденом-восприемником была, несомненно, иканийа, ведущая происхождение от Камала Икани, пятого по лестнице духовной преемственности, считая от Зенги-Ата. Упоминание об йасавитских шейхах мы находим еще в XVI в. в Средней Азии и даже в Кашмире¹⁰⁶.

в) Мавлавийа

Это орден особого рода, так как он ведет начало от персидского иммигранта в Малой Азии, принадлежавшего скорее к хорасанской, чем к багдадской школе. Это тоже локальный орден, влияние которого ограничено Малой Азией и европейскими провинциями Османской империи. Его *текке* независимо от места их основания, будь то Дамаск, Иерусалим или Каир, в основном были турецкими.

Джалаладдин¹⁰⁷ родился в Балхе в 1207 г. Отец его Бахааддин Валад (1148–1231) был приверженцем хорезмийского мистического Пути. Осложнения местного характера и нашествие монголов вынудили семью сняться с места и пуститься в странствия (1217), которые в итоге привели ее в 1225 г. в район, находившийся под управлением Сельджукидов Рума (отсюда *нисба* Джалаладдина — Руми). Некоторое время семья жила в местечке под названием Ларанда (нынешний Караман), пока Кайкубад I не пригласил их в свою столицу Конью, где Джалаладдин провел всю дальнейшую жизнь. Его суфийская подготовка, начавшаяся под руководством отца, продолжалась по общепринятому стандарту под попечительством Бурханаддина Мухаккика ат-Тирмизи (ум. 1244), тоже беженца из Балха, однако его жизнь неожиданно круто изменилась, превратив его из трезвого последователя проторенного пути в иступленного мечтателя, облакающего свои видения в образы вдохновенной персидской поэзии. Это превращение произошло в 1244 г., после пятнадцатимесячного общения с бродячим дервишем по имени Шамсаддин из Тебриза. Так велико было его влияние на Джалаладдина и так оно перевернуло всю его жизнь, что муриды Джалаладдина устроили заговор против дервиша. К великому огорчению Джалаладдина, он исчез так же таинственно, как и появился. На самом деле он был убит муридами при потворстве одного из сыновей Джалаладдина¹⁰⁸.

Это общение высвободило творческие силы Джалаладдина и наставило его на новый Путь мистического познания, название которого проистекает из титула *мавлана* («наш учитель»), данного его основателю. Ибн Баттута, о посещении которым Коньи в 1332 г. мы уже упоминали, называет этот Путь познания джалилийа¹⁰⁹. Он начал развиваться как самостоятельная организация сразу же после смерти Джалаладдина в 1273 г.

Орден этот настолько хорошо известен благодаря популярности практикуемых в нем мистических упражнений и славе «Маснави», мистической поэмы, написанной его главой, что нам остается только лишь определить его место среди других тарика. Знаменитая «Маснави», не связанная единым содержанием, представляет собой сборник лирических высказываний автора, размышлений о различных эпизодах, а также аналогий,

выраженных в поэтической форме. Мавлави считает, что поэма раскрывает внутренний смысл Корана, а Джами даже назвал ее «персидским Кораном» (*хаст Куран дар забан-и пахлави*).

Благодаря тесным связям основателя с сельджукидскими властителями орден развивался как аристократический и вскоре становится весьма богатой корпорацией. Он сыграл значительную роль в культуре Турции и помог примирить разные виды христианства с исламом. Почти с самого начала орден был наследственным. Преемником Джалаладдина стал его заместитель. Хасан Хусаматдин — вдохновенный гений «Маснави»¹¹⁰, но после его смерти в 683/1284 г. ему наследовал сын Джалаладдина, Бахаатдин Султан Велед, а после него династический принцип наследования почти не нарушался. Дальнейшее развитие учения и организации ордена, связанное с именем Мавланы, произошло при Султানে Веледе. Его сочинения придали внушительность эстетическому и эмоциональному мистицизму учителя, а после его смерти в преклонном возрасте (712/1312) орден значительно распространился по всей Малой Азии, где были основаны дочерние обители. Его преемник Джалаладдин Амир 'Ариф (ум. 1320) много путешествовал, стараясь укрепить эти центры. В его время были канонизированы основы, ритуал и сама организация ордена, хотя творческий дух его еще был жив в эпоху Селима III и дал миру своего последнего великого поэта — Галиба Деде (Мехмед Эс'ад, 1758–1799). Орден так и остался централизованным и избежал процесса расщепления, который столь типичен для халватийа. Одновременно это означало, что влияние его ограничилось Турцией¹¹¹.

Члены этого ордена прославились любовью к музыке и особенностями своего зикра, благодаря чему в Европе они известны как «кружащиеся дервиши». Танец, символизирующий движение сфер вселенной, воспринимался как целое, несмотря на бесконечную сложность формы. Он нередко упоминается в лирических стихах Джалаладдина, известных под названием «Диван Шамсадина Табризи»¹¹².

г) Хваджаган-накшбандийа

Традиция накшбандийи не считает Бахаатдина основателем тариката, носящей его имя, и именно поэтому к нему не восходят линии ученической атрибуции (*силсилат ат-тарбийя*). Фахраддин 'Али б. Хусайн, автор истории тариката под названием «Ра шахат 'айн ал-хайат», начинает ее с Абу Йа'куба Йусуфа ал-Хамадани (ум. 1140)¹¹³, тогда как его халифа (по духовному назначению) 'Абдалхалик ал-Гидждувани (ум. 1220) может рассматриваться как создатель новой, ставшей характерной для этого учения практики¹¹⁴. Он очень поощрял развитие тихого молчаливого зикра и, кроме того, сформулировал восемь правил¹¹⁵, лежащих в основе тариката ал-хваджаган — названия, под которым фигурирует эта силсила. 'Абдалхалик обучался принятой в этой тарикате особой форме *хабс-и дам* («удержание дыхания»), у ал-Хадира, духа мусульманского гнозиса. От ал-Гидждувани идет следующая цепь преемственности¹¹⁶:

'Ариф Ривгари (ум. 657/1259);

Махмуд Анджир Фагнави (ум. 643/1245 или 670/1272);

'Азизан 'Али ар-Рамитани (ум. 705/1306 или 721/1321);

Мухаммад Баба ас-Саммаси (ум. 740/1340 или 755/1354);

амир Сайид Кулал ал-Бухари (ум. 772/1371);

Мухаммад б. Мухаммад Бахаатдин ан-Накшбанди (717/1318–791/1389).

Бахаатдин, таджик по происхождению, прошел ученичество под началом двух наставников — ас-Саммаси и Кулала («гончара»). Но у него были связи и в тюркской среде. Рассказывают романтическую историю о его встрече с тюркским дервишем по имени Халил, которого он до этого видел во сне, о дружбе с ним и о том, как тот стал в конце концов (в 1340 г.) султаном Халилом¹¹⁷. Бахаатдин служил ему шесть лет, а после падения Халила (747/1347) испытал разочарование в мирских успехах, возвратился в свою бухарскую деревню, где возобновил прерванную духовную карьеру. Как и большинство

людей, давших наименование тарике, Бахааддин, унаследовав тарику, не имел никакой организации. Он собрал вокруг себя верующих единомышленников, готовых терпеть превратности на Пути мистической жизни толка маламатийа без показных и отвлекающих обрядов, так как он считал, что «внешнее — для мира, а внутреннее — для Бога» (*аз-захир ли-л-халк ал-батин ли-л-хакк*). Этот Путь, несмотря на разрушительное действие времени, так и не утратил печати гения 'Абдалхалика во всем том, что касалось наставничества, обучения и чистоты ритуала.

С мусульманской точки зрения он сыграл значительную роль в укреплении связей тюрков с сунной. Мавзолеем Бахааддина и находящаяся при нем обитель (великолепное сооружение, воздвигнутое в 1544 г. амиром 'Абдал'азиз-ханом) стали одним из главных мест паломничества в Средней Азии. Великий персидский поэт-мистик Джами связывает свое происхождение с Бахааддином через промежуточные звенья. За пределами Средней Азии орден распространился в Малой Азии и на Кавказе, среди горцев Курдистана (где он стал одним из факторов курдского национализма) и на юге в Индии, так и не обретя популярности в арабском мире.

д) Чиштийа

Начиная с VI/XIII в. происходит миграция среднеазиатских суфиев на юг в Индию и на запад в Малую Азию. Появление разнообразных ханака и более мелких объединений совпало с основанием Делийского султаната. Единственным орденом, не считая багдадской сухравардийа, завоевавшим независимость и влияние в Индии в эту эпоху преобразований, была чиштийа. Возникшие позднее ордены, например шаттарийа ('Абдаллах аш-Шаттар, ум. 1428), накшбандийа (с Баки Биллахом, ум. 1563) и кадирийа (основанная Мухаммадом Гавсом из Учча, ум. 1517), так никогда и не достигли значимости и влияния этих двух ветвей.

Чиштийа — одно из самых «примитивных»¹¹⁸ учений. Му'инаддин Хасан Чишти родился в Сеистане около 537/1142 г. Его рано привлекла бродячая суфийская жизнь. В течение своих двадцатилетних странствий он находился в услужении у своего учителя, 'Усмана Харвани, а затем продолжал путешествовать уже самостоятельно. О его жизни ничего точно не известно. Как утверждают его биографы (поздние и малонадежные), он встретил на своем пути много прославленных суфиев этой созидательной эпохи, от которых и получил право посвящать в орден. Среди них был не только 'Абдалкадир ал-Джилани, но и другие, успевшие умереть до его рождения¹¹⁹. Считается, что эта тарика не связана с традицией сухравардийа, несмотря на то что «'Авариф ал-ма'ариф» было основным руководством ордена. Му'ин встретил Кутбаддина Бахтийара Каки (ум. 633/1236), который позднее стал его халифа в Дели¹²⁰. Му'инаддин отправился в Дели в 589/1193 г., оттуда в Аджмер, правительственную резиденцию значительного индуистского государства, где он обосновался окончательно и где после его смерти в 633/1236 г. его гробница стала знаменитым центром паломничества.

Один из посвященных в орден Кутбаддином Бахтийаром человек по имени Фаридаддин Мас'уд, известный под именем Гандж-и Шакар (1175–1265), внес, как принято считать, самый большой вклад в сложение этого ордена. Он дал точное определение учения этого ордена и всячески способствовал его распространению; так, он посвятил многих *халифа*, которые затем отправились в разные концы Индии и после его смерти создали самостоятельные тарика, где преемственность стала наследственной. Самые значительные фигуры силсила чишти — Низамаддин Авлийа (ум. 725/1325) и его преемник Насираддин Чираг-и Дихли (ум. 757/1356), выступивший против политики Мухаммада б. Туглука в отношении религии. Низамийа дала много ответвлений. Независимой стала сабирийа, которая восходит к Алааддину 'Али б. Ахмаду ас-Сабиру (ум. 691/1291).

е) Индийская сухравардийа

В арабских и персидских сферах ислама лишь немногие шейхи решались открыто заявить о себе как о последователях ас-Сухраварди. Так, например, члены многочисленных таифа учения шазилийа называли себя шазилитами.

Силсила Сухраварди распространилась в Индии как самостоятельная школа мистического направления и стала там одной из главных тарика¹²¹. Ее выдающиеся деятели — Нураддин-Мубарак Газнави, ученик Шихабалдина, гробница которого в Дели стала знаменитой, и Хамидаддин из Наджоры (ум. 673/1274). Он был главным индийским халифа Шихабалдина, пока не дал обета покорности Кутбаддину Бахтийару Каки¹²².

Самым рьяным пропагандистом вероучения в Синде и Пенджабе стал другой ученик — Бахааддин Закарийа (1182–1268) родом из Хорасана. Районом его деятельности был Мултан, а его преемником стал его старший сын Садрадин Мухаммад 'Ариф (ум. 1285), после чего преемственность поддерживалась этой же семьей. Вместе с тем от него ведет начало огромное число самостоятельных линий, часть из которых получила известность в Индии как *бишар'* («ордены, не придерживающиеся шариата»). Один ортодоксальный Путь, представленный ханаккой Джалалалдина Сурхпоша ал-Бухари (1192–1291), в Учче стал важным центром распространения тарика. В отличие от шейхов ордена чиштиа, второго активно действовавшего ордена в Индии, Бахааддин был сторонником светской политики, свободно водил дружбу с принцами, не отказывался от почестей и богатства и нажил себе значительное состояние. В угоду *'улама* он и его приближенные придерживались строго ортодоксальной линии и отвергали *сама'* (публичные радения с песнопениями и танцами) в той форме, которая преобладала среди сторонников чишти.

Если *тарика* — Путь познания, то *тауфа* — это организация. Хотя *ханакахи* правильно определялись как *таваиф* (мн. ч. от *тауфа*), поскольку они служили объединениями отдельных групп¹, в нашем понимании этого слова ханакахи еще не ордены. Окончательное превращение их в таваиф, или же в собственно ордены, происходило также в XV в. и шло параллельно с ростом Османской империи. В Магрибе этот этап развития совпал с возникновением шарифизма и того, что французы именуют «марабутизмом». Существенные перемены произошли в действительности в четырех областях: Иране и Средней Азии, Малой Азии, Индии и Магрибе.

Суфизм во всех его разнообразных обличьях наиболее полное развитие получил в регионах с иранским населением. Благодаря странствующим дервишам, персидским и тюркским, он обрел здесь связь с жизнью простого народа. Затем наступил период монгольских завоеваний. Примерно с 1219 г., когда началось первое продвижение монголов в Хорасан, и до 1295 г. мусульманская Азия находилась под властью немусульманских правителей, и ислам потерял статус государственной религии. После прихода к власти Газан-хана (1295–1304) ислам вновь становится официально признанным вероисповеданием в Западной Азии. По сравнению с его положением при прежних правителях разница теперь заключалась в том, что суфии вытеснили улемов в качестве ходатаев за мусульманство перед монголами и стали авторитетными представителями этой религии. В тот период суфии сделались для народа провозвестниками религии нового типа, их влияние не прекращалось и после смерти. Гробница, а не мечеть выступает как символ ислама. Гробница, а также обитель дервиша и кружок участников зикра стали внешними формами выражения живой религии равно для иранцев, тюрков и татаро-монголов. Так продолжалось и далее. Тимур, уничтоживший остатки домонгольских государств и государства, возникшие после падения монгольского могущества, был суннитом, но он относился с глубоким почтением к святым и их гробницам, многие из которых были именно при нем построены или же восстановлены.

Малая Азия, где распространение ислама шло на запад вслед за продвижением тюрков, с XIII в. и до того времени, когда государство Османов превратилось в мировую державу и стало контролировать религиозную жизнь на подвластных ему территориях, была ареной взаимодействия и смешения различных религий. Нелегко теперь представить себе, что там происходило в действительности. Для укрепления религиозного единства малоазийские государства газиев в XIII–XIV вв. вступили в союз с единственно возможной в походных условиях мусульманской организацией, содержащей динамичный

элемент, — странствующими тюркскими дервишами, среднеазиатскими *баба*, которые сопровождали армию и поддерживали дух воинов. Ордены с их заимствованными символами и формулами посвящения находили способы пополнить ряды газиев, подвижников за дело ислама. Поль Виттек пишет:

«В биографиях шейхов ордена Мавлави, приведенных у Афлаки и написанных около середины XIV в., мы видим явные следы церемонии пожалования звания *гази*, которую можно сравнить с обрядом посвящения в рыцарство на Западе. Там рассказывается о том, как эмиру из дома Айдына шейхом дервишеского ордена мавлави был дарован титул “султан газиев”. Из рук этого же шейха он получил боевую палицу, которую возложил себе на голову со словами: “Этой палицей я прежде всего подавлю свои страсти, а потом убью всех врагов веры”. Это означает, что эмир признал шейха своим “сеньором”, а его слова показывают, что звание *гази* налагало определенные моральные обязательства»².

При Сельджукидах и в раннеосманский период неортодоксальность явно получила широкое распространение среди мусульман, особенно в восточной и южной частях Анатолии. Многие странствующие проповедники (*баба*) были кизилбашами-шиитами или хуруфитами, другие — каландарами и абдалами (оба термина собирательные). Йасавийа, вышедшая из Туркестана, была тарикой странствующих дервишей, чья связь с Ахмадом ал-Йасави приписывала им духовных предков непосредственно тюркского происхождения. Из разнородного наследия мусульманских синкретических течений и представлений анатолийских христиан и тюрок возник орден бекташийа. Поначалу очень неопределенный, он постепенно превратился в четко организованный и централизованный, хотя и узкоместный орден, обслуживавший сельские религиозные запросы, имел сеть «лож» и был связан с военным орденом футувва. Еще одно тюркское течение, возникшее, как считается, в районе туманного Тебриза и испытавшее сильное влияние маламатийа, оформилось в ордены халватийа и байрамийа. Ордены эти так и остались децентрализованными и раздробленными. Они породили множество чисто турецких орденов, но одновременно широко распространились в арабском мире через посредство местных орденов.

Уже отмечалось, что эта конечная стадия формирования орденов совпадала с образованием Османской империи (к 1400 г. османы стали властителями Малой Азии. В 1516–17 г. они одержали победу над сирийскими и египетскими мамлюками). В Турции при османах была достигнута относительная гармония благодаря их терпимости к трем параллельно существующим религиозным направлениям: официальной ортодоксии суннитов, культу суфийских текке и народным верованиям. Шиизм, в то время гонимый, вынужден был искать убежища в суфийских обителях, среди которых бекташийа обеспечила ему наиболее полное выражение. Задавшись целью создать устойчивую административную систему, османы опирались на хорошо организованный институт улемов как на основу всего правопорядка. Строительство медресе стало характерной чертой этого союза, медресе были открыты, например, в Бурсе и Никее сразу же после завоевания этих городов османами в 1326 и 1331 гг.³ Однако ордены сохранили свое значение, текке, а также и завийа распространились гораздо шире, чем медресе. Главное различие состояло в том, что все медресе были похожи одно на другое и отличались только размерами и степенью известности, так как должны были формально удовлетворять требованиям ортодоксального ислама, в то время как объединения суфиев были чрезвычайно разнообразны и обслуживали разные религиозные нужды. В арабской среде различие между ханака и остальными суфийскими учреждениями было четким. Ханака, которые с самого начала планировались и контролировались государством (цена за официальное признание и покровительство), постепенно чахли и умирали там, где они не слились с культурами местных святых. Следовательно, суфийские общины стремились ассимилировать народные верования, поскольку это был единственный способ сохранить идеалы, лежащие в основе религиозных движений. На протяжении всей истории Османской империи, под пятой которой оказался почти весь арабский мир (Тунис и

Алжир были вассальными государствами, и только Марокко оставалось неподвластным ей), ордены играли важную роль в религиозной, социальной и даже политической жизни, и падение империи привело к их уничтожению.

В то время как Османское государство превращалось в мировую державу, суфийский орден впервые после завоевания Ирана арабами дал этой стране династию, чьей государственной религией был шиизм. Примечательно, что районы, где зародилось это движение, — Азербайджан и Гилян — породили движение тюркских странствующих проповедников (*баба*), носителей всех видов ислама (они резко отличались по своему направлению от иранских суфиев, составлявших орден мавлавийа, который пользовался большим влиянием среди иранизированной части общества), наводнивших Малую Азию и обеспечивших движущие силы и людские ресурсы великому шиитскому движению Сефевидов. Спустя длительное время после того, как все движение стало чисто военным, орден Сефевидов продолжал оставаться крупным тюркским орденом, опиравшимся на широкую поддержку в провинциях с тюркским населением Малой Азии. На странствующих проповедников (*баба*) оказала влияние даже багдадская школа, но не прямо, а опосредованно — через одно из двух направлений в учении курдского святого Абу-л-Вафа Тадж ал-'Арифин⁴, дошедшем через Баба Илиада Хурасани.

Развитие самих орденов и включение в них культов святого способствовали упадку суфизма как мистического Пути. Духовная проникновенность его атрофируется, и Путь становится торным и избитым. С этого времени повсюду, кроме Ирана, суфийская литература теряет подлинную оригинальность. Теперь она сводится к компиляции, пересказам и упрощениям, бесконечным перепевам и украшению старых сюжетов, строящихся на сочинениях предшествовавших мистиков. Создаются вариации на их стихи — *тахмис*, *мавлид* или стихотворения на день рождения Пророка, написанные рифмованной прозой, циклы молитв вроде «Далаил ал-хайрат» Джазули, руководства по внутренней организации орденов, уточнение процедур, регламентирующих отношения между шейхом и учеником, уставы внутренней жизни общины и правила исполнения зауспокойных и прославляющих молитв. Именно в это время появляются бесчисленные собрания биографий святых (*табакат ал-авлийа*) или чистые агиографии (*манакиб ал-'арифин*), дополненные *малфузат* или *маджалис*, т. е. записями бесед святых, и *мактубат* (их перепиской). Среди немногих оригинальных писателей арабского мира можно назвать 'Абдалгани ан-Набулуси (ум. 1143/1731). Его первоначальным суфийским Путем был Путь накшбандийа, хотя впоследствии он был посвящен в разные тарика⁵ и прославился как знаток вопросов всеобщности в учении суфизма. Если согласиться с теологами и признать, что духовные проявления неразрывно связаны с развитием и жизнеспособностью догмата, что усиление *фикха* и *калама* в XIX в. привело к упадку суфизма или по крайней мере способствовало ему, все равно приходится считать оба эти обстоятельства скорее результатом, чем причиной более глубокого духовного недуга.

Мы уже упоминали, что тарикаты были основными школами-источниками. На данной (третьей) стадии люди, связавшие себя с этими более старыми вероучениями, создавали новые ордены с иснадами, идущими от них в обоих направлениях. Абу-л-Фадл ал-'Аллами так пишет об этом: «Любая избранная душа, которая в умерщвлении лживой души или в поклонении Богу внесла новое в поведение и духовные сыновья которой последовательно поддерживали огонь святильника веры, считается основателем новой линии»⁶.

Сказать, в какой именно момент Путь мистического познания, идущий от такого-то шейха, складывается в таифу, почти так же трудно, как, например, утверждать, откуда именно начинается Путь аш-Шазили (если не ограничиться констатацией, что он начинается с аш-Шазили).

Тем не менее известно время, когда появилась большая часть таифа XV в. Многие из них дали ответвления в виде сотни более мелких. Завийа рифа'итов, которую посетил Ибн Баттута, была уже вполне сформировавшейся таифой. Если не главной, то одной из важных общих причин перемен было стремление закрепить передачу старшинства в

ордене по наследству. Прежде глава сам назначал ученика, который должен был стать его преемником. Если преемник не был назначен, его выбирали посвященные члены ордена. Ныне же он назначался или выбирался все чаще только из семьи шейха.

Ордены превратились в иерархические институты, а их руководство напоминало духовенство больше, чем любая другая группа в исламе, завийа же стала эквивалентом местной церкви. Шейх уже не учил непосредственно, а передавал свое право учить и посвящать своим представителям (*хулафа*, ед. ч. *халифа*). Особа шейха теперь была окружена культом, тесно увязанным с божественной силой, исходившей от святого основателя таифы. Шейх становится посредником между Богом и человеком. И если для первой стадии характерно подчинение Богу, а для второй — подчинение уставу, то третью стадию можно назвать подчинением лицу, наделенному *баракой*, хотя такого рода поклонение было, естественно, присуще и двум другим стадиям.

Совершенно очевидно, что попытка примирить все эти идеи с догматами и учением ислама долгое время наталкивалась на трудности. Ордены подвергались жестоким нападкам фанатиков, таких, как Ибн Таймиййа, но теперь практически развивались параллельно с ортодоксией. Основатель ордена и его духовные наследники провозглашали следование *сунне* Пророка первой необходимой ступенью своего кодекса. Однако считалось, что этот минимум обязателен лишь для простонародья. Ордены сочетали свои ежедневные «задания» (*зикр ал-авкат*) с ритуальной молитвой — *зикр* должен был начинаться сразу же по ее окончании, хотя на самом деле строгие ритуальные предписания были менее обязательными, чем порядки ордена. Чтобы придать больше веса своим учениям и практике, главы орденов связывали их происхождение с Пророком или его ближайшими сподвижниками, к которым в дальнейшем возводилась цепь передач. Кроме того, начиная с XV в., т. е. со времени окончательного сложения орденов, все основатели утверждали, что им во сне явился Пророк и велел искать Новый путь, истинную тарику. Эта тарика признает всю зависимость от предшествующей силсила, но все же отличается от нее второстепенными деталями, например способом отправления *зикра* и, что важнее, новым *вирдом*, ниспосланным основателю тарики Пророком. Начав свое существование в виде отдельной группы, таифа может разрастись в разветвленную систему зависимых центров. Поскольку сам Пророк является их высшим покровителем, в практике история божественного откровения занимает второстепенное место, но в *ахзабе* она постоянно упоминается. Шейхи всех таифа считали себя вместилищем божественной силы (*барака*), позволяющей им распознавать истину сверхъестественным образом, а также творить чудеса (функция важная, но необязательно самая главная).

Наследование *бараки* основателя таифы его сыном, братом или племянником, вошедшее в практику в некоторых общинах уже в XIV в., не получило широкого распространения и в XVI столетии, да и позднее так и не стало универсальным. В Магрибе передачу преемственности по наследству связывали с особо чтимым культом наследственной святости, и, таким образом, группы получали отправную точку в своей генеалогии от святого или сейида-эпонима. Магрибинцы в каком-то смысле переориентировали свое прошлое, а преобразование во многих случаях объясняли арабизацией.

Преемственность в орденах мавлавийа, как правило, была наследственной, а в йанусийа в Дамаске стала наследственной примерно около 1250 г.⁷ Наследственными были также существующие и поныне в Дамаске таифа са'дийа и джибавийа⁸. Кадирийа начала свое существование как стационарная таифа в Багдаде с филиалами во главе с родственниками шейха в Дамаске и Хаме. В Хадрамауте старшинство в орденах 'алавийа и его ответвлениях, управляемых членами семьи шейха, передавалось по наследству в семье Ба 'Алави со времени основания ордена Мухаммадом б. 'Али б. Мухаммадом (ум. 1255). Такое объединение представляет собой не что иное, как разросшуюся семейную тарику.

Еще одно отпочкование генеалогической линии 'Алави — таифа айдарусийа в Тариме, основанная Абу Бакром б. 'Абдаллахом ал-'Айдарусом (ум. в Адене, 914/1509), который принял силсилу Кубрави. Орден попал в Индию, Индонезию и на побережье Восточной

Африки после переселения туда членов его семьи, но так и остался небольшой наследственной тарикой, имевшей ограниченное влияние⁹. В XVIII в. во всей Османской империи наследование руководства общиной по семейной линии хотя и широко распространилось, но все же не стало универсальной практикой. Самыми известными орденами в собственно Турции были халватийа, бекташийа, мавлавийа и накшбандийа, но, поскольку «“дорог к Богу не меньше, чем Душ”, существуют тысячи путей и тысячи религиозных орденов»¹⁰. Мавлавийа было братством аристократов и интеллигентов, образованных людей, и, естественно, оно находило последователей и покровителей в этой среде. Уже говорилось о том, что это был централизованный орден, так и не распространившийся за пределы Малой Азии. Династия Караман-оглу, пришедшая на смену Сельджукидам (ок. 1300), стремилась покровительствовать бродячим дервишам (*баба*), но только при Османах мавлавийа приобретает известность.

Халватийа была народным орденом благодаря культу сильного шейха. Она славилась строгостью при обучении дервишей и одновременно поощрением их индивидуальных способностей, что вызывало появление все новых и новых ответвлений. Халватийа считалась одной из первоначальных силсила, т. е. исходных школ. Вместе с тем точное происхождение ее неясно, так как в отличие от других тарика она не имела родоначальника — учителя, а восходила, видимо, к какому-то объединению аскетов, возникшему в рамках традиции маламатийа. Предание возводит происхождение халватийа к полумифическим персидским, курдским или турецким аскетам — Ибрахиму аз-Захиду (ал-Гилани), Мухаммаду Нуру ал-Халвати¹² и (Захирадину) 'Умару ал-Халвати¹². Если считать первого из них *пиром* Сафиаддина (ум. 1334), основателя сафавийа, то история ордена отчасти проясняется¹³. Его настоящее имя было Ибрахим б. Рушан ас-Санджани. Умер он между 690/1290 и 700/1300 гг. Он был странствующим дервишем, связанным с силсила Сухраварди, и Сафиаддин, направленный к нему в обучение, четыре года потратил на поиски, пока наконец не нашел его в горах Гиляна. Однако именно 'Умар, названный последним (по преданию, он скончался ок. 800/1397 г. в Кесарии в Сирии), считается основателем ордена, поскольку он сформулировал правила поведения суфиев, решивших следовать за ним¹⁴. Существует также упоминание о некоем Йахйа-йи Ширвани (ум. ок. 1460 г., автор «Вирд ас-саттар» халватийа и учитель 'Умара Рушана) как о *пир-и сани* («втором учителе»), т. е. основателе ордена халватийа.

Эта тарика, очевидно, никогда не имела определенного основателя (или единого главы, или одного центра). Видимо, отдельных суфиев или небольшие их сообщества в районе Ардебиля, известных своим аскетическим образом жизни, постепенно стали связывать с халватийа. Так возникла мистическая школа, уделявшая главное внимание индивидуальному аскетизму (*зухд*) и уединению (*халва*). В виде уже сложившейся системы она распространилась сначала в Ширване и среди туркмен-каракоюнлу («черные бараны») в Азербайджане, проникая во многие таифа и суфийские общины Анатолии и далее в Сирию, Египет, Хиджаз и Йемен вслед за победоносными османскими войсками.

В Анатолию учение халватийа одним из первых принес, переселившись из Бухары в Бурсу, Шамсаддин, известный под именем «Амир Султан» (ум. 1439). Он посвятил в этот орден Сулаймана Челеби (б. Ахмада б. Махмуда, ум. 1421), автора знаменитого турецкого стихотворного мавлида. Основными пропагандистами этого учения в Турции, по которым можно проследить его ответвления, были Хаджжи Байрам (ум. 1429), страстный приверженец маламатийа, и Деде 'Умар Рушани из Тебриза (ум. 1487). Поначалу учение халватийа было тесно связано с культом 'Али¹⁵ в форме *исна'ашари* («двенадцатники»), как свидетельствует легенда, по которой 'Умар ал-Халвати ввел двенадцатидневный пост в честь двенадцати имамов. Однако, обретя сильнейшую поддержку в Анатолии, главы ордена вынуждены были примириться с суннитской династией, и их алидское учение претерпело изменения или было низведено до уровня тайного вероучения. Вот кто возглавлял таифа халватийа в Анатолии:

ахмадийя — Ахмад Шамсаддин из Маниссы (деревня Мармара), ум. 910/1504;
сюнбюлийя — Сюнбюл Синан Йусуф (ум. 936/1529), глава текке Коджа Мустафа-паши в Стамбуле. Его преемником был Муслимаддин Меркез Муса (ум. 959/1552), чья гробница-мечеть около Йени-Капю, с чудотворным колодцем, стала знаменитой;
синанийя — Ибрахим Умм-и Синан (ум. 958/1551 или 985/1577);
игитбашийя — Шамсаддин Игит-баша (ум. 951/1544);
ша'банийя — Ша'бан Вали (ум. 977/1569 в Кастамуни);
шамсийя — Шамсаддин Ахмад Сиваси (ум. 1010/1601, по другим источникам — 926/1520); эта таифа известна также как нурийя-сивасийя от 'Абдалахада Нури Сиваси (ум. 1061/1650 в Стамбуле);
мисрийя или *нийазийя* — Мухаммад Нийази ал-Мисри из Бурсы, умер в изгнании на острове Лемнос (1105/1694); текке были в Греции, в Каире, а также в Турции;
джаррахийя — Нураддин Мухаммад ал-Джаррах (ум. 1146/ 1733 или 1133/1720 в Стамбуле), называется также нурадини;
джамалийя — Мухаммад Джамали б. Джамаладдин Аксарай Эдирневи (род. в Амасье, ум. 1164/1750 г. в Стамбуле)¹⁶.

Первая завийя халватийя в Египте была основана Ибрахимом Гюлшени. Турок по происхождению (родом из Амида в Диарбакре), он был учеником 'Умара Рушани из Айдина (ум. 892/1487), истолкователя теософии Ибн ал-'Араби, против которого распространялись обвинительные фатвы. Ибрахим унаследовал его кафедру¹⁷, пост, а вместе с ними и проклятия, сыпавшиеся на голову его учителя. После того как Сефевиды захватили Тебриз, он бежал оттуда и в конце концов в 1507 г. поселился в Египте, где его милостиво принял Кансавх ал-Гаури. После победы Османов он приобрел большую популярность среди турецких солдат¹⁸. Его враги в Стамбуле затеяли против него интриги, и его вызвали в столицу, чтобы он опроверг предъявленное ему обвинение в ереси. Он успешно справился с этой задачей и даже основал в Турции три текке. Умер он в Каире в 940/1534 г. в своей завийи недалеко от Баб Зувайла¹⁹. Известен еще один ученик 'Умара Рушани, основавший завийу в 'Аббасийи в окрестностях Каира — Шамсаддин Мухаммад Демердаш (ум. ок. 932/1526)²⁰.

Знаменитым аскетом был Шахин б. 'Абдаллах ал-Джаркаси (ум. 954/1547)²¹, черкесский мамлюк, который 47 лет провел в горах Мукаттама. Его посвятил в орден 'Умар Рушани в Тебризе.

Приверженцы халватийя в Египте первоначально были выходцами из турецкой среды, но в XII/XVIII в. возрождение идей халватийя привело к распространению ордена в Египте, а затем в Хиджазе и Магрибе. Глава ордена, сириец по имени Мустафа б. Камаладдин ал-Бакри²², часто посещавший Египет, пытался наладить более тесные связи между суфиями и с этой целью объединял различные группы в своей бакрийя. Но все связи носили личный характер, и его ближайшие ученики после его смерти основали свои собственные ордены. Среди них были Мухаммад б. Салим ал-Хифниси, или Хафнави (ум. 1181/1767)²³, 'Абдаллах б. 'Абдалкарим ас-Саммани (1718–1775). Учрежденные ими ордены назывались соответственно *хафнавийя* (или *хафнийя*), *шаркавийя*²⁴ и *самманийя*. Они, в свою очередь, дали новые ветви:

Рахманийя (Алжир и Тунис). Основана Абу 'Абдаллахом Мухаммадом б. 'Абдаррахманом ал-Гуштули ал-Джурджури (1715/28–1793), учеником ал-Хафниси²⁵. Самостоятельное развитие этот орден получил при его преемнике 'Али б. 'Исе (ум. 1837), однако позднее его различные завийя обретают самостоятельность.

Дардирийя — Ахмад б. Мухаммад ал-'Адави ад-Дардир (1127/1715–1201/1786)²⁶, автор прозаического *мавлида*. Таифа называется также *сиба'ийя* по имени его преемника Ахмада ас-Сиба'и ал-'Айяна. Оба похоронены в одной и той же мечети-мавзолее²⁷.

Савийя — Ахмад б. Мухаммад ас-Сави (ум. в Медине в 1241/1825), ученик ад-Дардира и Ахмада б. Идриси²⁸. Функционировала в Хиджазе.

Таййибийя — филиал самманийя в нилотском Судане. Основатель — Ахмад ат-Таййиб б. ал-Башир (ум. 1239/1824), ученик ас-Саммани. Из этого ордена вышел суданский Махди.

Среди других небольших египетских ветвей этого ордена можно выделить *дауфийя*, *масалламийя* и *магазиня*.

Несмотря на то что байракийя выросла на том же вероучении, что и халватийя, она была независимой тарикой, поскольку Хаджжи Байрам ал-Ансари²⁹ возводит свое происхождение к Сафиаддину Ардабили. Среди его духовных преемников были:

Шамсийя: Ак Шамсаддин Мухаммад б. Хамза, халифа Хаджжи Байрама (729/1390–863/1459). Его многолетние поиски духовного наставника привели его в конце концов к Байрам-Вали, наделившему его чудодейственной силой, после чего он прославился умением творить чудеса. Он получил силсила сухраварди от Зайнаддина ал-Хвафи (ум. 836/1435), основателя турецкой ветви сухравардийя — зайнийя. Одним из сыновей Шамсадина был поэт Хамди (Хамдаллах Челеби, 1448–1509), написавший помимо песни на день рождения Пророка (*мавлид*) поэму (*маснави*) «Йусуф-у Зулайха» (весьма распространенный в суфийской поэзии сюжет), завоевавшую большую популярность.

Эшрефийя: 'Абдаллах б. Эшреф б. Мехмед (ум. 874/1470 или 899/1493 в Чин-Изнике).

Знаменитый поэт, известный под именем Эшреф Оглу Руми.

'Ушшакийя: Хасан Хусамаддин 'Ушшаки (ум. 1001/1592 в Стамбуле).

Малакийя-байрамийя: Деде 'Умар Сиккини из Бурсы (ум. 1553 (?)).

Байрамийя-шаттарийя: история этой ветви написана Ла'лизеде 'Абдалбаки (ум. 1159/1746).

Джилвайтия: этот орден создал 'Азиз Махмуд Худаи (950/1543–1038/1628), отсюда нередко его название худаийя. Орден возводил себя к Мухаммаду Джилвати — «Пир Уфтаде» (ум. 988/1580 в Бурсе). Мухаммад Джилвати положил начало двум дочерним орденам — хашимийя (Хашим Баба, ум. 1773) и фанайя (?).

Байрамийя: проникла в Египет благодаря Ибрахиму б. Таймур-хану б. Хамза по прозвищу ал-Каззас (ум. 1026/1617). Он был родом из Боснии, много путешествовал и наконец поселился в Каире, где жил аскетом у святых могил. Он получил тарику от Мухаммада ар-Руми, к которому она перешла от Саййида Джа'фара, а тому — от 'Умара Сиккини (ум. 1553) и Султана Байрама. Между двумя последними именами недостает еще двух передатчиков³⁰.

Наставники, возводившие себя к другим ответвлениям этой тарикы, основали собственные таифа. После смерти Ахмада ал-Бадави (1276) его преемником стал его халифа Салих 'Абдал'ал (ум. 1332). Он был инициатором строительства гробницы-мечети в Танте и поддерживал уже существовавший там до него культ, который быстро впитал в себя обычаи жителей Египта. Возникли новые группы, относившие себя к ответвлениям бадавийя, хотя на самом деле каждая из них была вполне самостоятельной общиной³¹ со своим центром, действовавшей в определенных пунктах и на ограниченной территории.

Такой тарике, как бадавийя, не хватало четких характерных признаков, отличавших, например, шазилийя. Бадавийя не дала выдающихся наставников или писателей, скорее это был народный культ, отправление которого в Танте неизменно вызывало нападки улемов, хотя вплоть до нового времени эти преследования не приводили к серьезным последствиям³². Среди позднейших преемников тарикы бадавийя в Египте самой знаменитой по своей значимости и размаху деятельности оказалась баййумийя³³.

Уроженец деревни Баййум в Нижнем Египте, 'Али б. Хиджази б. Мухаммад (род. 1108/1696–97) поселился в завийе халватийя Сиди Демердаш в Каире, однако примерно в тридцать лет он становится членом халабийя (ответвление бадавийя), главой которой в то время был внук 'Али ал-Халаби (ум. 1044/ 1634–35)³⁴. Он стал знаменитым толкователем,

возглавлявшим шумную *хадру* бадавийа, происходившую по средам в мечети Сидна ал-Хусайн в Каире, и в связи с этим навлек на себя гнев улемов, пытавшихся запретить ему пользоваться мечетью³⁵. Но он умел за себя постоять, и позднее *шайх ал-ислам* предложил ему кафедру в медресе ал-Азхар. 'Али поставил себе целью реформировать орден бадавийа, вернув его к первоизданной, как ему представлялось, чистоте. Однако внесенные им изменения в ритуал³⁶, а также влияние его личности были настолько значительны, что его сторонники считали его основателем нового направления. Впрочем, и сам он пришел к выводу, что можно добиться большего, создав новое, вместо того чтобы пытаться видоизменить старый раздробленный орден. Однако он продолжал носить красную хирку (колпак) бадавийа, остался приверженцем ее силсилы и других ее традиций.

Во время своих частых паломничеств в Мекку он проповедовал свою тарику и завоевал сторонников как среди городских жителей, так и среди бедуинов Хиджаза. После его смерти (1183/1769) орден распространился в Йемене, Хадрамауте, на побережье Персидского залива, в Нижнем Евфрате и в долине Инда. Смерть третьего *шайх ас-саджжада* Мухаммада Нафи' (время Мухаммада 'Али) вызвала раскол в ордене и его ослабление.

В то время как халватийа становилась все более дробной, а руководство во всех ее таифа — наследственным, бекташийа сохраняла сильную централизованную структуру с подчиненными группами в деревнях и географически была ограничена Малой Азией и ее европейскими провинциями. Бекташийа считалась суннитским орденом, но при этом отнюдь не была ортодоксальной, а по своему благоговейному отношению к роду 'Али могла с равным успехом называться шиитской. Фактическое положение бекташийа как суннитского ордена, очевидно, объясняется тем, что после рано возникшего союза турецких суфиев с движениями газиев и ахи, способствовавших победе Османов, первоначальные объединения газиев и после того, как османские власти все больше подпадали под влияние ханафитских ортодоксов, не преследовались, они обрели новые силы и мощную организацию в бекташийа.

Эту организацию связывают с именем полулегендарного тюркского суфия Хаджжи Бекташа из Хорасана, эмигрировавшего в Малую Азию³⁷ после того, как монголы уничтожили государство Сельджукидов и остатки Халифата. Он умер, по всей вероятности, около 738/1337 г., так как Такиаддин ал-Васити (1275–1343) упоминает о «хирке Бекташа» (возводя ее к Ахмаду ал-Йасави, ал-Гидждувани и т. д.), не добавляя после его имени «*ради Аллах 'анху*». Это означает, что около 1320 г. он еще здравствовал и был известен в Ираке³⁸. До XV в., однако, организация бекташийа почти не развивалась, и связи ее с корпусом янычар, учрежденным Мурадом I, завязались лишь к концу XVI в.

Благодаря союзу с янычарами, а также с османскими властями бекташей редко преследовали за их учение или нововведения. Османские власти иногда принимали суровые меры против руководителей ордена, но главным образом из-за участия в бесконечных янычарских бунтах, а не из-за догматов и ритуалов. Однако, как только корпус янычар был упразднен в 1826 г., бекташи разделили его участь. Ортодоксальные улемы начали преследовать их как еретиков³⁹. Часть из них была перебита, их текке были разрушены, а имущество передано членам накшбандийа. Но поскольку бекташи не были военным орденом и уже пустили глубокие корни в народе, они выжили, уйдя в подполье: часть групп вошла в другие конгрегации, и, как только обстоятельства стали более благоприятными, орден снова начал расти.

Еретические и шиитские доктрины, а также ритуал бекташийа не следует приписывать Хаджжи Бекташу, хотя нет оснований полагать, что он был более ортодоксальным, чем другие странствующие проповедники (баба). Его имя в данном случае просто символ ордена. Развившись из практики поклонения святому и системы общин-обителей, орден постепенно превращается в синкретическое объединение, сочетавшее в себе элементы

многих источников — простонародные, еретические, эзотерические, — восходящих к культам Средней и Малой Азии, тюркским и христианско-румийским, вплоть до учения хуруфитов. После казни (796/1394 или 804/1401) Миран-Шахом зачинателя хуруфитского движения Фадлаллаха б. 'Али из Астрабада его халифа рассеялись по многим странам. Один из них, великий тюркский поэт Несими, прибыл из Тебриза в Алеппо, где приобрел много сторонников, однако улемы выдали его мамлюкскому султану Муаййаду, казнившему Несими в 820/1417 г.⁴⁰ Существует предположение, что другой халифа, ал-'Али ал-'А'ла, отправился в Малую Азию (где он был казнен в 822/1419 г.) и там учил каким-то хуруфитским доктринам от имени местного святого Хаджжи Бекташа, похороненного в центральной Малой Азии⁴¹. Но он был только одним из многих, так как пропаганда хуруфитов широко распространялась, несмотря на преследования, особенно усилившиеся при Байазиде II. Сами бекташи не связывали хуруфитские идеи с Бекташем, но тем не менее этот орден, к которому терпимо относились власти, стал прибежищем хуруфитов. Неизвестно, какова была на самом деле роль Ахл-и хакк в период формирования ордена бекташей. Во всяком случае, в XV в., когда бекташья складывалась в мобильную организацию, из новой среды она восприняла и другие учения помимо хуруфитского. Кроме них были и верования христианского происхождения, а также такие, например, источником которых служили культы кизилбашей (красноголовых)⁴² из восточной части Малой Азии и Курдистана. Многие из кизилбашей позднее влились в орден в составе кочевнических и сельских групп (алеви, тахтаджи и т. д.), присягнув на служение Хаджжи Бекташу, духовному посреднику в общественной жизни⁴³. Собственно бекташами считались члены, прошедшие всю процедуру посвящения в группе. Первым главой уже сложившейся организации бекташей, очевидно, был Балим Султан (ум. 922/1516), чей титул Пир Сани («второй святой покровитель») заставляет думать, что он был основателем ордена⁴⁴. Согласно традиции, он был назначен руководителем Пир Эви, материнской текке в Хаджжи Бекташ Кой (около Киршехира) в 907/1501 г. Его соперником, претендовавшим на этот пост, выступил некий «челеби», авторитет которого поддерживали многие сельские группы. Балим Султан объявил себя потомком Хаджжи Бекташа. Впервые о нем упоминают в связи с возвышением в 1526 г. Календероглу, которого поддерживали разные дервиши, а также туркмены⁴⁵. Эта должность стала наследственной (по крайней мере с 1750 г.), тогда как Деде — шейх, ведущий свое происхождение от Балим Султана, был апостолическим главой, избираемым особым советом.

Путаница в происхождении и сложные взаимоотношения группировок подтверждают предположение о том, что различные объединения, которые должны были считаться еретическими и подвергаться преследованиям в суннитском государстве такого типа, каким постепенно становилась Османская империя⁴⁶, использовали возможность укрыться под гостеприимной сенью веротерпимого ордена бекташей. При Балим Султানে впервые вводится система организованного обращения в орден: неопиты живут в текке в окрестностях городов (но не в самих городах); текке отличаются также от сельских групп. Со временем, однако, сложная организация ордена, включающая разнородные компоненты, меняется в направлении единства идей и целей. Унификация основного ритуала и символики ордена, как и обет безбрачия, который давали некоторые дервиши, также приписывается Балим Султану.

Новые веяния коснулись и Северной Африки. Движение мистиков, пережившее расцвет в XII–XIII вв., шло на убыль. Оно находило отклик лишь у религиозной элиты, но уже начиная с середины XIV столетия Путь и здесь утратил свое влияние, и мистик, такой, как Ибн 'Аббад, мог выделиться только из-за духовного бесплодия эпохи. Однако в это же время получает распространение культовая практика, основанная на зикре, хотя она пока ограничена городскими группами и завийа.

Шейху Абу Исхаку аш-Шатиби (ум. 790/1388) был задан вопрос, можно ли признать законной таифу, считающую себя суфийской и самостоятельной, если ее члены по ночам проводят многие часы в доме одного из них. Собрания свои они начинают с восклицаний в унисон, а затем переходят к пению, рукоплесканиям и экстатическим выкрикам, и все это продолжается до утра. На протяжении вечера они вкушают пищу, приготовленную хозяином дома⁴⁷.

Однако требовалось нечто большее, и это «большее» пришло с широким распространением движения *барака*. Возникнув на западе в начале XV в., оно распространилось по всему Магрибу в таких масштабах, что оказалось способным трансформировать самосознание простых людей, причем не только в городских трущобах, но и в сельской местности — на равнинах, в горах и в пустынях. Эти социальные перемены, которые также связывают с сильной волной арабизации (исключение составляло Марокко), изменили отношение берберов к исламу. Влияние шейхов было настолько сильным, что целые племена стали считать себя их потомками. Отныне все святые люди именуют себя *шарифами*, а барака становится не просто божественным даром, но и некоей ценностью, которую можно передавать потомкам и наследовать. Так, например, широкая популярность Абу Мадйана объясняется не суфийской традицией, а почитанием его гробницы, насаждаемым султанами Маринидами. Могилы первых шейхов обрастают множеством разных построек, подобно могиле Абу Мухаммада Салиха, погребенного в рибате Асфи (Сафи) на Атлантическом побережье Магриба.

Более, чем кто-либо другой, с этим новым направлением, столь изменившим жизнь мусульман в Магрибе, связан Абу 'Абдаллах Мухаммад б. Сулайман ал-Джазули, автор знаменитых «Доказательств добрых деяний» («*Далаил ал-хайрат*»). Будучи посвящен в орден шазилийа в Тите (Южное Марокко) Абу 'Абдаллахом Мухаммадом б. Амгаром ас-Сагиром, ал-Джазули объявил о своем божественном даре творить чудеса и был признан *вали*. Он считал последователями своего Пути всех желающих идти по нему, без предварительной фазы ученичества. От такого легкого обретения чудотворной силы теми, кто был особо отмечен Богом, суфийский Путь постепенно начал терять свой авторитет. Но популярность ал-Джазули была столь велика, что правитель рибата Асфи, который он сделал своим центром, изгнал его, и шейх умер (или, по другим источникам, был отравлен) в 869/1465 или 875/1470 г.

Ал-Джазули не создал ни особой тарики (он принадлежал к последователям шазилийа), ни отдельной таифы, однако он положил начало другому, гораздо более универсальному институту — религиозной школе с новыми целями и новым направлением, в основе которой лежала идея о необходимости сосредоточить мысль на личности Пророка и возможности обретения чудодейственной силы путем чтения «Далаил ал-хайрат». Тем не менее с его именем связывают множество таифа, основанных его учениками и учениками его учеников, а его влияние распространялось так быстро, что многие прежние ордены (в действительности же центры-завийа) пришли в упадок или вовсе исчезли⁴⁸. Последующее возрождение ислама черпает силы уже из других источников. Это была реакция как на оккупацию португальцами прибрежных территорий (между 1415 и 1514 гг.), так и на давление *махзена* (правительство Марокко), энергию которого давно следовало бы направить на сдерживание новых таифа за счет союза с великими шейхами и маневрирования между ними⁴⁹. В то же время это показывает, как сильно зависела светская власть от новых религиозных движений⁵⁰. В Магрибе ни одна сфера жизни не избежала их влияния, хотя слишком часто это шло за счет ослабления духовной стороны этих движений. Идея святости утратила свою первоначальную чистоту и превратилась в механический придаток. В целом можно сказать, что если на востоке мусульманского мира суфизм сохранил свой индивидуалистический характер, то на западе он обрел популярность, только сделавшись коллективным культом.

Магриб стал территорией особой тарики, и ордены, развившиеся из ветвей ал-Джазули⁵¹, не перешагнули ее пределы. В самом Магрибе эти ордены, как и ордены другого параллельного направления, и по сей день представляют живую историю религиозных движений. Одним из крупных ответвлений была 'йсавийа. Ее основатель Мухаммад б. 'Иса (1465–1524) получил полномочия от Ахмада ал-Хариси (ум. между 1495 и 1504), ученика ал-Джазули, от которого он унаследовал завийу в Микнаса аз-Зайтуне. Он воспринял экстатический ритуал, при котором дервиши становятся нечувствительными к мечу и огню. Этот ритуал он заимствовал у рифа'ийа или же у одного из ее ответвлений. Не исключено, что он познакомился с ним во время паломничества или же узнал о нем от своего спутника сирийца Бегхана ал-Махджуба ал-Халаби, похороненного с ним в одной могиле⁵². Начиная с его преемника руководство передается по наследству в семье основателя, но центр ордена переместился в Узеру в районе Медеа, где к внуку основателя восходит завийа, которая остается главной и сегодня.

Наглядную картину того, как религиозная революция возродила старые традиции бараки, можно проследить на примере ответвления хансалийа. Она была основана в XIII в. Абу Са'идом ал-Хансали, учеником Абу Мухаммада Салиха (ум. 1234), святого покровителя Сафи, и возродилась в виде особой таифы благодаря Абу Айману Са'иду б. Йусуфу ал-Хансали. Он служил многим шейхам, но его истинным вдохновителем стал египтянин, шазилитский шейх 'Иса ал-Джунайди ад-Димйати, который дал ему стихотворение о девяноста девяти именах Бога под названием «ад-Димйатийа», сочиненное Абу 'Абдаллахом Шамсадином Ахмадом б. Мухаммадом ад-Дирути ад-Димйати (ум. 921/1515)⁵³. Это стихотворение стало вирдом хансалийа. Однажды, когда он молился у могилы Абу-л-'Аббаса ал-Мурси в Александрии, он услышал зов, определивший его апостольское призвание. Однако разрешение (*иджаза*) распространять шазилитскую тарику и посвящать в нее он получил от 'Али б. 'Абдаррахмана ат-Таземути, *муккадама* явно джазулитской традиции. Он учредил завийу в Айт Метриффе и умер там в 1114/1702 г.⁵⁴ При его сыне и преемнике Абу Имране Йусуфе орден широко распространился среди берберов Атласских гор, но, после того как Йусуф был убит Мулай Исма'илом в 1727 г., он быстро захирел.

Возможно, что влияние ал-Джазули на реформистское движение сильно преувеличено, так как помимо хансалийа много независимых орденов вышли из старых марабутских родов. Именно в это время возникает культ гробниц ранних суфиев, таких, как 'Абдассалам б. Машиш, превратившийся в орден одной завийи. Но все же наиболее важные суфийские традиции ведут начало от Абу-л-'Аббаса ал-Мурси и египетского ордена вафаййа⁵⁵. Главные ордены следующие:

Вафаййа. Основатель — Мухаммад б. Мухаммад б. Ахмад Вафа (ум. 1359), ведет преемственность от Ибн 'Атааллаха ал-Искандари (ум. 709/1309). Этот орден показывает непрерывность египетско-сирийской традиции, более старой, чем магрибинская, и четко отличающейся от последней⁵⁶.

'Арусийа. Основана около 1450–1460 гг. Абу-л-'Аббасом Ахмадом б. 'Арусом (ум. в Тунисе в 1463), относившего себя к кадиритской цепи. Ливийская ветвь (*саламийа*) основана около 1795 г. Абу-с-Саламом б. Салимом ал-Асмаром ал-Фитури из Злитена.

Заррукийа. Марокканский орден, основанный Абу-л-'Аббасом Ахмадом б. 'Иса ал-Бурнуси, известным как аз-Заррук. Он родился в Марокко в 845/1441 г., умер в Мезрате в Триполитании в 899/1494 г. (или между 921/1515 и 930/1524 гг.)⁵⁷. Некоторое время он учился в завийи Абу-л-'Аббаса Ахмада б. ал-'Укбы ал-Хадрами на Ниле. Среди многих его учителей был Ахмад б. 'Арус⁵⁸.

Рашидийа или *йусуфийа*. Основана Ахмадом б. Йусуфом ал-Милйани ар-Рашиди (ум. 931/1524–25), учеником Ахмада аз-Заррука. Могила его находится в Милйане. Среди многочисленных ответвлений можно упомянуть следующие:

- а) *Газийя*. Абу-л-Хасан б. Касим ал-Гази (обычно известный под именем Гази Бел Гасим). Умер в 1526 г. Ученик Ахмада ар-Рашиди.
- б) *Сухайлийя*. Мухаммад б. 'Абдаррахман ас-Сухайли родом из Йанбу на Красном море, также ученик Ахмада ар-Рашиди. Среди его учеников, основавших ордены, были:
 - (1) 'Абдалкадир б. Мухаммад (ум. 1023/1614), основатель *шайхийя*, или Авлад Сиди Шейх из Орании. Около 1780 г. орден распался на две группы — *шерага* и *гераба*.
 - (2) Ахмад б. Муса ал-Карзази (ум. 1061/1607), основатель *карзазийя*.
- в) *Насирийя*. Основатель — Мухаммад б. Насир ад-Дари (ум. 1085/1674), центр в Тамгуте в Вади Дар'а. Отсюда идет зийанийя Мухаммада б. 'Абаррахмана б. Аби Зийана (Мулай Бу-Зийан, ум. 1145/1733), он основал завийю Кеназа.

Как только новые учения пустили корни в Магрибе, их влияние испытали на себе берберы, населяющие Мавританию и Судан — зону Сахилия. 'Умар аш-Шайх (ум. 1533) из арабского племени Кунта, который считается у берберов их первым проповедником, сам, однако, был приверженцем учения кадири⁵⁹, а не традиции шазили-джазули, что свидетельствует о почти безраздельном господстве ордена кадирийя в Западной Африке вплоть до XIX в., т. е. до появления там ордена тиджайийя.

Для этого этапа характерно полное слияние культа святых с орденами. Таифа существует как передача эманации святости — бараки ее основателя; мистическая традиция отодвигается на второй план. И хотя Мухаммад б. 'Иса, например, принадлежит к линии шазили-джазули, но присущий ему божественный дар и способность передать его потомству есть его личное качество. Но все же это отнюдь не только культ святого, так как сохраняются связи с суфизмом, который по-прежнему играет значительную роль в обучении и во всех ритуалах, как индивидуальных, так и общих, в том числе в *ахзабе* и *азкаре* во время ритуальных собраний *хадра*. Еще одна особенность этого этапа — возможность ввести в ислам лежащие за его пределами атрибуты религии простонародья — веру в бараку, материализованную в виде обычая прикосновения к святому, амулеты, заговоры и другие «механические» средства защиты.

В Магрибе новые веяния совпадают с развитием характерного для этого времени «марабутизма», явления более широкого, чем распространение таифа. Шарифизм обрел свою специфическую форму⁶⁰ после открытия в 1437 г. гробницы Мулай Идриса II в Фесе в царствование последнего Маринида, 'Абдалхакка б. 'Али Са'ида (ум. 1465), и в конце концов привел к власти династию Са'диев. Отныне в этом районе никто не мог рассчитывать ни на какой пост, если он не был признан потомком Пророка. Династия тарифов Бану Са'д, основанная Мухаммадом аш-Шайхом ал-Махди (ум. 1557), выступившим с претензией на престол еще в 1524 г., добилась успеха с помощью религиозных лидеров.

Возрождение в Магрибе не оказало сколько-нибудь существенного влияния на Египет и арабские страны, где все сильнее становилось стремление подчинить суфизм ортодоксальному вероучению, по крайней мере в получивших официальное признание орденах, действовавших под надзором и с одобрения правительства. Существенно было то, что тиски, в которые удалось зажать духовное развитие, все же сделали свое дело и задавили умозрительный, теоретический суфизм. Поэтому от суфийских сочинений этого периода нельзя ожидать истинных откровений. Однако официальные гонения не затрагивали деятельности орденов среди простого народа, особенно культа святых. Не было, естественно, единообразия: с одной стороны, известны такие люди, как Шахин, отшельник из Джабал ал-Мукаттама, а с другой — аш-Ша'рани⁶¹, не говоря уже о существовании крайних форм зикра и празднеств мавлида.

Орден шазилийя возник в Александрии, но не пустил глубоких корней в Сирии вплоть до начала XVI в. Укрепление его связывают с суфием из Марокко по имени 'Али б. Маймун б. Аби Бакр (854/1450–917/1511)⁶². После многих жизненных перипетий, после участия в войне против Португалии он обратился к суфизму и стал членом ордена мадйани в Тунисе. В 901/1495 г. он отправился на восток — в Каир, Мекку, Сирию, Брусу, затем вернулся в Хамат и, наконец, переселился в Дамаск. Будучи приверженцем маламатийя, он отказался от уединения (халва), не носил хирку и не жаловал ее другим.

Своим сторонникам он запрещал участвовать в общественной жизни и тем более искать покровительства сильных мира сего. Он не получил признания в сирийском регионе до своего возвращения из Рума (т. е. Брусы) в Хамат в 911/1505 г. В Дамаске же его слава как наставника и реформатора привлекла на его сторону огромное число людей. Однажды в Салахийе (ханака в Дамаске) он почувствовал «сжатие»⁶³, продолжавшееся до тех пор, пока он не покинул помещение и не стал расспрашивать о местностях, лежащих в глубине долин и на вершинах гор, т. е. до тех пор, пока он, согласно предположению Мухаммада б. 'Аррака, не отправился в Мадждал-Ма'уш (Ливан)⁶⁴, где и умер несколько месяцев спустя.

Мухаммад б. 'Аррак⁶⁵, спутник 'Али в период его злключения, много сделал для распространения мад'анийа в Сирии, где реформы внесли свежую струю в чахнувший суфизм. Ибн 'Аррак прежде был довольно богатым черкесским чиновником, но под влиянием 'Али б. Маймуна отказался от мирского благополучия, чтобы вступить на суфийский Путь. После смерти учителя он основал орден, получивший известность как хаватирийа или 'арракийа⁶⁶.

В Средней Азии два столетия, отделяющие монгольское завоевание от установления власти Сефевидов в Иране, были периодом брожения, критическим для будущего ислама в этом регионе. Монгольское завоевание немедленно повлекло за собой утрату исламом положения государственной религии на всей покоренной территории. Ислам должен был теперь доказать свое право на существование и приспособиться к немусульманским правителям — шаманистам, буддистам или тайным христианам. Этот период таил в себе большие потенциальные возможности, но окончился он все же торжеством ислама, который сохранился в качестве господствующей религии всего региона. Роль суфизма здесь была очень значительной, но не в качестве Пути мистического познания, а благодаря святым, наделенным сверхъестественной силой, проявлявшейся даже после их смерти, исходившей от гробниц, многие из которых были воздвигнуты монгольскими правителями. Примечательно, что два первых монгольских правителя, принявших ислам, — Берке в Золотой Орде и Газан в Тебризе — предпочли найти суфийского, а не суннитского 'алима, перед которым они могли бы публично заявить о своей приверженности исламу. Берке (правил 1257–1267), золотоордынский хан, специально отправился в Бухару, чтобы принять ислам от суфиев ордена кубрави — Сайфадина Са'ида ал-Бахарзи (ум. 658/1260)⁶⁷, а Газан-хан, сын Аргуна, велел доставить шиитского суфия Садрадина Ибрахима из его ханак в Бахрабаде⁶⁸ (Хорасан) на пастбище в горах Эльбруса, с тем чтобы тот присутствовал как официальное лицо на церемонии 694/1295 г., во время которой хан должен был заявить не столько перед мусульманским, сколько перед монгольским миром о своем признании ислама в качестве западномонгольского культа⁶⁹, символа независимости Газан-хана от конфедерации пекинского Гур-хана.

Средняя Азия, таким образом, была страной миссионеров, и странствующие дервиши здесь пользовались огромным влиянием⁷⁰. В то же время религиозные чувства мусульман повсюду превратили гробницы в места поклонения. Они охранялись дервишами и служили местопребыванием шейха и группы его приверженцев. Ибн Баттута оставил ценное свидетельство о широком распространении таких центров: благодаря их щедрому гостеприимству они были пристанищем для путешественников. В Бистаме, например, Ибн Баттута жил в ханаке при гробнице Абу Йазид ал-Бистами, и там же он посетил могилу Абу-л Хасана ал-Харакани⁷¹. Многие гробницы, при которых находились ханака, не принадлежали суфиям, поскольку обладание баракой не имело отношения к суфизму. Ибн Баттута пишет:

«Близ Самарканда находится купол над гробницей Кусамы б. ал-'Аббаса б. 'Абдалмутагиба, павшего мучеником при завоевании этого города. Жители Самарканда посещают эту могилу по ночам в понедельник и пятницу. Татары поступают точно так же и делают обильные приношения — крупный скот и овец, а также деньги, предназначая их на содержание путников и живущих в ханаке и при святой могиле»⁷².

Среди других несуннитских могил, которые посетил Ибн Баттута, была гробница 'Али ар-Риза (ум. 818 около г. Туса), находящаяся внутри ханаки⁷³, и гробница 'Акаша б. Михсана ал-Асади, сподвижника Пророка, расположенная в окрестностях Балха⁷⁴, где местный шейх показал Ибн Баттуте множество балхских могил, в том числе гробницу пророка Иезекиля, а также дом суфия Ибрахима б. Адхама, использовавшийся как склад для зерна. Рассказ Ибн Баттуты показывает, что кочевые тюрки и монголы разделили веру мусульман в бараку святых.

Движение ислама принимало разные формы внутри двух направлений — суннитского и шиитского. Государства Ильханидов официально считались суннитскими, но идеи шиизма и верность им, согласно историческим источникам, были живы — на это указывает сравнительно легкая победа движения Сефевидов.

В суннитской традиции значительную роль играл орден накшбандийа. Как уже было сказано⁷⁵, Бахааддин ан-Накшбанди, который создал силсилат ал-хваджаган и дал ей имя, просто продолжил одно из самых укоренившихся суфийских учений. Несмотря на свой ярко выраженный иранский и городской характер, это учение было воспринято многими племенами татар как своего рода религиозная связка, объединяющая племя, и внесло свою долю в их победы после смерти Шахруха (850/1447). В XV в. быстрое продвижение этого ордена из Средней Азии на запад — в Анатолию и на юг — к Индийскому субконтиненту привело к его делению на три основные ветви:

Мы включили Джами в это древо не по причине какой-то особой роли его в силсила, но для того, чтобы подчеркнуть влияние, которое он оказал на персидский, тюркский и индийский суфизм, а также для того, чтобы отметить значение его сборника биографий суфиев — «Нафахат ал-унс», законченного им в 881/1476 г. Известно, что Джами, не будучи шейхом с правом посвящать в орден, изложил тарикат накшбанди Мир 'Али Ширу Навои (1441–1501), когда этот доверенный сановник тимуридского султана Абу-л-Гази Хусайна встал на путь духовного очищения в 881/1476 г. 'Али Шир прославился как покровитель искусств и выдающийся поэт и прозаик, причем он был первым поэтом, писавшим на чагатайском языке. Он основал и содержал ханаку ихласийа в Герате (как это сделал уже Шахрух), а также 90 рибатов (здесь термин этот означает «постоялый двор»)⁷⁸.

Самой влиятельной фигурой после Бахааддина был Хваджа Ахрар, широко известный под именем «Хазрат-и ишан», от которого берут начало все три региональные ветви ордена — среднеазиатская, западнотурецкая и индийская. Члены ордена были основными распространителями ислама среди узбеков, у которых Хваджа Ахрар пользовался огромным духовным авторитетом и благодаря этому даже играл важную политическую роль⁷⁹.

Правители независимых государств, наследовавших монголам (за исключением Ирана), покровительствовали этому великому суннитскому ордену, окружали почетом его шейхов при жизни, возводили над их могилами мавзолеи и строили ханака-приюты для дервишей. Со временем орден слабел, но тем не менее оставался основным в этом районе, с большими центрами в Самарканде, Мерве, Хиве, Ташкенте, Герате, а также в Бухаре. Кроме того, существовали довольно значительные группы в Китайском Туркестане, Коканде, Афганистане, Иране, Белуджистане и Индии.

Орден впервые проник в Индию во времена Бабура (ум. 1530), но истинным его распространителем здесь был Мухаммад Баки биллах Биранг (1563–1603), который в конце концов поселился в Дели. Он возводил своих духовных наставников к ал-Ахрару через Мухаммада аз-Захида, некоего Дарвиш Мухаммада, и далее к Ахмаду ал-Амканджи, отправившему его в Индию.

Другим проповедником был живший в Лахоре Хванд Махмуд (ум. 1052/1642), чей сын расширил число его последователей. Среди учений, которым дал начало Баки биллах, было два на первый взгляд совершенно разных. Одно распространилось через сына Баки

— Хусамаддина Ахмада (1574–1633), приверженца пантеистического течения, а другое было фанатичным суннитским движением, вдохновителем которого стал ученик Баки — Ахмад Фаруки Сирхинди (1563–1624), по прозвищу Муджаддид-и алф-и сани («реформатор второго тысячелетия»), который где только мог нападал на связи суфизма с антиномическим мистицизмом и ратовал за учение шухудийа, берущее начало от ас-Симнани. Его отрицательная реакция на попытки Акбара установить религиозный синкретизм навлекла на него немилость императора, однако его реформистские взгляды завоевали поддержку последующих монгольских императоров, правителей Индии.

В империи Османов силсила накшбанди играла значительную роль только в Сирии и Анатолии. Она попала в Сирию в XVII в., но распространение получила лишь благодаря деятельности Мурада б. 'Али ал-Бухари⁸⁰. Подлинным местом его рождения (1640) был Самарканд, откуда он уехал в Индию, где был посвящен в орден Мухаммадом Ма'сумом, сыном Ахмада Сирхинди. В конце концов он сделал своей резиденцией Дамаск, но продолжал много путешествовать по арабским странам и Анатолии, обучая и посвящая в халифа всех желающих. Умер он в Стамбуле в 1132/1720 г. От Мурада ведет начало ряд более мелких ветвей, в частности 'Абдалгани ан-Набулуси (1641–1731), один из немногих оригинальных суфиев того времени, арабов по происхождению; принадлежал он к ордену накшбандийа. В Египет этот орден был занесен Ахмадом ал-Бана б. Мухаммадом ад-Димйати (ум. 1127/1715), после посвящения получившим в Йемене звание халифы от Ахмада б. 'Уджайла и 'Абдалбаки ал-Мизджаджи⁸¹.

В Турции орден накшбандийа пользовался влиянием в городах. В 1880-х годах в Стамбуле было 52 текке. Эвлийа Челеби писал: «Сведущие люди знают, что великие шейхи принадлежат к двум главным орденам — халвати и накшбанди»⁸². Западная ветвь, подобно восточной, делилась на множество отдельных и часто изолированных групп, каждая из которых различалась по названию соответствующей таифы⁸³.

Хамаданийа была единственной тарикой силсила кубрави, получившей широкую известность.

Али ал-Хамадани руководил массовым переселением своих сторонников в Кашмир, где они создали целый ряд ответвлений, самое известное из которых — ашрафийа — было основано Ашрафом Джахангиром Симнани (ум. 1405), поселившимся в Кичхаучхе (Уд). Орден продолжал свое существование и в иранской среде и к концу XV в. объявился в Сирии. Некий Шарафаддин Йунус б. Идрис ал-Халаби (ум. 923/1517), по свидетельству источников, был введен в орден 'Убайдаллахом ат-Тустари ал'-Хамадани. «Он приобрел много сторонников, повторявших подлинный *аврад* в медресе ар-Равахийа в Алеппо. Затем он переселился в Дамаск и обосновался в Дар ал-хадис, около крепости», — писал о нем Ибн ал-'Имад⁸⁴.

Бывали там и другие приезжие. 'Абдаллатиф б. 'Абдалмумин ал-Хурасани ал-Джами во время своего паломничества ненадолго остановился с большой группой сопровождавших его муридов в Стамбуле. Здесь он произнес восхваление султану Сулайману, ознакомил его с ритуалом отправления зикра ордена (*талкин*) и потом отправился в Алеппо, где учил людей *ал-аврад ал-фатхийа*⁸⁵. Закончив паломничество (хаджж), он вернулся к себе на родину и умер в Бухаре в 956/1549 г. (или в 963/1555–56 г.)⁸⁶.

В Индии для этого периода характерна тенденция к усилению местных орденов ветвей сухраварди и чишти и уменьшению влияния орденов накшбанди, кадири и шаттари — деятельность каждого из них проявлялась в сотнях мелких локальных групп, концентрировавшихся вокруг живого или мертвого святого. Успехи орденов основывались на мистических культах святых-посредников и на их приспособлении к глубоко укоренившимся религиозным чувствам индийцев. Тарикаты сухраварди и чишти оказались более счастливыми — их возглавляли блестящие наставники, в то время как кадирийа не выдвинула ни ярких руководителей, ни притягательной суфийской доктрины.

Мухаммад Гавс, провозгласивший себя десятым преемником 'Абдалкадира, первым сумел внедрить свой орден в Индии. Уроженец Алеппо, он поселился (1482) в Учче (Синд), признанной цитадели сухраварди, и добился покровительства делийского султана Сикандара Лоди. После его смерти в 1517 г. ему наследовал его сын 'Абдалкадир (ум. 1533). Багдадский центр этого ордена благодаря своей ортодоксальности снискал расположение Османской династии⁸⁷. Другие члены семьи 'Абдалкадира также переехали в Индию, и поскольку они нашли обстановку в Индии благоприятной, то вслед за ними двинулась и часть ордена, образовавшего в Индии независимые ветви. В XVII в. орден возродился, в его доктрине (бывшей до тех пор захири — немистической) и практике произошли разительные перемены.

Орден постепенно разрастался под руководством нескольких руководителей, среди которых были Шах Абу-л-Ма'али (ум. 1615), Мийан Мир (ум. 1635) и Мулла Шах Бадахши (ум. 1661). Последние два были учителями Дара-Шикуха в ранний и более ортодоксальный период его деятельности⁸⁸. Шейхи индийского ордена кадири теперь стали шире и глубже приспособлять его к индуистской философии и обрядам.

Появление региональных орденов в такой многообразной стране, как Индия, было вполне естественно⁸⁹. Самым значительным из них был орден шаттарийа. Происхождение его неясно. Считается, что он придерживается традиции тайфури, но основание его приписывается потомку Шихабалдина ас-Сухраварди по имени 'Абдаллах аш-Шаттар. Его пир Мухаммад 'Ариф (неизвестно, кем он был) послал его в Индию. 'Абдаллах аш-Шаттар жил в Джаунпуре, столице Ибрахим-шаха Шарки (1402–1440), но затем какие-то обстоятельства вынудили его отправиться в Манду, столицу небольшого мусульманского государства Мальва (Мултан), где он и умер в 1428–29 г. Учение его распространяли его ученики, самым ревностным из них был бенгалец Мухаммад 'Ала, известный под именем Казан Шаттари.

Однако расцветом своим орден обязан Шах-Мухаммаду Гавсу из Гвалиора (ум. 1562–1563)⁹⁰, четвертому в линии преемников от основателя. Его не следует путать с Мухаммадом Гавсом из Учча (ум. 1517), распространявшим влияние кадирийа в Индии. Необходимо упомянуть его преемника Шах-Ваджихаддина (ум. 1018/1609), поскольку он был автором многих книг, основал медресе, которое долго просуществовало, и почитался в Гуджарате как великий святой. Так как шаттарийа не признает своей преемственности от какого-либо ордена (хотя ее сила смыкается с сухравардийа), ее следовало бы считать самостоятельной тарикой с характерными особенностями в догматах и ритуале⁹¹. Она была известна как 'ишкийа в Иране и Средней Азии и как бистамийа в Османской Турции. Оба эти названия происходят от имени ее проповедника Абу Йазида ал-'Ишки⁹².

Ни один орден в Индии не мог избежать влияния окружающей религиозной среды. Многие ветви стали явно синкретическими, вобрав в себя различные пантеистические учения и противоречивые течения. Немало было заимствовано из практики йогов, в том числе суровая аскетическая дисциплина, безбрачие, вегетарианство. Появилось несметное число странствующих дервишей типа каландаров. Усваивались и местные обычаи: так, в XIII в. члены братства чишти, приветствуя своих наставников, простирались перед ними ниц, прижимаясь лбом к земле⁹³.

Шиитские ордены. Эти ордены были тесно связаны с ростом движения шиитов в областях Ирана. Это видно из того, что шиитские лидеры считают себя преемниками суфийского учения, представленного доктриной кубравийа⁹⁴. Даже такой явно суннитский орден, как накшбандийа, сделал немало уступок культуре 'Али, не став, однако, ни в коей мере имамитско-шиитским. Конечно, большинство орденов прослеживают свое происхождение от 'Али и отводят ему особую роль посредника, через которого якобы передавалось их эзотерическое учение, но при этом остаются суннитскими.

Представление о непрерывности алидской суфийской цепи поддерживалось довольно долго, очевидно со времени запрещения открытого исповедания исмаилитского шиизма в

Египте (1171), Сирии (Масйаф, 1260), победы Байбарса (1272) и падения Аламута (1256), когда многие шииты обрели убежище в суфийских орденах. Одна из самых ранних сохранившихся цепей⁹⁵, свидетельствующая о двойной преемственности Пути познания от 'Али — наследственной и по инициации — это силсила Садраддина Мухаммада б. Хамуи (ум. 617/1220), выходца из персидской семьи, в которой самым выдающимся суфием был шиит Са'даддин б. Хамуя.

Шиизм в суфийском одеянии стал мощным подводным течением внутри орденов кубравийа, халватийа, бекташийа и байрамийа. В Османской империи он так и не вышел из подполья, но в Персии существовали различные шиитские движения суфиев. Правда, после образования шиитских государств суфийским орденам и их шейхам пришлось действительно туго. Неудивительно, что суннитские ордены отвергались шиитскими *муджтахидами* — ведь суфии предпочитали имаму *муришида-кутба*, но при этом страдали также и суфии-шииты. Шиитское учение в период Сефевидов переживало возрождение, выразителями которого были, например, суфии Мир Мухаммад Бакир Дамад (ум. 1631), кади Са'ид Кумми (ум. 1691) и Мулла Садра Ширази (ум. 1640).

С исторической точки зрения самым примечательным шиитско-суфийским движением была сафавийа, первоначально суннитский орден. Его основатель Сафиаддин (647/1249–735/1334)⁹⁶, объявивший себя потомком седьмого имама Мусы Казима, родился в Ардебиле (Восточный Азербайджан). Он долго не мог найти себе наставника, но в конце концов встретил шейха Захида⁹⁷, с которым провел 25 лет и после смерти которого (694/1294) стал его преемником. От Сафиаддина главенство в ордене переходило по наследству: (2) Садраддин (ум. 1396); (3) Хваджа 'Али (ум. 1429); (3) Ибрахим Шах (ум. 1447–48); (5) Джунайд (убит в сражении, 1460); (6) Хайдар (также погиб в сражении, 1488) и (7) шах Исма'ил (ум. 1524), основатель династии Сефевидов.

Остается неясным, когда этот орден стал шиитским. Хваджа 'Али тяготел к шиизму, а шейх Джунайд, с которого началась военная деятельность ордена, после того как он вместе с 10 000 суфийских воинов (*гузат-и суфийа*), «которые считали, что пожертвовать жизнью, защищая путь своего священного наставника, это ничтожнейшая из степеней посвящения»⁹⁸, бежал к Узун Хасану, главе династии «Белых баранов», посетил гробницу Садраддина ал-Конави⁹⁹, и хранитель последней шейх 'Абдаллатиф обвинил его в ереси. Шейх Хайдар под влиянием снизошедшего на него божественного откровения убедил своих сторонников носить алую шапку с обернутой вокруг нее чалмой в двенадцать складок¹⁰⁰, символизирующую двенадцать имамов, из-за которой их стали называть турецким термином кизилбаш («красноголовые»). Боевой клич шаха Исма'ила был: «Аллах! Аллах! Ва 'Али валийу-л-лах!»¹⁰¹, и именно он сделал шиитское верование о двенадцати имамах государственной религией, в сущности единственной религией, к которой терпимо относились в его владениях. Сефевиды в конце концов привлекли на свою сторону ряд групп, среди которых были потомки Нурбахша и Муша'ша'.

Сафавийа как сильный тюркский орден оказала значительное религиозное и политическое влияние на Анатолию. Несколько турецких орденов халватийа (байрамийа и джилватийа), считавших себя суннитскими, были связаны с той же традицией. В качестве примера их политического влияния можно указать на Мустафу Бюрклюджа, возвышение которого началось в 1416 г. при поддержке шейха Бадраддина, сына кади из Симава¹⁰². Шах Исма'ил в период продвижения к власти находил сильную поддержку в районах, испытавших воздействие орденов, особенно у жителей Санджак Теке и побережья Адалийского залива, тахтаджийское население которого считало себя потомками иммигрировавших иранских кизилбашей¹⁰³. Османский султан Баязид II с трудом подавил восстание Бабашах-кули, поднятое в поддержку шаха Исма'ила. Суфийская организация, опираясь на которую династия Сефевидов пришла к власти, продолжала существовать в качестве слуги государства с *халифат ал-хулафа* во главе¹⁰⁴, однако она

неотвратимо клонилась к упадку, пока суфии со временем не стали мишенью злобных атак и преследований со стороны шиитских *муджахидов*.

Орден ни'матуллахи был основан Нураддином Мухаммадом Ни'матуллахом б. 'Абдаллахом, который заявлял, что он ведет свое происхождение от пятого шиитского имама, Мухаммада Бакира. Он родился в Алеппо в 730/1330 г. в семье иранского происхождения, в возрасте 24 лет отправился в Мекку и стал там учеником, а затем халифой 'Абдаллаха ал-Йафи'и (1298–1367), возводившего свою мистическую родословную к Абу Мадйану (египетская ветвь). После смерти 'Абдаллаха он отправился в Среднюю Азию, перебираясь из одной ханаки в другую в Самарканде, Герате, Йезде. Изгнанный из Средней Азии Тимуром, он в конце концов поселился в Махане около Кирмана и прожил там до самой смерти, постигшей его в преклонном возрасте в 834/1431 г.¹⁰⁵.

Ни'матуллах был плодовитым сочинителем суфийских эфемер, прозаических и поэтических. Он пользовался расположением правителей, и это его пристрастие к сильным мира сего унаследовали его преемники. В. Иванов пишет, что эта тарика «всегда отличалась большой разборчивостью при приеме новых членов, занимая положение “аристократической” организации. Позднее принадлежность к этой ветви стала модой в высших слоях феодального общества... Еще несколько десятилетий назад почти все сословия низших правительственных чиновников, мелкие торговцы и другой служилый люд в Персии принадлежали к ордену “Мулла-Султани”, или “Гунабади”, ответвлению ни'матуллахийя (со штаб-квартирами в Байдухте и Гунабаде), оставаясь в глазах людей ортодоксальными шиитами»¹⁰⁶.

Махан остался центром ордена, который дал новые ветви помимо Гунабади¹⁰⁷ — зу-рийасатайн и сафи'али-шахи. Еще при жизни основателя орден проник в Индию, где бахманидский правитель Декана Ахмад Шах Вали (ум. 1436) поощрял его деятельность в своих владениях. После временных преследований в Иране орден снова обрел прочную почву при появлении династии Каджаров в 1779 г., и в настоящее время это самый активно действующий орден на территории Ирана.

К шиитским орденам относится нурбахшийя¹⁰⁸. Учение Нурбахша по сути своей было шиитским, хотя сам Нурбахш считал, что имамат — это божественное избрание и не может передаваться по наследству, из-за чего ему пришлось пережить немало трудностей и опасностей. Чтобы избежать преследований, члены этого ордена в Кашмире выдавали себя за суннитов и, несомненно, прибегали также к *такийя* (маскировка из предосторожности)¹⁰⁹.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Трудность анализа истории орденов состоит в том, что четкое и стройное изложение чрезвычайно осложняется стихийностью самого процесса развития и формирования религиозных движений. В результате может создаться впечатление точности, которая на самом деле отсутствует. Поэтому следует учитывать, что, делая попытку проследить трехступенчатое развитие орденов, я даю лишь обобщенное описание направлений и что на последней стадии все три направления продолжали существовать одновременно. Я уже ранее определил эти стадии (с точки зрения их влияния на личность) как подчинение Богу (*ханака*), подчинение правилам (*тарика*) и подчинение человеку (*тауфа*), но такое деление лишь упрощает путь исследования первоначальной цели суфизма. Только признав, что любая схема предполагает дифференциацию более жесткую и ригористичную, чем это было в действительности, можно дать общую характеристику этих этапов развития.

Первая стадия (ханака). Золотой век мистицизма. Наставник и кружок его учеников, нередко странствующих. Минимум правил, регламентирующих жизнь общины. В X в. это привело к созданию недифференцированных, неспециализированных лож и обителей. Наставничество под руководством учителя становится общепринятым. По взглядам,

воззрениям и форме выражения это движение избранных. Индивидуальные и коллективные методы созерцания, а также упражнения с целью вызвать экстатическое состояние.

Вторая стадия (тарика). XIII в. Правление Сельджукидов. Период становления — 1100–1400 гг. Выработка доктрины, правил и методов. Дальнейшее развитие школ преемственного обучения мистицизму: силсила-тарика, ведущая начало от святого. Городское движение. Приспособление и подчинение мистического духа в рамках организованного суфизма традиционным и ортодоксальным нормам. Развитие новых коллективных способов достижения экстаза.

Третья стадия (таифа). XV в. Время основания Османской империи. Передача системы зависимых отношений наряду с доктриной и уставом. Суфизм становится народным движением. Новые организации образуют тарика, от которых ответвляются бесчисленные «корпорации» или «ордены», тесно переплетающиеся с культом святых.

Организация того, что по своей сути не поддается организации, а именно мистической жизни индивида, развивается из естественной потребности наставничества и связи с близкими по духу учениками. Однако эта организация несла в себе семена упадка. Ритуалы орденов сковывали индивидуальную творческую свободу мистика, склоняя его к конформизму, приспособлявая к коллективной практике. Наставничество шейхов раннего периода не требовало принесения в жертву духовной свободы верующего, в то время как на поздней стадии подчинение деспотической воле шейха превращало его в духовного раба, но раба не Бога, а человека, пусть даже Божьего избранника. Помимо всего прочего, мистическое содержание учения ордена обеднялось. В арабском мире быстрее, чем где бы то ни было, спор между экзотерической и эзотерической доктринами ислама окончился победой легалистов. Ислам пытался приспособить мистический компонент религии к своим собственным стандартам, обезвредить мистицизм, проявляя терпимость к его внешней обрядовой стороне и в качестве платы добиваясь покорности. Шейхи орденов соперничали друг с другом, демонстрируя свою лояльность и раболепие перед шариатом, и именно в этот период многие ордены утратили свои самые существенные качества — из них было выхолощено содержание и осталась пустая оболочка мистической терминологии, правил и ритуальных упражнений.

Организация и ритуал орденов достигли своей окончательной формы. Все новшества были давно узаконены, а их дух и смысл стали стереотипом. Дальнейшее развитие было невозможно, и никакая дальнейшая разработка мистической интуиции уже не в состоянии была породить ничего нового в теории или в практике. Основные особенности этих орденов таковы:

- а) *Авторитарный принцип.* Поклонение шейху таифы, наследнику *барака*, *вилая* и беспрекословное подчинение его власти.
- б) *Развитая организация*, построенная на иерархическом принципе, в целом единообразная. Вариации касаются второстепенных деталей.
- в) *Два главных класса приверженцев:* адепты и приписанные члены.
- г) *Основной принцип инициации:* эзотерический, большое влияние иснада. Для адептов сложная церемония посвящения, обычное платье. Для приписанных членов — более простая церемония, но включающая и клятву верности.
- д) *Дисциплинарные требования:* пребывание в одиночестве, выполнение заданий *зикра*, бдение, пост и ряд других ограничений для адептов.
- е) *Коллективный зикр* — совокупность ритмических движений, контроля дыхания и физических упражнений с целью вызвать экстаз — конечную цель церемонии.
- ж) *Культ, связанный с гробницами святых, вали* — мертвые или живые, ассоциируются с качествами и свойствами, обозначаемыми терминами *барака* или *карама*. Особое значение приобретает *барака*, что ведет к постоянному дроблению на новые ордены.

1. ПУТИ ОБНОВЛЕНИЯ

До XIX в. мусульманский мир не испытал серьезных потерь от экспансии Запада. Магриб, правда, не раз находился под угрозой, но в районе Средиземноморья сохранялось равновесие сил. Португальцы пресекли поползновения султана Селима установить свое господство в Индийском океане, однако турки-османы ответили на это наступлением на христианскую Европу. Более ранняя экспансия европейцев не коснулась Османской империи, в состав которой входили исконные центры ислама. Захват Наполеоном Египта в 1798 г. принято считать вехой, знаменующей начало осуществления угрозы, которую несла с собой агрессия европейцев.

Два фактора привели к укреплению ислама — ваххабитское движение и обновление суфийских орденов. Ни одно из них нельзя объяснять реакцией на угрозу Запада, так как корни их уходят в XVIII век. Можно даже думать, что они предвосхитили потребность в реформах и нарушили спячку, охватившую арабский мир при Османах. Ваххабитское движение отвергло законность застывшей системы, санкционированной *иджма'*, и в первую очередь обряды, ставящие под сомнение единство и превосходство Бога. Ваххабиты требовали возвращения к простоте мифического «первородного» ислама и толковали *джихад* против неверных как войну против тех, кто оскверняет чистоту бараки, используя ее в корыстных целях. Ваххабитов вовсе отвергает идею о посреднике между ним и Богом, так как ваххабитское понимание трансцендентности Бога исключает возможность каких-либо отношений с ним. Последовательная борьба со всеми нововведениями — господствующий принцип ваххабитов — повергла в ужас мусульманский мир, когда на завоеванных ими территориях они разрушили гробницы святых, в том числе гробницу имама Хусайна б. 'Али в Кербеле в 1802 г. Политическое воздействие этого движения было ограниченным, но тем не менее оно сыграло роль катализатора — его нападки на ордены еще раз подтвердили необходимость реформ.

Во всех религиозных организациях захирела духовная жизнь, а ордены, как мы уже видели, находились в состоянии упадка. Истинный дух суфийского опыта в них ослабел, хотя отдельные лица и небольшие группы продолжали следовать суфийскому Пути. Обновленчество как попытка исправить положение обязано своим возникновением деятельности трех человек, уроженцев Магриба.

Это движение развивалось по двум направлениям — традиционному и реформистскому. Первое черпало вдохновение у провидца ад-Даркави, который оживил ослабевший эмоциональный накал и дал новый стимул к проповеди созерцательного образа жизни среди приверженцев шазилитской традиции. Это привело к быстрому появлению дочерних орденов, преимущественно в Северной Африке, с ответвлениями в Сирии и Хиджазе. Реформистское направление ведет начало от Ахмада ат-Тиджани и Ахмада б. Идриса. Деятельность первого связана с Магрибом, который и позднее остался центром этого направления, хотя учение ат-Тиджани распространилось в Западном, Центральном и Восточном Судане. Это учение сохранило свое первоначальное единство, ибо преемники (халифа) ат-Тиджани были невосприимчивы к вирусу пророческого озарения и не провозглашали собственные тарика. Движение, ведущее свое начало от Ахмада б. Идриса, имело центр в Мекке. После смерти учителя ближайшие ученики настаивали на своем праве распространять его идеи и одновременно учреждать собственные самостоятельные Пути. Ахмад б. Идрис, в частности, в противовес ваххабитам пытался сохранить сокровенное (*батини*) содержание ислама, целиком отвергаемое ваххабитами (в то же время последние полностью принимали его внешнюю форму — *захир*), и страстно осуждал неумеренность, нанесшую удар авторитету орденов. Взгляды эти сделали возможным в Хиджазе союз улама с шейхами орденов. Ахмад б. Идрис не был чужд панисламизму и пытался объединить верующих с помощью идей, в которых абсолютная приверженность ортодоксии сочеталась с эмоциональным исламом, основанным на вере в Пророка и конкретное воплощение божественной силы, действующей в этом мире. Новые ордены были полны миссионерского рвения увеличить число своих членов.

Ахмад ат-Тиджани и Ахмад б. Идрис настаивали на том, что цель зикра — единение с духом Пророка, а не слияние с Богом, изменение, затронувшее основы жизни мистиков. Именно поэтому они называли свой Путь *ат-тарикат ал-Мухаммадийа* или *ат-тарикат ал-ахмадийа* (последнее наименование связано с именем Пророка, а не с именами реформаторов). Меньшее значение они придавали силсила наставника (тиджанийа вовсе ее отвергала), так как они хотели подчеркнуть, что сам Пророк дал им непосредственное разрешение посвящать в тарику. Для этих новых тарика были характерны также отрицательное отношение к аскетизму и активность в практической деятельности. Эти тарика придерживались сложившихся в суфизме обрядовых и этических норм, в их приемах и методах обучения почти ничего не осталось от того, что ранние суфии могли рассматривать как мистическое. Это подтверждается их ритуалом, отсутствием наставничества для вновь обращенных, отказом от эзотерического обучения, а также характером источников, заимствованных из классического суфизма, в частности преданием о Пророке, которые они включали в руководства, чтобы обосновать каждое свое утверждение. Они не верили в индивидуальное наставничество и индивидуальное продвижение по Пути мистического познания, и это резко отличало их учение от халватийа и шазилийа, сохранивших традицию наставничества. В их завийа редко встречались фанатики дервишеского типа, хотя практикующие зухд все еще пользовались известностью в прежних орденах, и особенно в новом — даркавийа.

2. МАГРИБ

(а) Тиджанийа

Изменения в Магрибе связаны с орденом тиджанийа. Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад б. ал-Мухтар ат-Тиджани родился в 1150/1737 г. в 'Айн Мади, на юге Алжира. Он был связан со многими орденами и стал *мукаддамом* ордена халватийа. В рассказе, который, как считается, восходит к самому Ахмаду, говорится о том, как ему в Тлемсене в 1196/1782 г. было дано знамение и он основал свой независимый орден. «Пророк дал ему разрешение посвящать в то время, когда он уходит от общения с людьми и предается самосовершенствованию, однако при этом он не должен претендовать на сан шейха до тех пор, пока не получит не во сне, а наяву соизволения наставлять людей, всех, без ограничения, и пока ему не назначен вирд, который он должен передавать дальше»¹.

После этого события ат-Тиджани ушел в пустыню. Обстоятельства этого периода его жизни точно неизвестны, он, очевидно, вступил в конфликт с турецкими властями и в конце концов поселился в оазисе Аби Смагун. Здесь в 1200/1786 г. ему было ниспослано последнее откровение (*фатх*)². В 1213 г. он покинул свое убежище в пустыне (на этот раз, кажется, не по собственной воле) и перебрался в Марокко, чтобы приступить к осуществлению своей более широкой миссии. Он поселился в Фесе, где его гостеприимно принял Мулай Сулайман и где ат-Тиджани жил до самой смерти в 1815 г.

Ахмад создавал свой орден по строго намеченному плану. Первоначально он избрал халватийа за основу своей цепи преемственности, несмотря на то что многое в его учении было заимствовано из шазилийа. В нем четко различаются руководство и наставничество (*тарбийа* и *та'лим*), но различие это не было зафиксировано в более поздних правилах ордена. Как и следовало ожидать, обязанности членов ордена, которому предстояло расти, были несложными. Ахмад не налагал на них епитимий, не требовал аскетического уединения, да и весь ритуал ордена отличался простотой. По мнению Ахмада, прежде всего необходим был посредник между Богом и человеком, и таким посредником — для своего времени — он считал себя и своих преемников. Его сторонникам строжайше запрещалось не только приносить обет (*ахд*) верности другому шейху, но и обращаться к другим вали, помимо него самого и вали его ордена: «Когда Пророк дал ему разрешение основать свой апостолический Путь и он получил божественную силу благодаря этому посредничеству, Пророк сказал ему: “Ты не обязан милостью никому из шейхов Пути, ибо я единственный твой посредник и наставник в истине. Оставь все, что ты взял ранее из относящегося к Пути”»³. Соответственно у тиджанитов только одна силсила, восходящая

к основателю. Ахмад настаивал на тихом зикре, даже при коллективных радениях, осуждал посещения «святых мест» (*зийара* и *мавсим*), столь популярных в Магрибе, так как все они ассоциировались с прежними носителями барака. Поэтому первоначально он не получил всеобщего признания. Он назначал местных руководителей (*мукаддама*) из числа посвященных членов, не требуя никаких дополнительных упражнений, кроме тех, что значились в правилах и ритуальных регламентациях ордена. Но всякая связь с какими-либо другими шейхами, кроме него, запрещалась. В результате к моменту его смерти существовала широко разветвленная сеть агентов и система сбора пожертвований действовала очень эффективно.

Перед смертью Ахмада ваххабитское движение начало оказывать прямое влияние на Северную Африку⁴. В 1226/1811 г. Са'уд б. 'Абдалазиз, ваххабитский вождь, а затем правитель Хиджаза, отправил послание Мулай Сулайману в Марокко, призывая народ встать на путь реформ. Мулай Сулайман поставил своего сына Абу Исхака Ибрахима во главе каравана, совершавшего ежегодные паломничества в сопровождении улемов, и тот по возвращении рассказал ему подробно об осуждении ваххабитами культа святых⁵. В утверждении ваххабитских идей они увидели средство ослабить влияние марабутов. Мулай Сулайман издал пространное уложение, где перечислял все случаи нарушения сунны. Хотя Ахмад и не пользовался благосклонностью улемов, он безоговорочно поддержал все это, действуя в соответствии со своей политикой угождения правящим властям, политикой, ставшей в дальнейшем характерной для его ордена. *Хутба*, читавшаяся во всех мечетях, была воспринята марабутистскими элементами как объявление войны и вызвала восстание (1818–1822), где приняли участие амхауш, глава ордена ваззанийа и новое духовное светило — ад-Даркави.

Несмотря на то что Ахмад был похоронен в Фесе, где его гробница стала местом паломничества, руководство ордена переместилось в два новых центра в Алжире. Ахмад назначил своим преемником 'Али б. 'Ису (ум. 1844), мукаддама завийи в Тамалхате (около Тамасина), и распорядился, чтобы преемственность переходила поочередно от его семьи к семье 'Али б. 'Исы. 'Али убедил сыновей Ахмада сделать 'Айн Мади своим постоянным местопребыванием; после его смерти руководство перешло к сыну Ахмада, Мухаммаду ас-Сагиру, а затем вернулось к потомкам 'Али. До смерти Мухаммада ал-'Ида в 1876 г. в ордене не было серьезных разногласий. Раскол произошел после того, как две семьи рассорились, затеяв спор о наследовании. В результате два алжирских центра имели только местное непосредственное управление, а остальные африканские группы объявили о своей независимости, что, однако, не отразилось в дальнейшем на распространении ордена — местные руководители не претендовали на основание новых линий. В итоге к началу XX в. тиджанийа стала одним из самых влиятельных орденов в Марокко и Алжире.

Орден этот распространился на юг от Сахары, проникнув в Западный, затем в Нилотский и, наконец, в Центральный Судан. В Западном Судане орден первоначально стал популярным среди марабутских групп (звайя) мавританского племени Ида-в 'Али. Он, вероятно, не распространялся бы за пределы этого племени и не получил бы влияния среди негров, если бы не токолор из Фута Торо по имени ал-Хаджж 'Умар, который с помощью обета верности привлек к себе сторонников и силой насаждал тиджанийя. После его смерти орден продолжал расти, особенно сильно среди племен фулбе и токолор, в среде которых он считался аристократическим сравнительно с более простонародным орденом кадирийя (других в Западной Африке не было). Многие магрибинцы-тиджаниты, отправляясь в хаджж, оседали в Египте или в Нилотском Судане и знакомили местных жителей со своим орденом⁶.

Выше упоминалось о том, что всякий, кто был способен пропагандировать учение тиджанийя, мог стать мукаддамом. В Нилотском Судане приверженцы ордена в основном происходили из западносуданских фулбе и токолор, осевших в Судане. В Центральном Судане орден распространился только в XX в., причем принадлежность к нему стала характерной для фулбе. За пределами Африки влияние тиджанитов было незначительным. Хотя им удалось основать завийя в Мекке, их учение было воспринято лишь частью осевших здесь западных суданцев и эмигрантов.

(б) Традиционалистское обновление:

даркавийя и ее ответвления

Прежде чем обратиться к Ахмаду б. Идрису и к движениям, которым он дал жизнь и которые сыграли важную роль в Восточной Африке и в Аравии, остановимся на еще одном магрибинском течении, возникшем одновременно с тиджанийя, но гораздо более популярном, ставшем одним из самых распространенных и влиятельных тарика Северной Африки. Это течение связано с фанатичным руководителем шазилитов-заррукитов по имени Абу Хамид (Ахмад) ал-'Араби ад-Даркави (1760–1823), придерживавшимся традиционных взглядов. Хотя ад-Даркави и был современником ат-Тиджани, их движения различны. Только после смерти ад-Даркави его учение стало самостоятельным путем мистического познания. В отличие от ат-Тиджани он не получил от Пророка веления основать тарику, он мало писал и утверждал единственно, что его зикр заимствован у его учителя 'Али ал-'Амрана ал-Джамала (ум. 1779)⁷. Создается впечатление, что ад-Даркави всю жизнь был жертвой обстоятельств, над которыми был не властен.

Сам ад-Даркави подчеркивал, что непричастен к мирским делам, и ревностно выступал против использования бараки в старых орденах, однако его собственный орден стал знаменитым и даже одиозным как политико-религиозное движение. Сам он тоже оказался втянутым в политику. Мулай Сулайман (правил 1795–1822) пытался было использовать потенциальные возможности ореола святости ад-Даркави, чтобы укрепить свои позиции против турок в Оране и Тлимсене, но позднее, как мы видели, осудил вообще практику орденов. Ад-Даркави выступил против одного из своих мукаддамов, 'Абдалкадира б. Шарифа, за его нападения на турок в Оране (1805–1808), однако позднее он поддерживал руководителей восстания против власти Мулай Сулаймана. Он не был ведущей фигурой в этом вооруженном выступлении, но его ловко использовали другие. Султан разгневался, и ад-Даркави был посажен в тюрьму. Следующий султан — 'Абдаррахман (1822–1859) освободил его, но орден распадался на отдельные ветви, он слабел и его политическая деятельность в Марокко угасала.

После смерти ад-Даркави, последовавшей в его завийи в Бу-Берихе (к северу от Феса), среди его родного племени бану зарвал появилась тарика, связанная с именем ад-Даркави; ее можно считать новой, так как она имела четкую линию преемственности. Посвященные самим ад-Даркави рассеялись повсеместно, основали собственные завийя, но сохранили духовную генеалогию. В Марокко орден стал самым влиятельным, но он распространился

также в Магрибе и имел несколько мукаддамов в Египте и Хиджазе. Некоторые из завийа, функционировавшие в течение длительного времени, примкнули к новому ордену, и в числе их были амхауш и хансалия. Они покинули насарийа и присоединились к даркавийа скорее из политических, чем религиозных соображений. Ниже приводится перечень главных отделений ордена.

1. Завийа основателя ордена в *Бу-Берихе*, где похоронены сам ад-Даркави и большинство его преемников. Дочерние завийа в Тетуане, Танжере, Гумаре и др. Главный центр переместился в расположенную неподалеку завийу Амаджжута (Амджот) после 1863 г.

2. *Бадавийа*. Южномарокканская ветвь тафилалта, иногда ее называют шурафа из Мадагры. Основатель — Ахмад ал-Бадави, ученик ад-Даркави, похороненный в Фесе, но эта ветвь ведет начало (завийа в Гаузе) от его преемника Ахмада ал-Хашими б. ал-'Араби, после смерти которого (1892) распри по поводу прямой преемственности привели к основанию соперничающих друг с другом завийа.

3. *Бузидийа*. Основатель — Мухаммад б. Ахмад ал-Бузиди (ум. 1814), ученик ад-Даркави. Его ученик Ибн 'Аджиба (Абу-л-'Аббас Ахмад, ум. 1809) прославился как автор многочисленных сочинений⁸.

4. *Гуммарийа*. Основатель — Ахмад б. 'Абдалмумин, гробница находится в Тушгане.

5. *Харракийа*. Северное Марокко, основатель — Абу 'Аб-даллах Мухаммад б. Мухаммад ал-Харрак (ум. 1845).

6. *Каттанийа*. Завийа в Фесе, основана (ок. 1850) Мухаммадом б. 'Абдалваххабом ал-Каттани. Его внук, носящий то же имя, направлял деятельность завийи с 1890 г. Ал-Каттани был посажен в тюрьму вазиром Ахмадом и вышел из нее после его смерти, после чего орден очень вырос. Особенно сильно орден расширился в правление Мулай 'Абдал'азиза, но Мулай Рафид обращался с шейхом так сурово, что тот, не выдержав, умер. Все завийа были закрыты, и орден почти перестал существовать, но впоследствии (ок. 1918) он был восстановлен под руководством 'Абдалхайя.

7. *Бу-'Аззавийа*, или *хабрийа*. Основана в Северо-Восточном Марокко (завийа Дрива) Мухаммадом (ал-Хабри) б. Ахмадом ат-Таййибом ал-Бу-'Аззави (ум. в Марракеше, 1914).

8. *Алжирские ветви*:

(а) *Махаджийа*, или *каддурийа*. Основатель — Сиди Бу-'Азза ал-Махаджи из Мостаганама, которому наследовал его ученик Мухаммад б. Сулайман ал-'Авда ал-Каддур из Недромы.

(б) *'Алавийа*. Основана Ахмадом ал-'Алави, который, пройдя ученичество в 'исавийа, перешел под руководство Мухаммада ал-Бузиди (ум. 1909), а в 1914 г. провозгласил создание независимой ветви. Он умер в 1934 г. и похоронен в завийи Тигзита в Мостаганама.

(в) Кроме того, существуют завийа, связанные с Мухаммадом б. Мисуном б. Мухаммадом (Сид ал-Мисун) — главой алжирской ветви (ум. 1300/1883); 'Адда б. Гулам Аллахом (ум. 1860), гробница и завийа находятся около Тиарета; ал-'Арби Ибн 'Атийей 'Абдаллахом Абу Тавилем ал-Вакшариши.

9. *Маданийа*:

(а) триполитанская и хиджазская ветвь, образованные после смерти ад-Даркави Мухаммадом Хасаном б. Хамзой ал-Мадани. Он родился в Медине, был учеником ад-Даркави в Бу-Берихе, затем вернулся в Медину, где посвятил в орден многих халифа. После смерти ад-Даркави он обосновался в Триполи, где основал собственную тарику; умер в Мисурата в 1363/1846 г. При сыне и преемнике ал-Мадани, Мухаммаде Зафире, маданийа, по существу, превратилась в новый самостоятельный орден, и его мукаддамы рассеялись по всему Тунису, Алжиру, Ливии, Феззану, Хиджазу и Турции, где орден играл панисламистскую роль⁹.

От маданийа отделились две ветви:

б) *Рахманийя*¹⁰ — хиджазская ветвь, основанная Мухаммадом б. Мухаммадом б. Мас'удом б. 'Абдаррахманом ал-Фаси который отправился в Мекку в 1850 г., построил там завийу и умер в 1878 г.

в) *Йашрутийа*. Основана Али Нураддином ал-Йашрути, который родился в Бизерте в 1793 г. и умер в Акре в 1891 г.

Даркавийа привлекала людей из самых разных социальных групп. Горожане читали свои зикры, посещали местные хадра, при случае отправлялись к могилам святых, но не меняли при этом обычный для них образ жизни. Среди горных племен и сельских жителей вступление в орден при посредничестве местного мукаддама означало установление более тесного духовного влияния ордена и порождало фанатизм, который нередко приводил к конфликтам со старыми орденами и мешал политическому контролю властей¹¹. Если даже исключить тунейдцев, элемент неизбежный в завийи, орден этот насчитывал необычно большое число приверженцев, которые вели дервишескую жизнь: с посохом в руках, в рубище (*муракка'а*), с крупными деревянными четками на шее (запрещенными для сануситов) они бродили с места на место, читая молитвы и распевая суры Корана. Институт бродячих дервишей восходит к самому ад-Даркави. Этот орден допускал участие в его деятельности женщин; как сообщалось, в 1942 г. в Марокко было восемь руководительниц (*мукаддамат*) женских групп¹².

3. ДВИЖЕНИЯ,

ВЕДУЩИЕ НАЧАЛО ОТ АХМАДА Б. ИДРИСА

(а) Ахмад б. Идрис

Другим значительным реформатором был Ахмад б. Идрис б. Мухаммад б. 'Али¹³. Он родился в Майсуре, неподалеку от Феса, в 1173/1760 г., в набожной семье, прошел обычный курс обучения религиозным наукам, и один из его учителей, Абу-л-Мавахиб 'Абдалваххаб ат-Тази, посвятил его в свой собственный орден¹⁴. Другим его учителем на суфийском Пути был Абу-л-Касим ал-Вазир. Воспитанный в классической суфийской традиции, приспособленный к ортодоксальному исламу, Ахмад протестовал против поклонения святым в Магрибе — поклонения, которое рядили в одежды тасаввуфа¹⁵. Его биограф утверждает, что в своей суфийской практике он опирался исключительно на Коран и сунну, считая только их основой (*усул*) и отрицая *иджма'* (согласие во мнениях), за исключением *иджма'* сподвижников Пророка, на котором зиждется сунна¹⁶. Несомненно, что он пришел к этому в конце своей жизни под влиянием ваххабитов. «Он не ограничивался обучением вирдам и зикрам или проповедью необходимости ухода и изоляции от мира. Такая практика могла способствовать личному совершенствованию ученика, но не годилась для более широких целей, которые он ставил перед собой, а именно объединение усилий мусульман, связанных узами ислама»¹⁷.

Вскоре Ахмад навсегда покинул Магриб. Совершив хаджж в 1799 г., он обосновался в Каире, где продолжал свои занятия, а затем жил уединенно в деревне Зайнийа в провинции Кина. В 1818 г. он вторично вернулся в Мекку, где и остался жить. Естественно, что в городе, только что пострадавшем от преследования ваххабитов, поначалу к нему отнеслись недоброжелательно. Он был церковным реформатором, борющимся за восстановление чистой веры в том виде, в каком она существовала до того, как ее извратили улемы, и к тому же выскочкой, а не признанным членом местной религиозной иерархии. Улемы, «сердца которых снедала злоба и зависть, затеяли с ним спор, но тут прорвался поток красноречия, полученный им свыше, и он доказал, что твердо стоит на праведном пути»¹⁸. Он стал одним из самых выдающихся учителей в святом городе и собрал вокруг себя массу учеников; среди многих, получивших от него тарику лишь для того, чтобы «приобщиться к его силе (*ли-т-табаррук*)», был и Мухаммад Хасан Зафир ал-Мадани¹⁹. Враждебность улемов, однако, не ослабевала, и против него было выдвинуто обвинение в ереси. Его жизнь находилась в такой опасности, что он

вынужден был бежать в 1827 г. в Забид, а затем в город Сабийу в 'Асире, который в то время все еще сохранял верность ваххабитам (последние не тронули этот город, так как жители сочувствовали их реформистским доктринам). В Сабиии он и умер в 1837 г.

Если тиджанийя была едина и даже поздние внутренние распри не привели к отделению от нее новых ветвей, то идрисийя раскололась сразу же после смерти учителя, и наиболее влиятельные из его учеников начали действовать независимо. Самым известным среди них был Мухаммад б. 'Али ас-Сануси, основатель санусийя, а также Мухаммад 'Усман ал-Миргани — основатель мирганийя. Эти ответвления, а равно и ряд других стали самостоятельными тарика, только внешне признающими свою зависимость от учения Ахмада б. Идриса, и поэтому естественно, что у них были свои особые методы обучения и тренировки. Санусийя была единственным орденом, сохранившим тихий зикр Ахмада, осуждавшего музыку, пляски и резкие телодвижения. Экстаз в прямом, обычном понимании этого слова никогда не был целью зикра санусийя. Считалось, что братья (*ихван*) должны сами зарабатывать пропитание, они жили уединенно в центрах-завийя, обеспечивая себя самым необходимым в оазисах пустыни Сахары. Особое внимание уделялось зикру медитации. Созерцая сущность Пророка, мурид стремился достичь отождествления с ним²⁰.

Унаследовав особую преемственную традицию азиатского суфизма, мирганийя развивалась почти в противоположном направлении. Этот орден подчеркивал ценности музыки и физических упражнений во время радений, хотя и не допускал здесь излишеств. Орден этот не имел завийя, не было у него и факиров (*фукара*), посвятивших свою жизнь служению и молитве. Мирганиты не придавали большого значения активным радениям, и главным для них была скорее святость семьи Миргани, посредством которой простой смертный мог обрести спасение.

Эти два ордена, сыгравшие важную роль в истории, заслуживают более подробного исследования. Мирганийя с самого основания развивалась как азиатский орден, приспособивший свой культ к жизни африканских кушитов, в то время как санусийя пришлось приложить немало усилий, чтобы осуществить в пустыне Сахаре свое предназначение, а после Второй мировой войны сануситское «царство» испытало духовное падение.

(б) Мирганийя или хатмийя

К концу XVIII в. род Миргани после долгого пребывания в Средней Азии переселился в Мекку, где мекканские *шурафа* признали их притязания на происхождение от Пророка. Дед Мухаммада 'Усмана — 'Абдаллах ал-Махджуб (ум. 1207/1792) был широко известным суфием²¹, и Мухаммад 'Усман пошел по его стопам. Как и ас-Сануси, ему хотелось быть посвященным во многие ордены, но настоящим его шейхом стал Ахмад б. Идрис. Ахмад послал его пропагандировать реформу в Египет и Нилотский Судан (1817) — как раз перед тем, как они были завоеваны Мухаммадом 'Али. Миссия его оказалась не очень успешной, но он женился на суданке, и их сын ал-Хасан впоследствии добился того, что его тарика стала главной в Восточном Судане. Мухаммад 'Усман возвратился в Мекку, а затем сопровождал Ахмада, когда тот отправился в Сабийю. Однако после смерти учителя он снова вернулся в Мекку, где долго соперничал с другими учениками Ахмада — Мухаммадом б. 'Али ас-Сануси и Ибрахимом ар-Рашидом. Оба они считали себя преемниками Ахмада и основали собственные независимые тарика. В Мекке Мухаммад 'Усман оказался сначала удачливее своих соперников, поскольку здесь знали его семью. Он не был шейхом-реформатором, как Ахмад, и пользовался поддержкой некоторых мекканских *шурафа*. В своих сочинениях он почти не говорит о том, что он заимствовал у Ахмада, и, подобно ас-Сануси, утверждает, что его тарика всеобъемлюща и что она взяла все самое существенное из накшбандийя, шазилийя, кадирийя, джунайдийя и мирганийя его деда, а поэтому «всякий, кто примет у него тарику и пойдет по его Пути, присоединится тем самым к цепям (*асанид*) этих тарика»²².

Он отправил своих сыновей в разные страны — Южную Аравию, Египет, Нилотский Судан и даже в Индию. В каждой из них образовалось ядро его сторонников еще до его смерти в 1268/1851 г. в Таифе, куда он перебрался, боясь все возрастающей враждебности улемов. Пропаганда его учения увенчалась наибольшим успехом в Египетском Судане, где в Касале поселился его сын ал-Хасан (ум. ок. 1869), основавший поселение Хатмийа. Когда Мухаммад Ахмад объявил себя в 1881 г. в Судане *махди*, семья Миргани, утвердившаяся здесь, как и другие ордены, связанные с турецко-египетскими правителями, выступила против его притязаний и на время махдизма вынуждена была уйти в изгнание. Однако после вторичной оккупации Судана в 1898 г. она восстановила свой былой престиж. Мирганиты решительно препятствовали попыткам своих халифа отколоться и основать независимые ветви; исключение было сделано лишь в одном случае, когда право на самостоятельность отделившегося ордена признал сам Мухаммад 'Усман. Таким орденом была исма'илия, основанная в 1864 г. Исма'илом б. 'Абдаллахом (1793–1863) в Эль-Обейде (Кордофан)²³.

Ислам Восточного Судана, арабский по языку, примирил ортодоксальность с мистицизмом. Духовные вожди здесь одновременно выполняли функции *факиха* (юриста), *факира* (суфия) и *му'аллима* (обучающего Корану), именуясь одним общим термином *феки*, а их поселения, сочетавшие все эти функции, носили название *халва* (уединение). Изменившаяся обстановка вызвала к жизни новый вид религиозного соперничества орденов и новые формы их лояльности. Аскетизм, мистическая практика и обучение теперь уже не считались основными; требовалось лишь безоговорочно уповать на мирганитов, верность которым гарантировала рай. Существовали еще и старые семейные и племенные ордены, поддерживающие старый дух борьбы с фанатизмом ортодоксов; фанатизм вскоре ярко проявился в неприятии махдистами суфийского наследия.

(в) Санусийа²⁴

Мухаммад б. 'Али ас-Сануси (1787–1859) оказался вовлеченным в спор о преемниках Ахмада б. Идриса. Он основал в 1838 г. свою первую завийу в Абу Кубайсе, на холме с видом на Ка'бу. Однако, несмотря на то что он завоевал сторонников, он не мог устоять одновременно против улемов и семьи Миргани, пустившей глубокие корни в Мекке. В конце концов он был вынужден покинуть Мекку (1840) и поселиться во внутренней Киренаике в горах, известных под названием Джабал Ахдар, где основал завийу ал-Байда. Этот сравнительно плодородный район среди унылой пустыни был расположен так, что давал возможность ас-Сануси распространять свое влияние на племена кочевников и поддерживать связи с караванами купцов, проходящими из Центрального Судана. Ему, правда, удалось завоевать доверие многих кочевых племен Киренаики, но он так и не сумел привлечь на свою сторону оседлых земледельцев и городских жителей, сохранивших приверженность старым орденам. Миссионерские идеи ас-Сануси побудили его отправиться на юг к полуязыческим, постоянно враждующим племенам Сахары, а затем еще дальше — к негритянским народам Центрального Судана. В 1856 г. он перенес свою резиденцию из ал-Байды в Джагбуб в глубине Ливийской пустыни, преследуя двоякую цель — избежать вмешательства турок и укрепить свое влияние в Центральной Сахаре. Там он основал особого типа завийу, напоминавшую по своему положению на границе старый рибат, но гораздо более сложную в религиозном и социальном отношении.

Среди преемников Ахмада ближе всего стоит к нему Мухаммад б. 'Али, стремившийся, как и учитель, устранить причины разброда среди мусульман. Как и Ахмад, он ратовал за возвращение к первоначальным истокам Корана и сунны. Поскольку это предполагало отрицание *иджма'* и *кийаса* и, следовательно, всего здания ортодоксального ислама (чего, очевидно, не предвидели ни Ахмад, ни Мухаммад б. 'Али), враждебность улемов была им обеспечена²⁵. Мухаммад б. 'Али утверждал, что все силсила существующих орденов были сведены воедино и объединились в нем самом, а в своей книге «Ас-салсабил» он

описывает требования, предъявляемые к зикрам этих орденов для того, чтобы показать, как его учение удовлетворяет им всем²⁶. Его сочинения нельзя назвать мистическими в строгом смысле этого слова. Так, в его «Ал-масаил ал-'ашар» говорится «о десяти задачах», которые встают при исполнении ритуальной молитвы (*салат*). Он преследовал ту же цель, что и Ахмад, пытаясь очистить суфийскую практику от излишеств и искажений. Он подчеркивал важность благочестивого аспекта при чтении зикра и запрещал несдержанную, шумную экзальтацию, с которой стал ассоциироваться зикр, но в то же время, будучи также практиком-миссионером, он не забывал о нуждах простых людей и разрешал культы, связанные с почитанием святых.

Ас-Сануси пытался построить мирными средствами простое мусульманское теократическое общество. Поэтому он сосредоточил свою деятельность в недоступных районах Сахары, удаленных от таких привилегированных центров, как Мекка, так как только в сельской местности, лишенной шумной истории, можно было достичь цели, но истории суждено было догнать и перегнать этот орден. Мечты ас-Сануси о единстве мысли, веры и деятельности дали возможность создать самую разумную структуру завийи: каждая местная завийа, ячейка мусульманской культуры среди кочевников или язычников-анимистов, была одновременным средством организации ее приверженцев и способом пропаганды учения. Такая завийа состояла из комплекса зданий, в центре которых был внутренний двор с колодцем. В этих зданиях размещались резиденция мукаддама — представителя ас-Сануси, его семья, рабы и ученики, а также мечеть, школа, комнаты для учеников, кельи для поста и бдений и гостевые помещения для заезжих путешественников и караванов. Все эти связанные между собой здания были обнесены стеной, позволяющей защитить их в случае необходимости. Вокруг находились земли, обрабатываемые братьями (*ихван*). Завийа не была независимым поселением, она считалась принадлежащей племени, на территории которого она располагалась и за счет которого пополнялось братство. Таким образом завийа стала центром племенного объединения, и это давало ей возможность существовать. Э. Э. Эванс-Притчард пишет: «В отличие от глав большинства мусульманских орденов, которые быстро распались на автономные части, не имевшие ни связей, ни единого управления, они сумели сохранить в целостности свою организацию и управлять ею. Им удалось этого добиться благодаря тому, что они приспособили орденские “ложи” к племенной структуре»²⁷.

(г) Другие ответвления идрисийа

Сыновья Ахмада б. Идриса не сразу стали претендовать на преемственность. Один из них, Мухаммад, признал Ибрахима ар-Рашида преемником отца, а последователи ордена в Сабийе присягнули ему в верности. Другой его сын, 'Абдалмута'ал, сначала примкнул к ас-Сануси и провел с ним некоторое время в Джагбубе, а затем отправился в Донголу на Ниле (в Нубии) и провозгласил себя главой ордена. В аравийском 'Асире Мухаммад и его потомки сохраняли собственную линию одновременно с нилотской; здесь, в 'Асире, Мухаммад б. 'Али (1876–1923), правнук Ахмада, стал временным правителем, основав в 1905 г. идриситскую династию.

Ибрахим ар-Рашид (ум. 1874 в Мекке)²⁸, шаики Египетского Судана, продолжил миссионерские традиции Ахмада, истинным преемником которого он себя считал. Он основал завийа в Луксоре, Донголе и в Мекке, где привлек на свою сторону многих, причем популярность его возросла особенно сильно после того, как он успешно опроверг обвинение в ереси, выдвинутое против него улемами²⁹. Его племянник и ученик по имени Мухаммад б. Салих основал в 1887 г. новую ветвь — салихийа³⁰ — с центром в Мекке, ставшую впоследствии влиятельным орденом в Сомали благодаря проповедям сомалийца Мухаммада Гуледа (ум. 1918) и созданию коллективных поселений. Движение Мухаммада б. 'Абдаллаха ал-Хасана («Безумный мулла») зародилось в среде салихийа.

Мухаммад ал-Маджзуб ас-Сугаййар (1796–1832), правнук Хамада б. Мухаммада (1693–1776)³¹, основатель маджзубийа — ответвления шазилийа в округе Дамар Нилотского

Судана. Пройдя обучение под руководством Ахмада б. Идриса в Мекке, он возвратился в Судан, возродил свою наследственную тарику и распространил ее среди племен джа'лийин и беджа.

4. ОРДЕНЫ В АЗИИ

Обновленчество, о котором шла речь ранее, почти не коснулось Азии, но все же Мекка в XIX в. была главным средоточием мусульманских орденов — здесь были представлены почти все направления³². Ваххабиты упразднили ордены с их культом святых во всех районах Аравии, находившихся под их контролем, но после военных кампаний Мухаммада 'Али политическое влияние ваххабитов ограничилось Недждом, и в Хиджазе ордены процветали³³. В 'Асире, как мы видели, Ахмад б. Идрис нашел у ваххабитов убежище от преследований мекканских улемов. Его ученики встречали гораздо больше сочувствия в Африке, чем в Аравии, однако все ответвления основанного им ордена имели завийа в Мекке, там же жило большинство основателей дочерних орденов. Несмотря на то что ас-Сануси, как и сам Ахмад, считал, что в Мекке невозможно осуществить свою главную цель, т. е. создать тарику на новой основе, его завийа на Абу Кубайсе продолжала успешно действовать. Завийа были открыты и в других городах Хиджаза, и орден получил поддержку даже среди части бедуинов³⁴.

В Мекке положение орденов было двойственным. Их влияние среди паломников было так велико, что город в конце концов стал основным центром распространения орденов, так как множество людей получали посвящение в какую-нибудь из тарики или даже в несколько тарики сразу, а часть даже возвращалась из хаджжа в качестве халифы с футляром на шее, в котором хранилась *иджаза* (разрешение на обучение или распространение тарики). Так, например, первый в Минангкабау индонезийский шейх накшбандийа прошел посвящение в Мекке ок. 1840 г. Иногда, впрочем, получалось по-другому; так, индийская накшбандийа впервые стала завоевывать более или менее прочные позиции в арабских городах через Мекку. После возвращения на родину паломники (исключение составляет лишь негритянская Африка) нередко пользовались неизмеримо большим влиянием, чем официальные представители ислама³⁵.

В то же время улемы и *шурафа*, т. е. мекканский правящий класс, ведавший всеми религиозными и гражданскими делами под защитой хедивских или османских властей, противодействовали влиянию руководителей орденов³⁶, присутствие которых в Мекке не только частично лишало их почитания со стороны жителей города, но и уменьшало количество денег в их кошельках. Преследование руководителей орденов стало делом обычным. Мы уже видели, что даже такой влиятельный человек, как Ахмад б. Идрис, был вынужден покинуть Хиджаз. Особенно жестокие формы приняло преследование шазилита 'Али б. Йа'куба ал-Муршиди ас-Са'иди, обвиненного в ереси собранием улемов в 1886 г. и затем переданного светским властям, которые замучили его до смерти³⁷. Светские власти того времени также принимали меры, чтобы ослабить влияние руководителей орденов.

Захватив в 1813 г. Хиджаз, Мухаммад 'Али учредил особую систему, действовавшую в течение длительного времени во многих районах Османской империи³⁸. Он поставил ордены под контроль не администрации, а *шайх ат-турука*, назначаемого для каждого города. А. Ле Шателье пишет:

«Роль этого лица, очевидно, сводилась к посредничеству в своей округе между местными властями и орденами по таким рутинным вопросам, как участие в публичных церемониях, отправление ритуалов в мечетях, распоряжение вакфами и утверждение должностных лиц. На первый взгляд эти функции еще не предоставляли ему полной власти над орденами... но ставшая обычной традиция выборов на пост шайх ат-турук особы из числа наиболее почитаемых людей или глав семей, пользующихся наибольшим влиянием в религиозных кругах, создала положение, при котором его авторитет фактически становился таким же высоким, как и авторитет руководителей орденов. Привыкнув обращаться к нему по важным делам, мукаддамы постепенно признали его

своим духовным главой. Уполномоченный только для того, чтобы санкционировать назначение мукаддамов, он в конце концов стал сам их назначать, а они, в свою очередь, относились к нему как к старшему в иерархии. Данный им *такрир*, т. е. разрешение на отправление функций, становится эквивалентом канонической лицензии-*иджазы*.

Это преобразование повлекло за собой и другое — в городах объединились представители всех орденов под главенством одного из них, ставленника самого *шайх ат-турука*, наделенного полномочиями распределять духовные посты и заменившего под титулом *шайх ас-саджжада* наиба в провинции»³⁹.

Новые религиозные течения на арабском Ближнем Востоке теперь приобретают иные формы, основание мистических орденов становится редкостью⁴⁰. Что касается семейных орденов, то семейные традиции и верность общине обеспечивали им длительность существования⁴¹.

После вторжения в 1810 г. в Сирию ваххабитов, поставивших под угрозу Дамаск, глава местного ордена накшбандийа Дийааддин Халид (1192/1778–1242/1826), возвратившись из поездки в Индию, был вынужден провести реформы⁴². Ему удалось объединить в более сплоченную тарикку различные ветви в Сирии, Ираке и Восточной Турции. Его попытка не увенчалась успехом, так как после его смерти заместители-халифа стали считать свои группы в Алеппо, Стамбуле и других городах полностью независимыми.

Пропаганда шейха Халида оказалась успешной, так как ему удалось склонить членов влиятельных кадиритских семей в Курдистане вступить в накшбандийа, что в дальнейшем сыграло значительную роль в последующей истории курдского национализма. 'Абдаллах, сын знаменитого Молла Салиха, став членом ордена накшбандийа, сделал Нехри своим центром; его семья на время обрела власть, которая была особенно значительной при 'Убайдаллахе (1870–1883), распространившем свое влияние на большую территорию. Он враждовал с другой семьей — Барзани. Один из халифа Халида, по имени Таджаддин, утвердился в Барзани, курдской области Северного Ирака, и его линия преемственности стала важным фактором в истории курдского национализма. Сын Таджаддина, 'Абдассалам, и внук Мухаммад имели духовное влияние среди крестьян в горах к северу от реки Заб, которые отступились от ордена кадирийа и создали новую племенную группировку — Барзани, совершенно независимую от османских властей. В 1927 г. орден прославился после того, как ученик его пятого главы — Ахмада объявил своего учителя олицетворением Бога, а себя — его пророком⁴³. Пророк прожил всего несколько месяцев, и новая религия умерла вместе с ним⁴⁴. Дальнейшая история барзанидов не связана с историей религиозных орденов⁴⁵.

Несмотря на то что на Ближнем Востоке не было обновленческого движения, реформистские идеи эпохи отразились на положении орденов. Они оказались под жестоким ударом сторонников ваххабитского ригоризма, *'улама*, опасавшихся роста влияния орденов, а также тех, кто проводил реформы или ратовал за новшества. Орден подвергался преследованиям со всех сторон, нередко гонения исходили и от самого правительства, как было, например, при запрещении таких экстравагантных ритуалов, как церемония *доса* в Каире. Однако подлинно реформистского движения не возникло. Именно так обстояло дело в Турции, Сирии и Ираке. Бекташийа испытала сильный упадок после упразднения в 1826 г. корпуса янычаров⁴⁶. Но все же относительная терпимость правления 'Абдалмаджида (1839–1861) дала возможность этому ордену восстановить свои силы и вновь завоевать широкое влияние. Это свидетельствует о том, что связь с янычарами не играла сколько-нибудь существенной роли в жизнеспособности ордена. Значительное распространение ордена в Албании произошло уже в XX в., после падения янычаров; целые общины, отказавшиеся принять суннитский ислам турецких завоевателей, присоединились к этому ордену. Главные его центры находились в Тиране и в Акче Хисаре.

Вместе с тем на протяжении XIX в. во всем мусульманском мире ордены продолжали оставаться главными радетелями религиозных нужд и духовных потребностей огромного числа простых людей, а поэтому преследования их были малоуспешными. О причинах, которые привели к их истинному закату в XX в., говорится в последней главе этой книги.

Ордены проникли во все мусульманские государства, не считаясь с их границами. Это обстоятельство и его потенциальное значение для панисламизма открыло султану 'Абдалхамиду сочинение, написанное сыном основателя ордена мадания (даркавийа) шейхом Мухаммадом б. Хамза Зафиром ал-Мадани из Мисураты в Ливии. Этот труд — «Ан-нур ас-сати'» («Сверкающий свет») ⁴⁷ — в основном представляет собой изложение учения ордена, следующее обычному стереотипу. В сочинении, однако, имеется раздел, где говорится о принципах, лежащих в основе панисламистского движения. Изложение их, как мы видели, встречалось и раньше в труде Ахмада б. Идриса, хотя все его ученики отвергали этот аспект его учения, включая ас-Сануси, избравшего тихую аскетическую жизнь в Сахаре, вдали от активной деятельности. Шейх Зафир немало способствовал пропаганде этого движения. Султан пожаловал ему дом недалеко от дворца Йилдиз Киоск, в Стамбуле были учреждены три маданитские текке. Они стали центром пропаганды, рассчитанной на то, чтобы влиять на шейхов различных орденов. Эмиссары шейха, пользующиеся покровительством султанских властей, вербовали сторонников во французском Алжире (в Алжире было две завийа этого ордена), но в Марокко связи ордена с турецким правительством его дискредитировали. В Барке орден объединился с санусийа, которая переманила на свою сторону многих членов мадания. Маданитские мукаддамы действовали также в Египте и Хиджазе.

В Сирии мадания была представлена особой таифа — йашрутийа. Основателем ее был тунисец Нураддин 'Али ал-Йашрути (родился в Бизерте, 1208/1793), который в 1266/1850 г. переехал в Акру в Палестине, где и умер в 1310/1892 г. ⁴⁸. Он щедро посвящал в свой орден, и при нем были основаны завийа в Таршихе (в 1279/1862–63), Иерусалиме, Хайфе, Дамаске, Бейруте и Родосе ⁴⁹.

'Абдалхамид собрал вокруг себя шейхов — руководителей других орденов, среди которых самым знаменитым был Абу-л-Худа Мухаммад ас-Саййади (1850–1909) из саййадитской ветви рифа'ийа — старинного семейного ордена с центром вблизи Алеппо. Абу-л-Худа вначале был простым факиром и пел суфийские песни на улицах Алеппо, где однажды обнаружил, что владеет чудодейственной силой. Затем он появился в Стамбуле, здесь его пение и чудеса (в духе традиции рифа'итов) привлекли внимание юноши, ставшего впоследствии султаном 'Абдалхамидом II (1876–1909). Каким-то удивительным образом, с помощью астрологии и заклинаний, Абу-л-Худа удалось сохранять влияние на султана во все периоды его правления, вплоть до свержения. Он влиял и на религиозную политику султана. Абу-л-Худа фанатично верил в божественные права рифа'итской тарики, в ее святых и миссию арабов в суфизме ⁵⁰. Все реформаторы второй половины XIX в., в том числе Джамаладдин ал-Афгани, ал-Кавакиби и Мухаммад Абдо, не одобряли влияние, которое Абу-л-Худа оказывал на султана, а также его взгляды на преемственный и традиционный ислам, считая шейха воплощением всего, против чего они боролись.

В Средней Азии в это время в интересующем нас аспекте не происходит ничего примечательного. В Туркестане и на Кавказе накшбандийа возродилась в 50-х годах XIX в. ⁵¹. В Дагестан этот орден проник в конце XVIII в., и глава его — шейх Мансур (захвачен в 1791 г.) пытался объединить различные кавказские племена против русских. Он привлек на свою сторону князей и знать Убыхистана и Дагестана, а также значительную часть черкесов, которые после подавления движения муридov и присоединения к России (1859) предпочли изгнание покорности. Орден пользовался некоторым влиянием среди мусульманских народов Кавказа, хотя бы как фактор, объединяющий различные родовые группы.

Суфийский интеллектуальный гностицизм, уничтоженный в арабском мире и в Магрибе в результате подчинения суфизма ортодоксии и конформизму, сохранился в шиитском Иране, где среди всеобщего мрака засияли светочи так называемой исфаханской теософской школы — такие, как Мулла Садра и Мулла Хади Сабзивари (1798–1878). В Индии в XVIII в. накшбандиец по имени Кутбаддин Ахмад, более известный как Шах-Вали-Аллах из Дели (1703–1762), дал новый интеллектуальный импульс в рамках доктрин орденов⁵², а его старший современник чиштит Шах-Калималлах Джаханабади (1650–1729) внес свежую струю в суфийскую практику и ритуал. Валиаллах пытался оживить дух мусульманской философии и примирить *шар'* и *тасаввуф*. Он заложил основы новой школы схоластической теологии, перекинув мост через пролив, разделяющий законовевов и мистиков, смягчил споры между толкователями и критиками доктрины *вахдат ал-вуджуд* и пробудил новый дух религиозного поиска. Он обращался ко всем слоям мусульманского общества — к правителям, знати, улемам, мистикам, военным, торговцам и др. — и пытался вселить в них новый дух самоотверженности. Его семинария — Мадраса-йи Рахимийа — стала ядром нового движения за преобразование религиозной мысли в исламе, и ученые потянулись туда из всех уголков страны...

Деятельность Шах-Калималлаха была совсем другого рода. Он возродил и обновил орден чишти в духе первых святых шейхов этого ордена, проследил возрастание эзотерических тенденций и послал учеников распространять повсюду мистические идеалы чишти. Увеличение количества ханака чишти в Пенджабе, Декане, в Северо-Западной пограничной провинции и в Уттар-Прадеше было результатом усилий его духовных преемников⁵³.

Примечательно, что обновление накшбандийа в Индии оказало влияние и на арабский Ближний Восток. Почти в каждом крупном арабском городе были группы приверженцев этого ордена. Чиштитская линия, напротив, не распространилась на запад. Чиштит (сабири) по имени Имдадаллах обосновался в Мекке примерно в середине XVIII в. и завоевал широкую популярность среди индийских паломников, но он пропагандировал тарику только среди индийцев. Мы вправе поэтому утверждать, что, несмотря на расширение старых и основание новых ханака в Индии, деятельность этих подвижников не имела таких последствий, как вдохновенный труд Ахмада б. Идриса.

Но в это время появляются первые признаки перемен иного рода, которые совсем не коснулись орденов. До сих пор основные идейные движения мусульманской Индии происходили при участии орденов или непосредственно в них самих, но после смерти Шах-Вали-Аллаха стремления к переменам уже не исходят от орденов. Существенно, что сын Вали-Аллаха — 'Абдал-'азиз (1746–1824) и его внук — Исма'ил (1781–1831) сыграли значительную роль в формировании новых взглядов.

Одновременно с двумя магрибинскими Ахмадами, подчеркивавшими роль культа Пророка, выступил и третий — Ахмад Барелви (ум. 1831), ученик сына Вали-Аллаха 'Абдал'азиза, который ради спасения суфийского наследия считал возможным участвовать в общественной и даже в политической жизни. 'Азиз Ахмад писал:

«Сайид Ахмад Барелви продолжал традицию Вали-Аллаха — синтез учения трех главных суфийских орденов в Индии — кадирийа, чиштиа и накшбандийа, — присовокупляя к нему четвертый элемент религиозной практики — эзотерическую дисциплину, которую он назвал *тарика-йи мухаммадийа* (“путь Мухаммада”). Он пояснил, что три суфийских ордена были связаны с Пророком эзотерически, в то время как четвертый, будучи эзотерическим, придерживался строгого соответствия религиозному закону... Таким образом, он использовал все, что осталось от духовного суфийского опыта в деградировавшем индийском мусульманстве начала XIX в., в целях достижения реформистского обновления ортодоксии»⁵⁴.

Дальнейшие изменения в религиозной жизни Индии выходят за рамки этого исследования. Внутри орденов здесь не было заметных изменений, лишь временами

отмечалась активность, подобно деятельности Мавланы Ашрафа 'Али из Тхана Бхавана (ум. 1943). В то же время суфийские традиции продолжали проявляться во многих сферах индийской жизни, оказывая влияние на реформаторов типа Мухаммада Икбала.

Рассуждения об орденах тех областей, куда ислам проник уже вполне сложившимся, не входят в задачу нашей книги, отметим лишь вкратце ордены Юго-Восточной Азии XIX в., учитывая, что и здесь, насколько мне известно, в XX столетии проявился упадок не менее явный, чем на родине ислама.

На Малайский полуостров ордены проникли в XX в. главным образом благодаря паломникам. Основными среди них были кадирийя, накшбандийя и самманийя. Ахмадийя-идрисийя появилась в 1895 г. и некоторое время пользовалась успехом, хотя и не очень широко.

В Индонезию суфизм также проник через посредничество паломников. Первое документальное свидетельство о нем появилось в XVI в. в виде мистической поэзии, а также других сочинений. На Суматре первыми мистиками были Хамза Фансури (ум. ок. 1610) и его ученик Шамсаддин Саматрани (Пасай, ум. 1630). Эти люди были мистиками гностического толка и потому не оставили после себя прочной суфийской организации. Некто 'Абдаррауф б. 'Али из Сингкеля распространил шаттарийя в Ачехе в 1090/1679 г., но вывез ее не из Индии, как можно было бы ожидать, а из Мекки, где он был посвящен в орден Ахмадом Кушаши. Постепенно его стали чтить как местного святого. Позднее связь с Хадрамаутом, ставшая характерной особенностью индонезийской жизни, привела к тому, что арабы основали свои поселения в разных частях страны и принесли с собой собственные ордены.

Распространение ислама на Яве связано с легендой о «девяти святых», действовавших на северо-восточном берегу этого острова в начале XVI в.; они учили мистическому Пути и открыли новую эру в жизни Индонезии. Наиболее характерной местной особенностью можно, очевидно, считать поиски *'илма*: приобщение к тайному знанию стало целью посвятивших себя религии.

Накшбандийя тоже проникла в Минангкабау (Суматра) из Мекки (а впоследствии из Турции) около 1845 г. Между ее приверженцами и членами более старой шаттарийя шел постоянный спор, гораздо чаще затрагивающий мелкие юридические, нежели мистические темы. Самманийя попала на Суматру благодаря 'Абдассамаду б. 'Абдаллаху (ум. ок. 1800), местному ученику ас-Саммани. Он жил в Мекке и там посвящал в орден паломников, приходивших с Суматры.

Ордены проникли во все эти части света уже после того, как они приняли свои характерные формы. Стремление сохранить присущие орденам-прародителям организацию и обряды с одновременным распространением арабоязычных сочинений их шейхов обеспечило местным орденам унификацию практики. Региональные особенности в деятельности орденов проявляются в отличиях в ритуале, в том числе таких, как формы религиозных празднеств, или же в отражении специфики общественных и политических явлений. Творческого приспособления орденов к местным условиям теперь не видно, узаконенные в орденах ритуалы и верования смешались в новой человеческой среде, но это скорее было сосуществование, чем слияние: старое и новое уживались рядом.

На этом фоне четко проступают специфические черты западноафриканского ислама. Разница между африканским и индонезийским мусульманством объясняется как различием первоначального культурного субстрата, так и характерными особенностями раннего мусульманского миссионерства. Снук Хюргронье показал, что индийские купцы, поселившиеся в малазийских и индонезийских портах, всегда придавали большее значение размышлениям, чем деятельности, что открывало пути для принятия неортодоксального мистицизма. В Африке, напротив, главным считалась деятельность; и в самом деле, в собственно негритянскую Африку не только не проникли ереси, но там даже не привился подлинный суфийский мистицизм⁵⁵. Судя по всему, не было генетической связи между африканской верой в единство жизни и суфийской доктриной

ал-вахдат ал-вуджудийа. По сравнению с африканцами индонезийцы достигли более высокой степени истинного религиозного синкретизма.

Хотя созерцательный мистицизм, неизвестный негритянскому исламу, был принят некоторыми индонезийцами, ордены играли здесь не большую роль, чем в Западном Судане. Давая оценку исследованиям голландских специалистов по исламу в Индонезии, Г. Х. Буске пишет:

«У этих авторов крайне мало сведений о мистических братствах, тарика, и об их организации, их зикрах и духовных упражнениях. Умолчание это в значительной степени объясняется той незначительной ролью, которую они играли в Индонезии. Здесь не существовало ничего подобного завийе»⁵⁶.

В то время как мусульманские религиозные законы, регламентирующие жизнь общества, большей частью игнорировались, обряды и практика орденов воспринимались без труда. Шейхи выпускали учебники и большое число брошюр на арабском и местных языках, но все они были лишены оригинальности. Подводя итог, можно утверждать, что, хотя мистицизм как индивидуальный путь нашел некоторых убежденных приверженцев, массовые радения орденов, хадра и паломничество к гробницам играли незначительную роль в жизни индонезийских мусульман.

Главное, что нужно подчеркнуть в заключение этой главы, сводится к следующему: обновление орденов в XIX в. прежде всего затронуло окраинные области мусульманского мира и именно там оказалось наиболее эффективным, причем благодаря деятельности миссионеров. Связь эта была прямая во многих районах Африки, в Нилотском Судане и Сомали, более опосредованная в Западной Африке.

Со смертью Мухаммада, «Печати пророков» (*Хатим ал-анбийа*), завершился пророческий цикл (*даират ан-нубувва*), но Бог не оставил свой народ на божественном пути без наставника. Для большинства поводырем служил данный в откровении Закон (*шар'*), единый для всех мусульман, а *'улама* были наследниками пророков в качестве хранителей и толкователей Закона.

Находились, однако, люди, которых не удовлетворял экзотерический Закон, хотя они и принимали его, так как религия — это не только откровение, но и тайна. Для тех, кого называли шиитами (сторонниками партии 'Али, *ши'ат 'Али*), наставником в мире божественной мудрости (*хикма илахийа*) был непогрешимый имам. Имам был также вали Аллаха, и завершение пророческого цикла знаменовало начало другого — *даират ал-валайа*¹. Суфий-шиит 'Азизаддин ан-Насафи следующим образом объясняет смысл, который шииты вкладывали в слово *вали*: «Тысячи пророков, явившихся ранее, последовательно вносили свой вклад в формирование той формы теофании, которая и есть пророчество и которую окончательно установил Мухаммад. Теперь же настал черед для проявления *валайа* (духовного начала) и проявления эзотерических реальностей. Помазанник Божий, в личности которого находит выражение валайа, и есть *сахиб аз-заман*, т. е. нынешний имам»².

Тем, кто прослыл суфиями, непосредственное общение с Богом представлялось возможным. Свою миссию, хотя это каждый раз был индивидуальный акт, они видели в том, чтобы поддержать у людей веру в возможность осознания внутренней реальности, что придавало действенность данному в откровении Закону (*шар'*). Этот Путь познания требовал наставника, и их появилось много, но сама идея наставничества в суфизме отличалась от шиитской. У суфиев сложилась собственная концепция *вилайа*, но их *авлийа* (мн. ч. от *вали*) были обыкновенными людьми, отмеченными Богом. Однако, хотя гипотеза предвечного существования вилайа попала в суфийскую философию из восточного гностицизма³, она так и не вписалась окончательно в более строгую структуру суфизма. Идеи извечного существования и духовной иерархии суфии приписывали вали и объясняли, таким образом, их причастность к управлению миром с помощью «Мухаммадова света» (*ан-нур ал-Мухаммади*), заключенного в них самих. Не все суфии

соглашались с тем, что цикл *даират ал-вилайа* пришел на смену *даират ан-нубувва*, так как последний есть лишь особый способ связи Бога с человеком, способ конечный и пассивный, тогда как *вилайа* — свойство постоянное (*истикрар*), всегда активное и бесконечное⁴. Это не означает, что посланники Бога, через которых он сообщает Закон, по иерархии стоят ниже святых, ибо каждый посланник является еще и вали. Ибн ал-'Араби пишет: «Вилайа всеобъемлюща. Это основной цикл (*даира*)... Каждый посланник (*расул*) должен быть пророком (*наби*), а поскольку любой пророк непременно должен быть вали, это означает, что посланник тоже должен быть вали»⁵. По природе своей только пророчество конечно как функция и способ коммуникации с Богом. Имеется множество рангов вали, что обычно доказывается превосходством знания ал-Хадира над Моисеевым⁶.

Ни у шиитов, ни у суфиев слово «святость» не является адекватным слову *вилайа*, точно так же как слово «святой» нетождественно *вали*, хотя в этой книге оно используется в данном общем значении. По суфийской терминологии, более точный перевод слова *вали* значит «близкостоящий, пользующийся покровительством» Бога. Однако это слово, как и слово *маула*, может означать «покровитель», «патрон» и одновременно «клиент». По шиитской терминологии, оно означает «имам», «слово Божье», «вечноживущий наставник».

Суфийские наставники, как и имамы, владеют эзотерическим знанием, но в отличие от имамов они получают его не по генеалогической, а по духовной линии⁷. Фактически оно пришло к ним после двукратного деяния Бога: через Мухаммада и цепь богоизбранных учителей, а также как следствие непосредственного Боговдохновения, нередко при посредничестве ал-Хадира, выступающего в той же роли, что и Джибраил по отношению к Мухаммаду.

Эти три направления духовного наставничества полностью укладываются в рамки традиционного ислама (хотя постоянно пререкаются между собой). Как суфизм, так и шиизм представляли собой попытки разрешить извечную мусульманскую дилемму данного раз и навсегда откровения, но каждый из них полностью признает данную раз и навсегда природу конечного профетического способа божественного сообщения. Однако при этом они не считали, что с завершением этой стадии кончается непосредственная связь Бога с людьми.

Назначение свое как суфии, так и шииты⁸ видели в том, чтобы сохранить духовную сущность божественного откровения. И те и другие оперировали формулой > хакика, но их Пути мистического познания были различными. Сходясь во взглядах по многим вопросам, они, однако, в то же время стояли на диаметрально противоположных позициях в отношении ряда других догматов, нередко основополагающих. Это прежде всего касается различий в представлениях о том, что составляет основу общины. Так как суфии находились внутри главного течения ислама, они полагали, что такой основой является *шари'а*, тогда как для шиитов основой основ был *имам*, непогрешимый вождь. Жизнь и образ мышления суфиев лежали в иной плоскости, чем у шиитов. Они верили в возможность непосредственного общения с Богом, и цель их состояла в совершенствовании души, в духовном восхождении к Богу. Суфиев отличают от шиитов также два вида зикра и тариката. Главное для суфиев — следование Пути мистического познания. В противоположность им шииты нуждались в посредничестве имама, они погружались в мир сокрытых значений и тайных передач посвящения. Суфии тоже усвоили гностический подход. Наряду с другими гностическими источниками они используют и источники шиитов, особенно после запрещения открытого исповедания шиизма. По мере заимствования отдельных элементов шиитской гностической системы они их трансформировали. В этом отношении данное явление было сродни изменениям, которые претерпели параллельно заимствованные в суфизме элементы учения

неоплатоников и христиан. Будучи ассимилированы, они уже утрачивают свой неоплатонический, христианско-гностический или шиитский характер.

Как уже упоминалось, 'Али пришел на смену Мухаммаду в качестве родоначальника суфийских генеалогических цепей, и это также послужило поводом для ошибочных толкований. Несмотря на то что суфии прослеживают свои эзотерические цепи передач вплоть до Али⁹ и окружают его генеалогию огромным пиететом, они не видят в нем имама в шиитском смысле этого слова. Когда ал-Джунайда спросили о том, насколько глубоко 'Али знает тасаввуф, он ответил на этот вопрос весьма уклончиво: «Будь 'Али меньше занят войнами, он мог бы многое добавить к нашему эзотерическому знанию (*ма'ани*), ибо он был из тех, кто удостоен '*илм ал-ладунни*»¹⁰.

Вне Ирана суфии-шииты встречались весьма редко¹¹, и поэтому следует отдать должное религиозной терпимости доктрины *такиййа* (нарочитый отказ от верования в целях предосторожности). Шиитские представления об имаме считались несовместимыми с суфизмом. Подобным же образом, переняв шиитский обряд *бай'а*, суфии приносили присягу посвящающему их в орден муршиду как представителю вали — основателя ордена, в чьих руках мурид должен был уподобиться трупу в руках обмывальщика трупов. Они, кроме того, совершенно по-иному воспринимали генеалогическую цепь передач, возводящую учение основателя к 'Али или Пророку. Большинство суфиев, поскольку они следовали пути ал-Джунайда, старались удержаться в главном течении ислама и для этого часто шли на компромиссы, добиваясь терпимого к себе отношения. Определенные недостатки такой концепции гностического толка, как, например, постулат о Сахиб аз-замане — «владыке времени» (Махди), в конечном счете компенсировались у суфиев представлением о Кутб ал-'алам ва-з-замане («Полносе вселенной и времени»).

Хотя нас прежде всего интересует эзотерическое выражение суфизма, следует остановиться и на его практической стороне. Мусульманский мистицизм оказался темой настолько притягательной для западных исследователей ислама, что возникает необходимость трезво взглянуть на все то, что было действительно связано с его практикой. Мы прозаически определили мистицизм как организованное культивирование религиозного опыта, направленное на непосредственное восприятие единственного сущего. Суфизм — это Путь мистического познания до той поры, пока он не превратился в теософию. Именно здесь начинается самообман. Это учение — попытка дать рациональную трактовку мистического опыта. Мистицизм как интуитивное духовное восприятие Бога относится к области религии естественной и универсальной, но отнюдь не к области религии откровения, и, таким образом, на мистическом уровне нет значительного различия между религиями, так как опыт фактически один и тот же. Непосредственный опыт имеет преимущество перед «историческим» откровением, а это порождает враждебное отношение к мистицизму среди стражей религиозного закона. Ибн ал-'Араби писал: «Бог познается только через посредство Бога. Схоласт-теолог утверждает: “Я познаю Бога через то, что он сотворил” — и в качестве наставника выбирает себе нечто, не имеющее никакого отношения к искомому предмету. Познающий Бога через явления познает только то, что эти явления могут ему дать, и не более того»¹².

В то же время, если справедливо утверждение о том, что главное различие между религиями лежит вне опыта, нельзя считать, что мистицизм одинаков во всех религиозных сферах его проявления, несмотря на то что различия (в культуре, содержании, направленности) относительно сходны по характеру и не затрагивают основ единства мистического опыта. Провозглашенная религия оказывает значительно более глубокое влияние, чем просто красочная изустная или любая другая форма символического выражения чувств. Природа мистицизма проявляется внутри отдельной религиозной культуры, взятой в целом, а в исламе она связана с установленным ритуалом и отправлением культа или же обусловлена ими (будучи вместе с тем и их противовесом). Мусульманский мистицизм, даже в предельно развитой форме, нельзя считать

синкретичным. Справедливо, что он вобрал в себя и слил воедино опыт множества различных духовных воззрений, но во время этого процесса все они претерпели изменения и получили чисто мусульманское направление. Сочинения мусульманских мистиков невозможно изучать и оценить в отрыве от всего того, что окружало этих людей в жизни (христианские ученые слишком часто вкладывали свои собственные идеи в откровения мусульманских мистиков), или же в отрыве от практических результатов, изложенных ими в трудах орденов.

Помимо слова «мистицизм» необходимо определить смысл, вкладываемый нами в понятие «теософия», так как оно тоже может иметь различные значения. Если считать мистицизм ответным движением души навстречу Богу, неизбежно приводящим к столкновению с реальностью на внутренних уровнях, то тогда теософия — это сакральная философия, порожденная духовным озарением, т. е. это мистицизм ума в отличие от мистицизма души.

Следовательно, мистицизм и теософия — это личный опыт и выражение таинства, сокрытого в религии, свидетельство реальностей, стоящих за эмпирическим опытом. Мусульманский мистицизм — это достоверное выражение мусульманской веры посредством ряда внутренних озарений, веры, которую нельзя постичь никаким другим путем. Мистик говорит особым образным языком видений, символов и мифов, с помощью которого он может выразить истины, недоступные формальной теологии. «Гностики, — пишет Ибн ал-'Араби, — не в состоянии передать свои чувства (*ахвал*) другим людям. Они могут лишь указать на них символически тем, кто начал испытывать нечто подобное»¹³. Когда речь заходит о границах этого явления, трагедия теософа высшего ранга состоит в том, что он вынужден сводить концентрированный личный опыт до уровня абстрактного мышления, т. е. до уровня, на котором общение с непосвященным становится невозможным¹⁴. Поэзия — средство коммуникации, доступное мусульманину, для которого запретны невербальные формы религиозной символики (за исключением каллиграфии и абстрактного изобразительного искусства). В арабском и персидском мире поэзия не была самостоятельным видом искусства, она обретала выразительность в ансамбле. Существовали особые каноны исполнения поэзии: мелодекламация под музыкальный аккомпанемент. Именно последний впоследствии стал вызывать горячие возражения.

В процессе своего развития суфизм охватывал различные сферы религиозного опыта, которые следует рассмотреть подробно, если мы хотим понять взаимосвязь таких его аспектов, как следование Пути, получение божественного дара или же возможность сочетания тарика и вилайя.

(а) Существует мистицизм, который стремится к совершенству, очищению души (*нафс*), — это путь познания *муджахада*, духовный *джихад*; путь через различные стадии (*макамат*), ведущий к Богу. Созерцательная жизнь (*мушахада*), в которой аскетизм составляет важный подготовительный этап, основана на поминании Бога (*зикр*) и проходит под руководством наставника.

(б) В тесной связи с этим путем познания, одолеть который можно личным усилием, находится путь озарения (*кашф* — «раскрытие»). Суфии, следующие путем познания, получают как милость свыше особое мистическое состояние (*хал*), что есть добровольный дар Божий. Различие между стадией (*макам*) и состоянием (*хал*) объединяет две стороны Пути. «Состояния» — это дар свыше, тогда как «стадии» — это личное достижение¹⁵. Принять хал означает подчинить себя строгой жизненной дисциплине. Такая вера в возможность внезапной вспышки божественного света представляет собой иллюминизм¹⁶.

Сочетание этих двух понятий (*макам* и *хал*) составляет *сулук* орденов («лестницу совершенства»), посредством которого можно преодолеть различие между Творцом и его творением. Сочетание личных усилий и озарений божественным светом становится

понятным, если осознать, что такого рода явления — факт повседневного опыта. Представим себе ученого, корпеющего над трудоемкими экспериментами, который внезапно находит решение проблемы благодаря вспышке интуиции; однако без предшествующей нелегкой тренировки не будет никакой вспышки. Такие прозрения выглядят как чудодейственный дар. Следующая область уже касается взаимоотношения способностей и интуиции.

(в) Мистический дар, о котором только что упоминалось, нужно отличать от гностической способности или мистического гнозиса (*ма'рифат*; у шиитов — *'ирфан*), дающего возможность тому, кто его удостоился, раскрыть тайну невидимого мира реальности и созерцать тайны бытия. Это явление не похоже на озарение у мистиков, хотя может обозначаться тем же термином *ма'рифат*, тогда как теософия, стоящая вне орденов, базируется на понятиях обоого рода с неизбежным при этом смешением представлений. Перед суфием божественные тайны раскрываются шаг за шагом, по мере духовного роста и обострения восприимчивости, но, кроме того, существуют люди, наделенные особым даром, которым дано мистическое понимание жизни, не имеющее ничего общего ни с аскезой, ни с суфийским способом познания, ни с даром *вилайа*, хотя этот дар, как и *вилайа*, есть проявление милости именно по отношению к ним. Можно в связи с этим вспомнить такие имена, как ас-Сухраварди ал-Мактул, Ибн ал-'Араби, Ибн Саб'ин, а среди немусульман назвать Плотина, Эккарта и Беме. Несмотря на уникальность подобного рода способностей, люди стремились к такому познанию и разрабатывали методы для его достижения. Именно с помощью этих методов и благодаря союзу человека с природой возникло «господство» магии, державшее человека в трепете перед миром естественного.

(г) И наконец, особо следует выделить такое понятие, как *вилайа*. Внешне оно не выходит за рамки суфизма, хотя внутренне почти не связано с мистицизмом. Кажется парадоксальным тот факт, что всех основателей орденов принято считать *вали*, тогда как мистики типа ал-Мухасиб *вали* не были. Однако суть раннего учения о *вилайа* в том, что способности *вали* не были известны окружающим их людям.

Удобства ради следует различать два типа *вали* — избранные Богом извечно и те, кому Бог ниспослал особую милость, очевидно, за их милосердные деяния (*минна*). Первая концепция рано появляется в суфийской философии, что подтверждается высказыванием ал-Джунайда: «У Бога есть избранные (*сафва*) среди его рабов, чистейшие из его творений. Он избрал их для *вилайа* и выделил их, ниспослав им особую милость (*карама*)... Именно их он сотворил из вечности для себя, для того чтобы они пребывали с ним»¹⁷.

Как и гнозис, о котором только что шла речь, этот дар никак не связан с какими бы то ни было личными заслугами или прохождением Пути познания. Можно быть *вали* и при этом быть полностью лишенным мистического дара, равно как можно быть мистиком, которому как озарение дано высшее видение Божества, и при этом не быть *вали*¹⁸. Отторжение *вилайа* от тасаввуф, а также связь орденов с *вилайа* знаменует ослабление связи орденов с мистицизмом¹⁹.

Поскольку исследование такого общего характера, как наше, не дает возможности во всех деталях рассмотреть учения различных орденов, мы ограничимся здесь перечислением нескольких основных концепций и направлений, общих для большинства орденов, не забывая при этом о только что установленных различиях между ними.

Мусульманин-мистик начинает с постижения *таухида* (единства) и *шар'* (данного в откровении закона), а затем, во время прохождения мистического Пути познания, он стремится постичь их внутренний смысл (*ал-ма'на-л-батини*). Он верит, что таухид/*шар'*, воспринимаемые как единая реальность, и есть основа мира и его сущность. Он глубоко постиг тайну бытия и считает, что стихию небытия можно устранить и прийти к союзу с Богом через цепь исламских откровений. Единение с Богом — краеугольный камень учения, но суфий вкладывал в это понятие (доктрина унификации), как и в понятие закона (*шар'*), мистический смысл. Мусульманин-теософ идет еще дальше. Однако изложение

теософской доктрины выходит за рамки нашей задачи, за исключением тех ее аспектов, которые стали составной частью философии орденов. Великие теософы, испытавшие состояние кризиса, во время которого раскрывается мир невидимых вещей, как правило, балансировали на границе ислама, вызывая осуждение ортодоксов, которые считали Бога и таинство жизни непостижимыми.

Ал-Кушайри создал Путь познания для мистиков, ищущих средний путь — *via media*:

«Шариат имеет дело с внешними проявлениями религии (т. е. с обрядами, актами поклонения) — *'убадат* и обязательными молитвами — *му'амалат*, тогда как реальность (*хакика*) — с внутренним видением Божественной силы (*мушахадат ар-рубубийа*). Любой обряд, если он не исполнен духа реальности, не имеет никакой ценности, и никакой дух реальности не может быть завершённым, если он не ограничен Божественным законом. Закон существует для того, чтобы управлять человечеством, тогда как реальность дает нам знание о благорасположенности Божества. Закон существует для служения Божеству, а реальность — для Его созерцания. Закон существует, чтобы подчиняться Его велениям, а реальности надлежит свидетельствовать и постигать приказ, который Он (Бог) издал. Итак, одно — внешнее, а другое — внутреннее. Я слышал, как говорил ученый муж Абу 'Али ад-Даккак: „Слова *иййака на'буду* («Тебе мы служим») нужны для подкрепления закона, а *ишака наста'ин* («к Тебе мы взываем») — для подтверждения реальности”. Знай же, что Закон есть реальность, так как Бог создал его, а реальность есть одновременно и Закон, так как это познание Бога тоже предписанное»²⁰.

Последователи шейхов, возглавлявших ордены, нередко впадали в крайность, отстаивая их ортодоксальность. Именно по этой причине мы не находим ни одной тарики, где бы открыто говорилось о заимствованиях из учений таких теоретиков, как Ибн ал-'Араби или Ибн Саб'ин²¹, хотя едва ли можно представить себе развитие идей тасаввуфа без учета влияния идей первого из них, идей, которые так или иначе просачивались в учения орденов. В итоге руководителям орденов, несмотря на их явное стремление приспособиться к шари'а, так и не удалось избежать подозрений ортодоксов. Не колеблясь, ортодоксы в своей массе отказались признать высказывание ал-Кушайри о том, что «шари'а есть хакика». Особое недоверие у них вызывали положения, утверждавшие, что суфизм — это эзотерический путь познания, тайная религия, доступная только избранным. Эту сторону доктрины руководители орденов старательно затушевывали, и, надо сказать, не без успеха, обратив в конце концов суфизм в систему поклонения Божеству, высшей морали, эмоциональных упражнений и облегчения от страданий. Но в то же время своей концепцией вилайа они поощряли и поддерживали мысль о практической приложимости доктрины избранности.

Как было показано, суфизм никогда полностью не вписывался в профетическую структуру ислама, ему лишь разрешалось существовать рядом с ней, ордены же служили средством, при помощи которого различные аспекты суфийской доктрины подгонялись под восприятие и нужды простого человека.

Границы данного исследования не позволяют нам подробнее остановиться на суфийских Путиях познания во всем многообразии их вариантов. Лучший гид в этом случае — труды самих суфиев, но при условии, что исследователь откажется от попыток свести суфизм к единообразной схеме или представить его в виде единой философской системы. Мы же хотим только привлечь внимание читателя к частным аспектам суфизма, которые нашли выражение (а в некоторых случаях и оформление) в орденах.

Здесь, очевидно, следует дать краткую справку о раннем мистицизме. Мистицизм на первых этапах неизбежно должен был столкнуться со всей сложностью доктрины *танзих* о том, что не существует двусторонней связи между Богом и человеком, ибо любовь может существовать только между подобными, в то время как Бог совершенно не похож ни на одно из своих творений²². Мистики сломали барьер, воздвигнутый создателями этой доктрины, поскольку в основе мистического подхода лежит вера (т. е. знание, данное в опыте) в то, что имеется внутреннее родство или связь между человеческим и

божественным, между Творцом и творением, хотя интерес мистика в этом соотношении Бог — человек был постоянно обращен к божественному, а не к человеческому полюсу. Доктрина любви (Коран, V, 59), которую проповедовали ранние мистики Зу-н-Нун ал-Мисри, Раби'а ал-'Адавиййа, ал-Мухасиб и ал-Халладж, возбуждала величайшее подозрение тех, кто избрал для себя узкие рамки ортодоксального ислама²³, и в дальнейшем, в процессе борьбы мистического Пути за существование (обнаружилось, например, что ортодоксам проще проглотить верблюда, чем комара), мистицизм утратил свою первоначальную простоту и непосредственность общения, превратился в эзотерический Путь; изменилось и отношение Бог — человек: возник вопрос, существует ли на деле различие между Богом и человеком?

Этот ранний мистицизм не был известен членам орденов. Они не читали трудов ранних мистиков²⁴. Следует сказать, что высказывания последних приводились в литературе орденов в форме мистического предания (*хадис*), но не затем, чтобы с их помощью учить Пути познания, а лишь для того, чтобы разъяснить или подкрепить какой-либо пункт в уставе ордена или тезис в его учении. Скудное число хадисов, как пророческих, так и мистических, в трудах ранних суфиев резко контрастирует с их обилием в суфийских сочинениях руководителей орденов, например в «'Авариф» Шихабдина ас-Сухраварди. Первые писали о своем непосредственном опыте, а вторые вынуждены были авторитетно обосновать и снабдить примерами из прошлого каждое положение ордена.

Ордены были способом, но не сущностью мистической жизни, способом далеко не совершенным, но все же организованным, с помощью которого огромный накопленный суфийский опыт передавался многочисленным и разнообразным ревнителям суфизма. Именно поэтому мы имеем дело не с непосредственным обращением к философской мысли мистиков и теософов, а с интерпретаторами и компиляторами их трудов, в основном с теми элементами их теософской доктрины, которые были заимствованы и приспособлены теоретиками орденов и которые стали составной частью их музыкальных религиозных радений, драматических произведений на тему о рождении Пророка и руководств по отправлению молитв.

Трудность в понимании и интерпретации суфийских текстов возникает из-за терминологии. Как мы уже отмечали, суфизм был не столько доктриной, сколько деятельностью, своего рода паломничеством вглубь. Суфии не могли утаивать свой опыт, они должны были выражать его вербально. Такую возможность предоставлял им специальный словарь, дополняющий ортодоксальную исламскую терминологию. Так, например, слово *илхам*, которое обычно переводится как «вдохновение», у суфиев означает нечто вроде личного «откровения» в отличие от *вахи* — экзотерического, абстрактного, пророческого откровения. Таким же образом слово *карамат* в значении «харизма святых» отличают от слова *му'джизат* — «чудеса, являемые пророком». Специальный смысл приобретают слова, заимствованные из Корана. Зу-н-Нун на вопрос о значении слова *тауба* ответил: «“Раскаяние” у невежественной черни означает раскаяние в грехе, а у избранных — раскаяние в небрежении (*гафла*)»²⁵. Однако обороты речи, органически присущие суфийской философии, например, такие ключевые понятия, как *марифа*, *вадж*, *ма'на* и *хакика*, в Коране не встречаются. Эти слова не представляют затруднений, их можно найти в словаре. Основная сложность состоит в том, что все мистические авторы, описывающие озарения, трансформируют значение слов, которыми они пользуются, дабы подогнать их значение к субъективному эмоциональному смыслу, вкладываемому в эти слова на основании собственного духовного опыта (при этом необходимо учитывать их расстроенное или неразвитое воображение), а не на основании объективной концепции, лежащей в основе каждого отдельного термина. Все это весьма озадачивало западных исследователей суфизма, равно как и сторонников суфийского пантеизма. Ордены, однако, упростили для нас эту проблему. Постепенно в орденах сложился стереотип в употреблении термина, наподобие того как были выделены «стадии» в соответствии с учениями шейхов-руководителей, оформивших систему

взглядов и трактику основателя. Следовательно, к гордыне духа нужно еще добавить и самообман как одну из опасностей, подстерегающих дервиша на его жизненном пути, поскольку требовалось, чтобы он автоматически следовал установленной практике и примерам, не соотнося их со своим внутренним опытом. Смысл терминологии, выражавшей отношения между Богом и человеком, свелся теперь к тому, что она стала отражать отношение человека к умершему святому или живому шейху — посреднику между Богом и человеком. Так, слово *муракаба* (букв. «самонаблюдение», но также и «созерцание», «медитация»)²⁶ постепенно приобретает новые значения, и в конце концов в орденах оно стало означать соучастие в существе того, что созерцается — Бог, Мухаммад, наставник (живой или мертвый).

Поскольку ордены, с одной стороны, осуществляли на практике Путь познания, а с другой — охраняли эзотеричность верований, а для некоторых воплощали также божественную мудрость (*хикма илахийя* = теософию), они не имели четко выработанной доктрины. *Ихван* (членов братства) больше объединял обряд, чем догмат. Догматы необходимо отделять от описаний радений зикра, для того чтобы понять их истинную цель, используя для этого записи изречений, молитв²⁷ и песнопений шейхов-основателей и теоретиков орденов, а также книги о поведении суфия и правила (*адаб* или *хукук ат-тарик*), которые регламентируют как отношения между шейхом и неофитом внутри ордена, так и правила исполнения религиозных обрядов. Особенно ценны в этом отношении жизнеописания руководителей орденов и сборники их изречений (*хикам*). Можно утверждать, что в орденах знакомство с суфийской доктриной и обучение осуществлялись с помощью подобных высказываний, наставлений и притч. Талантливый суфий, как, например, Джалаладдин Руми, рисует свои словесные картины, притчи и аллегории без заранее обдуманного намерения объяснять, изображая те стороны действительности, которые ему дано постичь, и не теоретизирует о смысле бытия. Широко известное сочинение Ахмада б. Мухаммада ал-'Аббада «Ал-мафахир ал-'аллийа фи-л-ма'ахир аш-шазилийа» содержит собрание изречений Абу-л-Хасана 'Али, расположенных под тематическими заголовками и снабженных обширным разделом, посвященным его *ахзаб*. Однако в труде этом нет и намек на попытку сформулировать доктрину, поскольку таковой в этой тарике не было. Все это идет вразрез с представлениями о гностической цепи, претендующей на то, чтобы передавать и истолковывать эзотерическую доктрину, которая предназначалась только для членов ордена, прошедших полный курс или обряд инициации.

Истина, которую стремится понять ищущий, — экзистентна; она должна быть воспринята всем его существом. Именно поэтому познавательная сторона ее постигается органическим единением с практикой. Действо, песня, упражнение и танец со всей сопутствующей символикой и есть первичная форма коммуникации. Обучение играет относительно подчиненную роль и в любом случае неотделимо от накопления практического опыта. Наставник обучал неофита суфийской символике поэтапно, все время контролируя его успехи и постепенно усложняя задания по отправлению молитв. Считалось, что, практикуясь в них, верующий приближается к восприятию того, чему нельзя научить, — к интуитивному постижению Истины. Именно практика приводит в гармоническое равновесие три основные области религиозной концепции — догмат, обряд как средство его передачи и образ жизни, в котором он выражается. Вера сама по себе не есть интеллектуальное восприятие. Догмат сохраняет силу веры, так как это образ жизни. Обряд же — средство передачи предписания, интуитивного обучения и единения. Суфизм разработал мистические методы, чтобы дать возможность верующему достичь эзотерического знания (*ма'рифа*). Поэтому ма'рифа не есть духовный гносис, а прямое «постижение» Бога.

Учителя суфийского Пути сознавали, что мистическое учение как индивидуальный опыт таит в себе грозную опасность, поскольку душа во власти «состояния» широко открыта для заблуждений и самообмана, поскольку существуют мистические Пути

познания иных божеств, а не только единого Бога. Учитывая это, они настаивали на необходимости иметь опытного руководителя. В дальнейшем они сами стали играть роль посредников между Богом и человеком. Дж. Руми пишет:

«После того как *пир* тебя принял, внемли, подчини себя (ему), следуй как Моисей под властью Хизра... Бог объявил, что его (*пира*) рука есть его собственная, поскольку он произнес: “Рука Божья поверх рук их”...²⁸ И если кто-либо, в виде редкого исключения, проделает этот путь в одиночестве (без *пира*), он прибудет (к своей цели) с помощью (и милостью) сердец многих наставников. Рука пира не заказана отсутствующим (тем, кто не находится под его властью), ибо рука его не что иное, как проявление власти Бога»²⁹.

Последняя фраза свидетельствует о том, что Джалаладдин считал даже одиноких искателей истины пребывающими под духовным наставничеством.

На последнем этапе шейхи стали отрицать право личности искать Путь не только самостоятельно, ценой проб и ошибок, но даже под наставничеством, ибо теперь сами шейхи были посредниками между Богом и человеком и распределение религиозных заданий превратилось в чисто механический процесс. Посвящение *мурида* требовало его полного подчинения воле шейха. Руководство ордена тиджанийа начинается с фразы: «Хвала Богу, который дал нам средство к пониманию всего на свете и сделал шейха-посредника средством единения с Богом»³⁰. Несмотря на то что ордены были средоточием мистического опыта, все же их отличительная черта состоит в том, что «знание» божественного зиждется на вилайе, а вилайе передается через посредство шейха. Выше упоминалось о том, что значения некоторых суфийских терминов постепенно претерпели изменения. Так, например, слово *таваджжух* (умственная концентрация), по терминологии орденов восточного региона, стало означать духовную помощь, которую оказывает святой своему почитателю или же муршид своему муриду. Исполняя упражнение, шейх (в совтоянии *джазб*?) концентрируется в уме на муриде, мысленно развертывая линию, соединяющую его физическое сердце (*ал-калб ас-санаубари*) с сердцем мурида, посылая ему силу. Мурид в это время должен, собрав волю, представить себя неодушевленным сосудом, в который переливается сила шейха. Для других таваджжух есть попытка вступить в контакт с духом умершего шейха³¹.

Учителя Пути мистического познания ясно отдавали себе отчет в том, какую опасность несет обвинение в нововедении (*бид'а*). В исламе всегда отсутствовало христианское представление о ереси как об отклонении от религиозных норм. Ортодоксия была скорее делом практики, чем догматом, приспособлением к религиозному закону. Как уже говорилось, ничего не было удивительного в том, что руководители орденов настаивали на соблюдении шариата, так как полагали, что он сосуществует с божественным единством. Они нашли выход, попросту заявляя о том, что есть внешнее и внутреннее знание (*ал-'илм аз-зихири* и *ал-'илм ал-батини*). В соответствии с этим таифа стремились поддержать такое двойственное положение. Они гораздо реже подвергались нападкам за вероучение, чем за отклонение от прямой религиозной практики.

Основатели и главы таифы прежде всего заботились о том, чтобы доказать свою ортодоксальность. Это проще всего было сделать испытанным в мусульманстве способом, а именно заручиться иснадом³². Для того чтобы избежать упреков во введении новшества (*бид'а*), любому шейху было достаточно продемонстрировать свою приверженность учению какого-нибудь широко известного суфия. После этого в своей педагогической и религиозной практике он мог опираться на авторитет (*санад*) своего учителя и всех последующих в генеалогической цепи шейхов, вплоть до одного из первых четырех халифов. Это и есть цепь передачи преемственности власти, или же мистический иснад, именуемый *силсила*. Поскольку для обоснования новых идей обращались к выдающимся суфиям прошлого, чтобы придать этим идеям респектабельность³³, *силсила* обеспечивала преемственность теоретических догматов и линии передачи власти, нисходящие к этим «праведнонаставленным». Утверждение о том, что упомянутые халифы были суфиями,

было измышлено в период, когда суфизм боролся за свое признание с оппозицией законников. Ибн Халдун отвергает все заявления такого рода. По его словам, ни один из первых халифов «не прославился сколько-нибудь оригинальной, ему одному присущей религиозной практикой»³⁴. 'Али ал-Худжвири³⁵ связывает каждого из халифов с определенными аспектами суфийского Пути. Так, Абу Бакр представляет путь созерцательный (*мушахада*), 'Умар — очистительный (*муджахада*), 'Усман — путь дружбы с Богом (*хулла*), а 'Али выступает как проводник догматов и практики божественной сущности (*хакика*). Силсила орденов фактически прослеживаются только до трех из этих халифов. 'Али — главный источник, линии некоторых силсила ведут к Абу Бакру³⁶ или 'Умару³⁷, но мне ни разу не довелось проследить цепь, которая восходит к 'Усману³⁸.

Разработанная силсила орденов делится на две части: *силсилат ал-барака* («цепь благословения») связывает здравствующего главу ордена через основателя таифы с основателем тариката, в то время как *силсилат ал-вирд* («цепь инициации») связывает основателя тариката с одним из первых халифов или с самим Пророком³⁹. Чтение этих генеалогических цепей составляет часть религиозных упражнений членов ордена. Часто используется и другая терминология. Так, в ордене накшбандийа цепь, ведущую от основателя к Пророку, называют *силсилат аз-захаб* («золотая цепь»), а ведущую от основателя к здравствующему шейху — *силсилат ат-тарбийа* («цепь воспитания»), звенья же этой цепи именуется *шуйух ат-тарбийа* или же (в ордене сухранвардийа) *шуйух ал-асатиза*.

Суфизму, который, по нашему мнению, в своем нормальном развитии есть не что иное, как естественное углубление ислама, удалось вобрать в себя не только эту теорию предопределения, но также и теософию, по сути своей чуждую исламу. Не преувеличивая роли пантеистических тенденций суфизма, мы можем утверждать, что отношение суфия к Богу было не совсем обычным. В «экстатическом» состоянии (*маджзуб*) он не отвечал за свои слова и поступки и мог делать и говорить вещи, которые в любом другом случае сочли бы богохульством⁴⁰. Иными словами, феномен временной утраты своей личности (*ваджд*) давал возможность выразить необъяснимое. Поскольку все главы орденов были опытными суфиями, их сочинения неизменно пестрят описаниями Пути познания, которым должен следовать верующий. Точка зрения основателя ордена отражала общую тенденцию и главные вехи в развитии учений. Знакомство с сочинениями, содержащими вслед за описанием религиозной практики теоретические положения, курс обучения и главным образом молитвы, песнопения, тексты, читаемые в связи с днем рождения Пророка, и стихи, по всей видимости, давало ортодоксам немало поводов для осуждения суфиев. Однако даже такие люди, как ханбалиты Ибн ал-Джаузи и Ибн Таймийа, несмотря на все старания, не преуспели в этом. Нелегко было обвинить человека в ереси, поскольку в исламе право судить о скрытых мотивах поведения человека считалось прерогативой Бога, тогда как людской приговор выносился на основании того или иного поступка. Шейх мог навлечь на себя порицание только в том случае, если он вносил нововведения в религиозный закон или отказывался его признавать. Именно поэтому руководители орденов всегда усиленно подчеркивали, что их религиозная практика полностью согласуется с шари'а, что подтверждается хадисами, которыми изобилуют их сочинения.

Ордены утверждали, что обладают эзотерической системой, унаследованной через промежуточные звенья генеалогической цепи (*ахл ас-силсила*). Только те немногие из приближенных, кто с помощью упорного труда прошел полный курс подготовки и удостоился знаков божественной милости, посвящались в эту систему. Следует еще раз напомнить здесь о том, что в орденах не обучали абстрактным доктринам. Согласно учению орденов, суфизм — это прежде всего Путь очищения (*тарик ал-муджахада*). Это самый ранний Путь, возникший с переходом от верования самоотречения к мистицизму.

Наряду с ним признание вскоре получил Путь экстатических состояний (*ахвал*), которые даруются «идущему» (*салик*) как знак милости Божьей, независимо от его стараний, но в то же время они фактически тесно связаны со всеми стадиями Пути, который в целом можно назвать очищение/озарение (*муджахада/каиф*). Суфизм организует в систему стремление индивида продвинуться на Пути познания, но при этом подчеркивает роль божественного начала, воздаяния в виде дара прозрений и милостей, а также пассивной восприимчивости души (*нафс*), которая обогащается по мере освобождения от всего наносного.

Из этих откровений (претерпевших сильное влияние ранних источников) и выросла эзотерическая система. Однако некоторые считали, что эту доктрину нельзя излагать письменно, чтобы любой мог ее прочитать. Так, ал-Газали писал в начале «Ихйа»: «В книге излагается скорее практическое знание (*'илм ал-му'амала*), чем созерцательное (*'илм ал-мукашафа*), которое никому не позволено раскрывать в книгах, хотя для ищущего это и есть истинная цель»⁴¹. Однако даже самые глубокие эзотерические учения нашли свое письменное выражение и стали доступны всем тем, кто мог читать: но прочесть их еще не означает понять, и смысл их остается «сокрытым» и «темным» для непосвященных и не познавших откровения. Даже сам ал-Газали не понимал его, и именно поэтому он пишет подобным образом. В орденах, однако, всегда жила вера в существование тайной доктрины. Многие вступали в орден, надеясь достичь знания ее могущественной силы, но на деле их обучили методике прохождения Пути познания. Мурид овладевает учением по мере того, как он выполняет упражнения в полном уединении (*халва*). В назиданиях орденов основной упор делается на отправлении молитв и заданий, соблюдении времени и способа их чтения, участии в разного рода радениях, строгом следовании курсу аскетической дисциплины, исполнении обязанностей по общежитию и общих работ, а также на безоговорочном принятии религиозного опыта, сверхъестественных деяний и неослабевающей силы святых.

Следует перечислить здесь стадии мистического Пути познания, принятого во всех орденах, поскольку для посвященного дервиша они были несомненной реальностью и их можно найти в популярных суфийских руководствах. Существовали также символические схемы. Однако они в отличие от мистических, принятых орденами и ставших стереотипом, составлялись на основе версий духовного паломничества. Здесь приведена наиболее распространенная схема «Семи стадий», взятая из «Салсабил» ас-Сануси⁴², из раздела, касающегося ордена халватиййа. С некоторыми вариациями эта широко известная схема встречается в руководствах других орденов⁴³.

Схема эта находится в неразрывной связи с фантастическим представлением о семидесяти тысячах завес света и тьмы (свет изнутри и мрак снаружи), вторгающихся между душой человека и Истиной, которую они затемняют. И отсюда необходимость в семи циклах очищения души (*нафс*) для того, чтобы сбросить каждый раз по десять тысяч завес. Те читатели, которые знакомы с сочинениями суфийских авторов, могут проследить эти стадии по схеме, тогда как остальные вряд ли найдут лучшее начальное пособие, чем «Мантик ат-тайр» 'Аттара, где птицы, охотясь за пищей, пересекают семь долин — Поиск, Любовь, Мистическое предчувствие, Отчуждение, Независимость, Единство, Смятение и Достижение цели в Небытии⁴⁴. Здесь уместно дать краткое пояснение, которое поможет понять приведенную схему. Прежде всего следует напомнить, что назначение зикра (в его широком смысле), описание которого дано в гл. VII, состоит в очищении. Стремящийся к истине должен (г1) очистить свою душу (*нафс*), свое «Я», от склонности к *шахават*, т. е. к мыслям и желаниям обычного человека, и (г2) заменить их на любовь (*махабба*), затем (г3) он должен броситься в пламя страсти (*'ишик*), чтобы возродиться в состоянии единения (*вусла*) и, (г5) перевоплотившись (*фана*) с помощью (г6) божественного дара смятения и потрясения (*хайра*), перейти к (г7) вечности (*бака*).

Стадии, через которые проходит последовательно душа (нафс), стремясь к растворению в Боге, суть следующие: (I) когда плотское сознание господствует, душа «коснеет в заблуждениях»; (II) когда в душе «обличения» борются с оправданиями и она все еще не смирилась; (III) когда душа «воспаряется»; (IV) когда плотское сознание полностью подавлено и «душа успокаивается» (Коран, XIII, 28); (V) когда душа находит удовлетворение (в Боге); (VI) когда нашедшая удовлетворение (в Боге) душа принята; (VII) когда душа просветлена или освящена⁴⁵.

Каждая из семи стадий очищения или освобождения от завес характеризуется появлением света разных цветов. Порядок следования цветов и их значение меняются, но отсутствие красок — признак последней стадии, где нет индивидуальных различий (*та'аййун*) или ограничений, а только одно лишь царство чистого Сущего и абсолютного Единства — *ла илаха илла Ана*.

В уставах орденов, в особенности в XIX в., налицо стремление трактовать этот процесс скорее в этико-эстетическом ключе, чем в мистическом. В орденах имелись специальные зикры, соответствующие семи духовным атрибутам и стадиям очищения души (нафс). В качестве типичного примера мы включили в книгу перевод соответствующего раздела трактата ордена мирганийа «Минхат ал-асхаб», составленного Ахмадом б. 'Абдаррахманом ар-Рутби⁴⁶:

«Твой долг, брат мой, сражаться до победного конца с душой — что и есть главный *джихад* — так, чтобы освободить душу от достойных порицания атрибутов, заменив их атрибутами, достойными хвалы.

(а) Среди атрибутов души, коснеющей во зле (*ан-нафс ал-аммара*), мы находим невежество, скупость, алчность, гордыню, злобу, похоть, зависть, беспечность, дурной характер, вмешательство в чужие дела и другие подобные качества наряду с ненавистью, глумлением над людьми, нанесением им оскорблений действием или словом и прочими недостойными поступками. Это и есть нечестивая душа, и борьба с ней приведет ко

(б) второй стадии (*макам*), которая и есть душа, заслуживающая порицания (*ан-нафс ал-лаввама*). Атрибуты ее — склонность к осуждению других, к вымыслу, тщеславие, неуживчивость, скрытое лицемерие, любовь к славе и власти. Следовательно, эти атрибуты тоже достойны порицания, ибо это все недуги, от которых нет иного средства, кроме упорных упражнений в зикре и настойчивой борьбы с ними, пока они не будут изжиты и не будет достигнута

(в) третья стадия, когда душа становится вдохновенной (*ал-мулхама*) и все ее атрибуты заслуживают хвалы. Ее качества — щедрость, удовлетворенность, знание, смирение, терпение, снисходительность, терпимое отношение к обидам, всепрощение и принятие извинений обидчика, понимание очевидности того, что “Бог держит за хохол каждую свою тварь” (Коран, XI, 56), из чего следует, что ни одно из творений не подлежит критике. Такая душа зовется “вдохновенной”, так как Бог вдохнул в нее как нравственные, так и безнравственные свойства. И потому соберись с силами, забудь о сне и молись истово, повторяя зикр до рассвета, чтобы достичь

(г) четвертой стадии, на которой душа становится успокоенной (*мутмаинна*). Среди ее свойств — терпимость, упование (*таваккул*), снисходительность, восторженность, благодарность, довольство судьбой и умение терпеливо переносить невзгоды. Подтверждением того, что странник вступил в четвертую фазу, на которой душа именуется “успокоенной”, служит стойкость в любых условиях, его единственной радостью становится подражать поведению Избранника (Пророка), пока он не сподобится достичь

(д) пятой стадии, где душа зовется “удовлетворенной” (*радийа*). Среди ее атрибутов — отречение от всего во имя Бога, верность, богобоязненность, согласие со всем происходящим без сердечного трепета и без малейшего протеста. И все это потому, что ищущий поглощен созерцанием абсолютной красоты. Пребывающий на этой стадии погружен в море Божьей милости. Молитва его не будет отвергнута, так как понятно, что

от скромности и учтивости у него язык не повернется обратиться с ходатайством, пока в этом нет настоятельной необходимости, лишь тогда он может просить и его просьба не останется безответной⁴⁷. Зикр этой стадии (макам) есть *хайи*. Упражняйтесь в нем, дабы постепенно выйти из переходного состояния (*фана*) и достичь бессмертия (*бака*) в Боге (хайй)⁴⁸. Затем вы вступаете в

(е) шестую стадию, где душа называется “одобренной” (*мардиййа*). Среди ее атрибутов — тонкость натуры, отказ от всего во имя Бога, доброта ко всем творениям, побуждение их к молитве, прощение им грехов, любовь к ним в сочетании с состраданием ко всем на свете, стремление помочь им избавиться от темных сторон натуры и души и таким образом возжечь светильники их духовной природы. Среди атрибутов этой души мы находим единство любви сотворенного и Творца. Это нечто необычное и труднодостижимое для тех, кто еще не достиг этой стадии. Такая душа называется “одобренной” потому, что “Истинный” удовлетворен ею, и движения ее исходят от Бога (*сайруха 'ан Аллах*); другими словами, она приобрела из знания все то, что нужно для жизни и поддержания своего существования. С разрешения Бога душа вернулась из сокрытого мира (*'алам ал-гайб*) назад в мир очевидности (*'алам аш-шахада*) для того, чтобы одарить человечество милостями, которые ниспослал ей Бог⁴⁹. Когда душа доходит до

ж) седьмой стадии, где она называется “совершенной душой” (*ан-нафс ал-камила*), ее качества включают в себя все лучшие свойства душ предшествующих стадий. Таким образом, человек становится совершенным. Достигший совершенства может называться именем ал-Каххар (“Победитель”). Это и есть седьмое имя. Это — чистейшая из стадий, ибо ал-Каххар — одно из имен Кутба. Шейхи утверждали: “С помощью этого имени Кутб наделяет страждущих светом, милостями и добрыми вестями”; и также, что “радость, озаряющая сердца жаждущих знания, беспричинный восторг и транс, которые они испытывают, скорее дает им Кутб, чем отправления их зикра и обращение их лика к Господу (*таваджжухатухум ли раббихим*)”».

Глубокий этический подход Абу Хамида ал-Газали, с одной стороны, и орденов с их интерпретацией Пути познания — с другой, приобретают большое значение, когда речь идет об откровенно формальной позиции мусульманского правоведения, для которого важна только внешняя сторона — ответственность личности за содеянное, а не мотив действия, сам факт убийства, например, но не породившая его ненависть.

Однако, несмотря на значимость, которую ордены придавали вопросам морали (так, например, *тавба* означает только «раскаяние» и не имеет никакого эзотерического смысла), они так и не смогли решить проблему различия между духовным и этическим. Этические добродетели (к ним относится стремление к внутренней чистоте) не имеют ничего общего с духовным паломничеством. По словам суфиев, они дают знание цели, но оставляют человека в неведении относительно средства ее достижения. В этом и состоит суть трагедии Абу Хамида. Маламати не должен заботиться о соблюдении законов морали, и это ясно, даже если он их грубо нарушает. Но как быть с вали? Это понятие тоже религиозное, а не этическое, поскольку вилайя вали — свойство дарованное либо врожденное, совершенно не зависящее от моральных качеств. Жизнеописания святых показывают, что они стоят над любым моральным кодексом.

О прогрессе мурида при прохождении этих стадий муршид судит, толкуя сны и видения, которые посещают мурида во время отправления им упражнений персонального зикра в аскетическом уединении (*халва*). Таким образом, мы видим, что толкование снов играло важную роль в жизни орденов. Ас-Сануси пишет об ордене халватийа, что «его приверженцы, как и приверженцы ордена кубравийа, настолько широко практиковала толкование снов (*та'бир ар-руйа*), что это позволило некоторым из руководителей этого ордена утверждать, будто оно и есть тот столп (*мадар*), на котором зиждется их Путь»⁵⁰. Ибн Атааллах, автор первого систематического трактата о зикре, писал:

«Первыми являются ему зримо из этого (сверхъестественного) мира ангелические сущности и духи пророков и святых в привлекательном виде, с помощью которых в него эмануруются некоторые реальные факты. Но это лишь начало, затем он достигнет стадии, где образы трансцендентны, и будет сталкиваться повсеместно с проявлением *ал-хакк*. Это и есть плод квинтэссенции зикра»⁵¹.

Видению таинственного духа мусульманского гносиса, ал-Хадира, придается большое значение, особенно когда идет речь о святости или об основании новой таифы. Обычно отождествляемый с Ильясом (Илья), «рабом Бога», наставником и учителем Моисея, из суры Корана «Пещера» (XVIII, 64–81), ал-Хадир обладает мудростью (*хикма*) (стих 65) и «величайшим именем» (*ал-исм ал-а'зам*), знанием, дарующим святость и способность совершать чудодейственные поступки. Будучи личностью гипостазированной, в суфийском учении он представляет внутренний свет вилая, который одновременно подобен и противоположен апостольско-ортодоксальным взглядам на пророчество, высказанное Моисеем. Посредническая роль его была сформулирована в виде афоризма египтянином 'Али б. Мухаммадом Вафа (ум. 1398): «Ильяс для святых то же, что Джибрил (Гавриил) для пророков»⁵². Вполне естественно, что противники мистицизма не были заинтересованы в такой концепции. Ибн 'Атааллах приводит цитату из Ибн ал-Джаузи, отрицающую существование ал-Хадира⁵³. Об этом персонаже встречается множество историй в *манакиб* и агиографиях. Огромное значение придается его появлению в видениях и снах (*руйа* и *манам*): в первом случае — в часы бодрствования, а во втором — во время сна. 'Абдал'азиз б. ал-Даббаг получил *вирд* и *барака вилая* от ал-Хадира в 1125/1713 г. у гробницы 'Али б. ал-Хирзахима в Фесе⁵⁴.

Путь гностика отличается от мистического Пути познания, о чем здесь мы вынуждены сказать; так как в той или иной форме об этом говорится во всех уставах-руководствах. Ищущий проходит стадии космической эволюции. Стадии шари'а, тарика и хакика представлены как мосты, связующие четыре сферы существования или природы — человеческую, ангелическую, развивающуюся и божественную.

Все теистические ордены признавали религиозный закон как отправную точку, основу дальнейшего продвижения на жизненном пути, либо направляемом наставником, либо озаряемом свыше. Это изложено в приводимой ниже цитате из руководства ордена мирганийя, параллель которой можно найти во всех орденах:

«Держись крепко шариата, брат мой, ибо ты можешь достичь Пути познания только через посредство шариата, точно так же ты приблизишься к истине (хакика) только через посредство тариката. Шариат — это корень, тарикат — ветвь, а хакика — плод. Не следует думать, что ты найдешь плод иначе, как через посредство существования корней и ветвей, а ветви не могут существовать иначе, как через посредство корней. Тот, кто отвержен шариату, но не следует Пути, обречен на погибель. Тот, кто следует Пути, но не отвержен шариату, — еретик (*зиндик*)»⁵⁵.

Теософам эти три стадии представляются мостами, связывающими четыре сферы существования. В ордене гавсийя (или лучше воспользоваться его вторым названием — ми'раджийя) имеется весьма любопытный небольшой список вопросов, с которыми обращается к Богу 'Абдалкадир ал-Джилани (которого Бог, обращаясь к нему, почтительно величает в каждом изречении *йа гаус ал-а'зам*). Бог говорит: «Любая фаза между Насут и Малакут есть шари'а; любая фаза между Малакут и Джабарут есть тарика; и любая фаза между Джабарут и Лахут есть хакика»⁵⁶.

'Алам ан-насут — «мир человечности», воспринимаемый физическими чувствами, материальный мир, который ал-Газали (принявший если не саму суть, то терминологию) называет 'Алам ал-мулк ва-ш-шахада (мир явного и осязаемого).

'Алам ал-малакут — «мир независимости» — невидимый, духовный, ангелический мир⁵⁷; мир, воспринимаемый внутренним зрением и духовными качествами. Как считают некоторые, это несотворенный макрокосм.

'Алам ал-джабарут — «мир могущества» — небесный мир; мир, постигаемый проникновением в божественную природу и приобщением к ней. Это, кроме того, мир божественных имен и качеств.

'Алам ал-лахут — «мир божественности», мир, не подлежащий восприятию, поскольку отныне явление, ощущаемое чувствами, растворено в безвременной единичности.

И хотя понятия такого рода относятся к области спекулятивной мистической теологии, эти сферы постоянно встречаются в уставах-руководствах орденов применительно к суфийскому Пути познания. И здесь, как и в приведенном выше высказывании, приписываемом 'Абдалкадиру:

Насут — это естественное состояние человека, в котором он живет в согласии с правилами шариата;

малакут — природа ангелов, для достижения которой надо следовать тариқату, т. е. пути очищения, в то время как

джабарут — это природа божественной силы, постичь ее можно, пройдя через озарение, *ма'рифат*, пока не наступит

фана — растворение в божестве;

(*хакика*) — состояние истинности, нередко в литературе орденов называемое '*алам ал-гайб* — «(несотворенный) мир скрытого».

Выше мы показали, как мистицизм, функционирующий в рамках строго единой системы ислама, дал два ответвления — пантеизм и поклонение святым, не отходя при этом в развитии от средней традиционной линии. После столетий поисков новых мистических Путей спекулятивный мистицизм принял доктрину Логоса⁵⁸, которая, не затрагивая божественного единства, обеспечила философскую основу для осуществления на практике культа святых и Пророка, отвечавшего потребности народа. Ибн ал-'Араби в своей доктрине о единстве (*a priori*) бытия (*вахдат ал-вуджуд*) учил, что «все вещи предсуществуют как идеи в божественном знании, откуда они испускаются и куда они в конечном итоге возвращаются»⁵⁹.

Более полно он разработал доктрину предсуществования Мухаммада до творения. Это доктрина *ан-нур ал-мухаммади*⁶⁰, «света Мухаммада», образа Божьего в его первоначальной целостности, божественного сознания, досотворенного света, из которого все и было сотворено. Доктрину также называют *ал-хакикат ал-мухаммадийа*, что означает космического Мухаммада в его абсолютной истинности. Мир есть проявление этого света, который воплощается сначала в Адаме, пророках и *актаб* (ед. ч. кутб — «полюс»), каждый из которых является *ал-инсал ал-камил* («совершенным человеком»).

Деятельность теоретиков орденов⁶¹ заключалась в том, чтобы приспособить философию суфизма к потребностям простого человека. Им приходилось делать вид, что они отказываются от всех верований, к которым можно было приклеить ярлык пантеистических, так как любая попытка такого рода давала 'улама возможность выдвинуть свои обвинения, а этого 'улама всегда ждали. Нетрудно было оказывать давление на профессионально организованный суфизм. В Египте в середине XIV в. мамлюкские власти направили указ *шайх аш-шуйху*, гласивший, что путь к Богу лежит исключительно через Коран и сунну, воплощенные в шар'. Шейх «должен осудить всякого, кто склоняется к вере в *иттихад* или *хулул* или утверждает, что Бога можно достичь иным путем, чем тот, что был определен Пророком»⁶².

Естественно, что многие ордены сохраняли свою собственную всегда тайную доктрину и особенно рьяно порицали тех членов, по вине которых какие-то сведения просачивались наружу. Именно по этой причине аш-Шибли и Сафиаддин ал-Ардабили осуждали ал-Халладжа⁶³.

Через популярные религиозные уставы орденов эти теософские доктрины проникали в народные культы. Они гораздо отчетливее проявлялись в орденах восточного региона. Ниже мы приводим цитату из «Мавлида» Мухаммада 'Усмана ал-Миргани, учение

которого почерпнуло более от унаследованной им семейной традиции, особенно от традиции ордена накшбандийа, чем от его строгого учителя Ахмада б. Идриса:

«Когда Бог пожелал создать эти высшие и низшие миры, он взял пригоршню своего Света — и это был Мухаммад б. 'Аднан. Он (Пророк) сказал Джабиру: “Первое, что Бог сотворил, был Свет вашего Пророка как бы в ответ на свою задачу, и я был Пророком, когда Адам еще был водой и глиной”. Пророк спросил Джибрила: “Сколько лет тебе, о Джибрил?” Тот сказал: “Я не знаю, скажу только, что планета появляется на четвертом небе раз в 70 000 лет (это скрытые знаки), а я видел ее точно 72 000 раз”. Пророк сказал для того, чтобы сообщить о своем ранге и тайне своего Света: “Клянусь славой моего господина, я и есть планета, которую ты видел, о Джибрил, на небе благодетеля, а также другие предметы, которые пером невозможно описать на бумаге и которые даже оба писца, пишущие о добре и зле, не могут зафиксировать”»⁶⁴.

Несмотря на примитивное изложение, эта концепция представляет интерес не только с академической точки зрения, так как услышать ее можно во время всех отправок зикра. Тот же автор в другом сочинении пишет: «Мухаммад... Божественная сущность (*латиф*), тайна в Адамовом сотворении. Свет света, Тайна тайн, Дух духов»⁶⁵. Суфийская традиция, не нуждающаяся в иснаде⁶⁶, приписывает Мухаммаду, например, такое высказывание: «Я — Свет Божества, и все создано из моего Света». Совершенный человек в качестве Логоса — суть всякого мистического опыта. Эти концепции могут существовать параллельно с неколебимой приверженностью доктрине единения.

Но нам предстоит двигаться дальше, поскольку эта концепция приближается еще больше к людям в понятии *кутб* (полус). По этой концепции, *нубувва* растворена в *вилайа*. Внутренняя суфийская доктрина, подобно доктрине шиитов, утверждает, что *вилайа* как функция выше *нубувва*, так как последняя пассивна и ограничена во времени, тогда как *вилайа* всегда активна и бесконечна. Потребность в непосредственном знании божественного слова вынуждает *ал-хакикат ал-мухаммадийа*, Логос, каждую эпоху перевоплощаться в того, кто известен под именем *кутб заманихи* (полус своего времени), и открывается только немногим избранным мистикам⁶⁷. Концепция *кутба* («полуса»), на котором держится мир (суфийский эквивалент шиитскому имаму) во главе невидимой иерархии святых (*авлийа*), восходит к далекому прошлому, задолго до времени Ибн ал-'Араби, и, как широко считается, родоначальником ее был Зу-н-Нун ал-Мисри, наследник египетской гностической традиции. В последующие века концепция была опрощена и превратилась в меру оценки мистических достижений. Затем уже каждый святой становился *кутбом*, и «полус Вселенной» неизменно сопровождали эпитетом или дополнительным названием типа *ал-кутб ал-гаус*, *кутб ал-актаб* или *кутб ал-'алам*, несмотря на то что эти определения также теряют смысл, если ими пользоваться не по назначению. Когда Джа'фар ал-Миргани поет: «Я был первым, кто существовал»⁶⁸, он отождествляет себя не с *кутбом* суфийской иерархии, а с *кутбом* Логоса. Эта идея лежит в основе требований раствориться в личности шейха подобно тому, как об этом говорится в отрывке из чиштийского источника: «На первой стадии от послушника ждут, чтобы он возлюбил своего шейха и считал его высшим для себя образцом. Он действует, разговаривает и молится как шейх; он ест, пьет, ходит как шейх и постоянно размышляет о нем. После того как ученик (мурид) с помощью этих действий духовно трансформируется в шейха, он духовно представлен Пророку»⁶⁹.

Легко понять, почему суфизм, по крайней мере во многих кругах, сосредоточен вокруг личности шейха. Шейх — символ *кутба*, невидимого, беспредельного. В суфийских орденах шиитов удивительным образом слились концепции *кутби* и *имами*. У суфиев-двунадесятников *кутб* — представитель имама на земле. Отсюда понятна ненависть, которую питали к суфиям муджтахиды. Первый столп, согласно воззрению гунабадийской ветви ордена ни'матуллахийа, — это *вилайа* или «верность» *кутбу*,

который и есть настоящий, реальный глава данного ордена, даже если благодаря ему существует все вокруг⁷⁰.

Святые (*ахл ал-гайб*) образуют иерархическую структуру, глава которой — *кутб*. Эта концепция не нова. 'Али ал-Худжвири пишет: «Среди тех, кто наделен властью освобождать от обязательств и налагать их и состоит при божественном дворе, имеется три сотни, именуемых *ахйар*, сорок, именуемых *абдал*, семь, именуемых *автад*, три, именуемых *нукаба*, и один, именуемый *кутб* или *гаус*»⁷¹.

Наименования и число членов этой пирамидальной структуры варьируют; общее представление о ней в соответствии с тем, как она воспринимается в Нилотском Судане, дает следующая цитата:

«Шейха Хасана б. Хасуна (ум. 1664) спросили о ранге Мусы б. Йа'куба. Тот ответил: «Он состоит в ранге *фард* среди суфиев, это нечто отличное от *кутб*, от четырех *автад* [опоры], от семи *нуджаба* [знатные], от сорока *абдал* [заместители]. Число их (т. е. афрад) равно числу тех, кто принял участие в битве при Бадре (т. е. трем сотням), и они по отношению к кутбу имеют статус рядовых [по отношению к генералу]»⁷².

Авлия были истинным воплощением народных представлений. Однако следует добавить, что большая часть суфийских идей была вульгаризована, хотя последнее обстоятельство играло, несомненно, не такую уж значительную роль. Фана, например, превратилась в некий смутный пантеизм на фоне практики экстатических откровений зикра. Ее можно более или менее быстро достичь в зависимости от восприимчивости индивида при посредстве шейха-наставника или ценой растворения своей личности в шейхе, но отнюдь не ценой бесконечного трудоемкого продвижения на тернистом пути от одной *макам* к другой. Есть ли смысл беспокоиться о дисциплине, когда «одна *джазба* (притяжение) от Бога равняется всем трудам человечества или мира джиннов»? *Маджзуб* (одержимый), знакомый образ традиционного мусульманского общества, рассматривается как человек, утративший личностное сознание в божественной единичности.

Первой стадией суфийской организации был кружок, объединявший вокруг наставника его учеников и последователей. В Хорасане местом расположения такой группы служила ханака. Это был обычный дом, который занимал шейх со своими дервишами, а не специально отведенное строение. Несмотря на то что комнаты в таком доме были приспособлены для собраний (*джама'ат* или *сама'ат-хана*) или общей молитвы (*мусалла*) и группа в полном составе нередко отправлялась в странствие более чем на год, поначалу это был всего лишь кружок. В жизнеописании Абу Са'ида б. Абу-л-Хайра (976–1049)¹ среди многочисленных такого рода центров XI в. упоминается Ханака-и сарави, основанная в Нишапуре Абу'Али ад-Даккаком (ум. 1016), учителем Абу Са'ида и ал-Кушайри. Другая ханака, также основанная в том же Нишапуре Абу 'Али ат-Тартуси (ум. 364/875), просуществовала до 548/1154 г., а затем была уничтожена гузами. Немногие из ранних ханака просуществовали столь долго, как эта, но сохранились гробницы их первых наставников (или традиционные постройки). На второй стадии развития тарика были восстановлены старые или же построены новые мавзолеи; затем начался обратный процесс — наличие могилы вело к образованию при ней ханаки.

Суфийские объединения на первом этапе характеризуются минимальным сводом правил, регламентировавших жизнь в коллективе. Один из таких ранних сводов норм поведения, составленный тем же Абу Са'идом для членов своей хорасанской ханаки в Майхане, был переведен Р. Никольсоном².

1. Одежду надлежит держать в чистоте и самому быть всегда опрятным.
2. Не следует сидеть и сплетничать в мечети, равно как и в других святых местах.
3. Первым делом надлежит всем вместе прочесть молитвы.
4. Надлежит многократно молиться по ночам.
5. На рассвете надлежит просить прощения у Бога и взывать к нему.

6. По утрам надлежит читать Коран как можно больше и не разговаривать до восхода солнца.
7. Между вечерними и ночной молитвами надлежит заняться повторением обязательных молитв (*вирди ва зикри*).
8. Надлежит оказывать помощь бедным и всем, кто в ней нуждается, а также всем тем, кто присоединяется к членам общины, и терпеливо переносить хлопоты (по уходу за ними).
9. Не должно вкушать пищу друг без друга.
10. Не следует отлучаться, не испросив друг у друга разрешение.

Далее, часы досуга надлежит посвятить одному из трех занятий — изучению теологии, религиозным упражнениям (*вирди*) или же утешению ближнего. Тот, кто любит свое братство и помогает ему чем может, получит свою долю и воздаяние в будущем».

Уважение к духовной свободе каждого члена общегития требовало особых правил поведения в коллективе. Характерно, однако, что в этих наставлениях ни разу не упоминается шейх. Он, несомненно, оставался духовным наставником, но еще не был диктатором. Когда члену общины нужно было отлучиться, разрешение он получал не у шейха, а у товарищей. В таких объединениях родилась идея духовной *футуввы*, которая легла в основу совместной жизни и взаимоотношений во время странствий.

В районах, управляемых арабами, пограничные посты, известные под названием *рибат*³, стали религиозными центрами, но их не следует отождествлять с персидскими ханака, поскольку в них еще нет сложившегося комплекса отношений «наставник — ученик». Однако на второй стадии развития суфийской организации часто тем же словом *рибат* называют и обитель во главе с наставником, наподобие обители дяди и племянника Сухраварди на берегах Тигра, тогда как персидский термин *ханака* был принят в Иране, Сирии и Египте (но не в Магрибе) для обозначения любой общины суфиев, основанной и финансируемой политическими правителями неарабского происхождения — Айюбидами и Сельджукидами и их чиновниками. Оба типа общин были предназначены для духовной жизни суфиев, специально приспособлены для этой цели, однако они сильно различались по структуре. Во главе рибата стоял наставник, тогда как в ханаке определяющим было решение всей конгрегации и ее официальный руководитель скорее был администратором, чем духовным пастырем. Само слово *рибат* было весьма широким в смысловом отношении, так как существовали рибаты для душевнобольных и наряду с ними функционировали рибаты, служившие ночлегом для суфийских паломников и странников, подобные тем, которые мы находим в Мекке.

В сложении суфийской организации завийа играли более значительную роль по сравнению с описанными выше общинами, хотя бы потому, что в центре внимания здесь находился духовный мир человека. Это были небольшие группы, возглавляемые шейхом, поначалу непостоянные, так как нередко члены их происходили из разных мест. Именно эти люди, местные и пришлые, способствовали созданию увековечивших себя тарикатов. Завийа в отличие от ханака или рибатов не получали пожертвований. Однако со временем, превратившись в семейные обители, они старались накапливать вакфы.

В центре ханаки, как правило, находился двор (*ка'а* или *сахн*), по обеим сторонам которого шла крытая аркада (*ривак*) с комнатами (*халва* или *тибак*, ед. ч. *табака*). Справа или слева располагался центральный зал, где была сосредоточена общественная жизнь и где отправлялись совместные ритуальные упражнения. Обычно такой зал был предельно простым по устройству. Перед *михрабом* лежала баранья шкура, на которой во время религиозных церемоний и приемов сидел шейх. Над нишей михраба было выгравировано имя основателя и изречение типа исповедания веры (*шахада*). Часто мечеть стояла отдельно, а кухня, службы и нередко баня находились при здании. Как постоянно живущие суфии, так и пришлые обеспечивались едой и ночлегом. Члены общины, кроме того, получали одежду и все необходимое⁴.

Здесь мы приводим описание ал-Ханака ал-Кадим в Алеппо, которая была основана Нураддином б. Зенги в 543/1148 г. и «учреждена как вакф для суфиев»:

«Она поражает своими размерами и простором. Состоит она из приемных покоев шейха, сводчатого зала для братии (*фукара*), большой крытой веранды (*айван*) и молельни (*киблийа*). На восточной стороне двора помещается дверь, ведущая к водоему, который питается водами Хайлана, поступающими по трубам. Огромные ворота относятся ко времени завещания в вакф. Наружная дверь, выходящая на улицу, снабжена двумя широкими скамьями (*дакка*). Дверь была сделана перед нашествием Тимура Хусамаддином ал-Бургали в бытность его шейхом (1400). Прежде в этой обители была кухня, обеспечивающая суфиев пищей, но сейчас она закрыта и пришла в негодность. Когда-то шейх Шихабдин ас-Сухраварди держал в ней свой молитвенный коврик (*саджжада*)»⁵.

Местные топографические сочинения изобилуют описаниями такого рода, но они дают скудные сведения о способах управления, функциях и церемониях общины. Чуть больше света проливает на этот вопрос описание ханака в Каире, сделанное Ибн Баттутой в 1326 г.:

«В каждой ханаке⁶ имеется шейх и эконом (*харис*), который прекрасно всем распоряжается... Эти люди дают обет безбрачия, а для семейных существуют отдельные ханака⁷. В их обязанности входят участие в исполнении пяти ритуальных молитв, ночные бдения в ханака и присутствие во время всеобщего зикра в зале (*кубба*). Для каждого обязательно иметь собственный молитвенный коврик. Во время предрассветной молитвы они читают Сурат ал-Фатх (48), Сурат ал-Мулк (67) и Сурат 'Амма (78), затем в зал приносят листы Корана и распределяют их среди факиров, которые читают весь Коран целиком⁸ и исполняют зикр, распевая его на восточный лад. То же самое они проделывают и после чтения вечерней (*'аср*) молитвы»⁹.

Ханака не были учебным центром¹⁰ в строгом смысле этого слова, а скорее объединением людей, решивших жить общиной, подчиняясь единой дисциплине. У них особые правила приема суфиев в братство, независимо от того, вступает новый член на короткий или долгий срок, они старались удостовериться, что те, кто решается просить о приеме в общину, делает это с открытой душой и что они прошли курс обучения и инициацию под руководством опытного шейха. Ибн Баттута далее сообщает:

«Когда появляется вновь прибывший, он должен встать перед входом в ханаку, опоясавшись¹¹ и перекинув через плечо молитвенный коврик. Пожитки он должен держать в правой руке, а кувшин для омовения — в левой. Привратник сообщает слуге¹² о его прибытии, и тот выходит и осведомляется, из какой страны он пришел, в каких ханака он останавливался (или обучался) во время странствий и кто посвятил его. Если удовлетворен правдивостью ответов, он ведет гостя в ханаку, определяет ему подходящее место, где тот может расстелить свой молитвенный коврик, и показывает ему комнату для омовений. Приведя себя в состояние ритуальной чистоты, гость подходит к коврику, снимает пояс и молится, дважды распростершись ниц, после чего пожимает руку шейху¹³, а также всем, кто присутствует, и занимает свое место среди них»¹⁴.

Ханака с гробницей султана Байбарса ал-Гашанкира в Каире (построена в 706/1307–709/1310 г.) была рассчитана на 400 суфиев¹⁵, а ханака Сирайкуса имела 100 келий, каждая на одного суфия¹⁶. Гробницы стали неотъемлемой принадлежностью самых разных общин. Однако если в рибатах и завийа покоились останки основателя и его преемников, то в ханака, как, например, в ханаке Байбарса II, о которой только что шла речь, находилась только могила святого ее основателя. В нескольких ханака имелись реликвии: в Рибат ал-Асар, неподалеку от Каира, хранились кусок железа и кусок дерева, по преданию, принадлежавшие Пророку¹⁷.

Упадок суфийского центра типа ханака связывают с появлением стадии таифа, которая организационно оформилась в виде гробницы-завийа. В неарабской Азии эти общины продолжали называть ханака, но все же основой и оправданием их существования стали гробницы. В Средней Азии гробницы-ханака отличались большим разнообразием — среди них были как роскошные мавзолеи, построенные тюркскими и монгольскими правителями, так и скромные сооружения, где *ишан* (местное название шейха) жил со своей семьей и последователями. Все эти ханака, как большие, так и маленькие, оказывали гостеприимство путникам, равно как и бродячим суфиям. Община обычно собиралась вместе к зиме, а с наступлением весны дервиши снова отправлялись в свои странствия. Большинство ишанов время от времени наведывались в степь, чтобы собрать приношения от киргизов и других кочевых племен.

Эти общины, хотя и относились к определенному Пути мистического познания, все были независимым выражением божественной милости, даруемой человечеству через личность, чья святость распространялась посредством его гробницы, через его преемников, независимо от того, были ли они его кровными наследниками. Гробница-завийа святого основоположника была центром комплекса, и ее филиалы приобщались к святости тем же путем, что и материнская завийа, несмотря на то что они обзавелись собственной гробницей. В результате такой перемены религиозной ориентации малоизвестные городские общины, которые, как и старые ханака, не имели выхода в широкие общественные сферы, замыкались в себе, приходили в упадок и постепенно отмирали. Они не выполняли никакой жизненно важной функции, что могло бы поддержать их существование, разве что обеспечивали бесплатный кров и пищу, и поэтому существовали, пока продолжали поступать пожертвования. В рассказе об ал-Ханака ал-Кадим в Алеппо, отрывок из которого был процитирован выше, Абу Зарр сообщает, что в его время кухня уже не работала.

Гробница-ханака и завийа, которые с самого начала были связаны с шейхом, существовали, пока функционировала барака основателя. Нельзя отрицать, что у этих общин были свои периоды процветания и упадка, но их было великое множество, и они постоянно сменяли одна другую. Зарождались они обычно в частных домах, хозяева которых, по слухам, получали бараку, и затем по ассоциации с гробницами повсюду в мусульманском мире превращались в центры религиозной жизни. Если барака продолжала действовать независимо от того, исходила она от живого или мертвого святого (*вали*), паломники и подношения текли рекой. О важной роли этих общин в социальной жизни мусульманских стран можно судить по рассказам путешественников, таких, как Ибн Джубайр и Ибн Баттута. Последний находил гостеприимство повсюду в Азии — среди групп факиров, обычно связанных с культом гробницы, как, например, в обители в Казеруне, к западу от Шираза, основание которой приписывают Абу Исхаку ал-Казеруни (ум. 1034). Под эгидой его имени и бараки там возникла богатая корпорация¹⁸. Общины такого типа не были бедными, однако их доходы не предназначались для того, чтобы обеспечить привольную жизнь их членам. Д'Оссон подтверждает это на примерах Турции XVIII в. Он пишет: «Независимо от того, каковы были средства общины, старейшины ее никогда не допускают кичливой роскоши. Избыточный доход распределяется между бедняками или идет на цели благочестивые и благотворительные. Шейхи и дервиши тщательно следят за выполнением этой неизменной правила. Привыкшие с детства к лишениям, они пекутся только о соблюдении своего долга»¹⁹.

Мы ограничимся общим описанием схемы организации орденов на последней стадии таифы, так как различия между главными суннитскими орденами касаются в основном деталей, не имеющих первостепенного значения.

По всему арабскому миру во главе каждой таифы стоит шейх. Он — духовный наследник основателя, чья божественная сила и качества переходят к нему по наследству. Он называется *шайх ас-саджжада* (хозяин молитвенного коврика или подстилки; перс. *саджжада-нишин*), поскольку наследует коврик основателя как символ власти. «В

Сонусе, — пишет Ибн Баттута, — живут потомки Ахмада ар-Рифа'и, и среди них шейх 'Изаддин, который ныне является шайх *ар-ривак* и владельцем *саджжады* ар-Рифа'и»²⁰. *Саджжада* (или *бисат*, *пустаки*) означает «трон» ордена в том смысле, что на нем восседает шейх во время церемонии посвящения и получения звания.

Наследование «трона» (*саджжада*) — духовное, и шейх необязательно должен быть потомком основателя, хотя со временем появляется тенденция возвести в правило преемственность по родственной линии. Шейх назначал своим преемником кого-нибудь из членов своей семьи, а если он по какой-либо причине этого не сделал, то после его смерти его желание истолковывают с помощью целой системы прорицаний. Принцип наследования по родственной линии, хотя и приводил часто к тому, что преемниками становились некомпетентные или светского склада люди, был тем не менее важным фактором укрепления ордена. В Сирии наследование по родственной линии так и не стало обязательным. В некоторых орденах (халватийа и шазилийа) должность шейха была выборной. В общине в Алеппо где давался обет безбрачия, дервиши выбирали шейха²¹. В других сирийских орденах, например в рифа'ийа, наследственная преемственность по родственной линии с самого начала стала нормой.

Шейх непосредственно назначает халифу и мукаддамов ответственными за филиалы в других частях страны или в других городах. Каждому из них давался мандат (*иджаза*), подтверждавший его права. Главы небольших местных орденов удерживали за собой право посвящения новых членов, но по мере того как разрастались ордены, полномочия перешли к халифа. Последние, кроме того, были наделены особыми функциями в отношении распорядка жизни общины и ритуальных церемоний. Существовала даже специальная должность *вакила* при таифе. В Сирии и Египте это обычно был важный и почетный пост, так как в ведении вакила находились административные дела и финансы. Он посылал представителей для сбора налога и взимания податей, устраивал *мавлиды* и другие праздники. Непосредственным помощником шейха был *наиб*, или заместитель. В сирийских орденах существовала должность *накиба*, или распорядителя, который ведал музыкой во время литургии.

Любой крупный орден имел в своем ведении руководителей отделений ордена, находившихся под наблюдением регионального халифы, однако их титулы не всегда отражают их истинную роль. В Магрибе *мукаддам* — эквивалент местного халифы. Этим же титулом по всему Востоку величали местных шейхов. *Муришид*, а чаще *мур*, встречается в иранских и индийских регионах. В Египте *шайх* — общепринятый термин, но он бытовал наряду с более распространенным *'амна* («дядюшка»). Руководители филиалов часто обучали учеников и устраивали местные радения (зикр). В городах существовало множество дочерних групп. Должность мукаддама или халифы нередко сохранялась в одной семье. В этом случае шейх обычно подтверждал посвящение на должность. Часто в городах многие из этих мукаддамов или халифа имели в своем распоряжении завийу, и тогда должность не была обязательно наследственной внутри одной социальной группы. Свои служебные функции халифе или мукаддаму приходилось часто исполнять прямо на улицах, в домах или временных пристанищах членов общины, а также в доме местного шейха.

Разные языковые районы имели свою терминологию. Турецкие ордены, в том числе бекташийа, называли своего руководителя *мур-эви* или просто *деде*, а глава любой обители был *пустнишин* («сидящий на бараньей шкуре») или просто *баба*, что равнозначно термину «шейх». Глава ордена мавлави, обычно называемый *челеби мулла*, имел и другие титулы, включая *мавлана хункийар* (особая форма персидского *худавадгар*). Чаще всего использовались арабские термины. Связанный с членами ордена бекташей семейными узами или уроженец той же деревни, но не прошедший инициацию назывался *ашик* (араб. *'ашик*). Посвященный назывался *мухит* (араб. *мухибб*), давший обет — *талип* (*талиб*). Дервиш был *мурид*, а мирянин, прошедший обряд посвящения (*насит*), считался *мунтесимом* (*мунтасиб*).

Общественное устройство ордена станет полностью понятным, только если дать описание отдельных групп, чего мы здесь сделать не можем. Основное отличие западных орденов от восточных состоит в титулах должностных лиц и в круге их обязанностей. В Османской империи глава каждой ветви халватийа сам был халифой основателя ветви. Его представителями были наибы, в подчинении которых находились мукаддамы. Поэтому на Востоке, как мы уже указывали, должность мукаддама была незначительной, в то время как в Магрибе он был заместителем главы ордена. Иранские и турецкие ханака и текке сильно отличались от магрибинской завийи с ее весьма разнообразными функциями. Ханака в арабских районах, как правило, не были общинами в классическом смысле, а скорее объединением случайных людей, хотя и соблюдавших единые правила общежития. Связующая сила турецких текке была различной в разных орденах, но все они были истинными коммунами. Поскольку члены ордена подчинялись определенной дисциплине, их семьи жили неподалеку, за пределами помещения общины.

Члены ордена делились на две категории — «даввшие обет» и «мирские». К первой категории относились дервиши²², обычно называемые *факирами* (*фукара*)²³. Они составляли небольшую часть братства. Термин *дарвиш* получил особое значение применительно к классическим дервишам на арабском Ближнем Востоке, в Иране, Средней Азии и Турции. *Факир* — название, принятое повсеместно во всех арабских странах, но значение его расплывчато. Термин *ихван* также был широко распространен, особенно в Магрибе. В сирийском диалекте арабского языка таифа называлась *ахавийа* («братство»). Помимо братьев, давших обет, любой человек мог стать присоединившимся (мирским) членом общины²⁴. Ему разрешалось заниматься обслуживанием после соблюдения всех формальностей, включавших клятву верности основателю ордена и его здравствующему халифе. Он, правда, не проходил настоящего суфийского курса обучения, но его готовили к участию в религиозных церемониях. Такие члены ордена вели привычную жизнь и продолжали заниматься своими обычными делами, но при этом подчинялись власти шейха и действовали под руководством его халифы, а также участвовали в коллективных радениях (*маджалис аз-'зикр*). Некоторые ордены принимали женщин в качестве мирских членов, но они редко становились дервишами, *факират* или *хаватат*. В гл. VIII мы покажем, каким образом целые классы, профессиональные цехи, районы, города или роды были связаны с определенными орденами.

Наиболее полное общественное развитие ордены получили в Магрибе, где средоточием суфизма стала завийа — уникальный институт, сложившийся в особых социальных и географических условиях. Наивысшего расцвета завийа достигает в XIV в. во время правления династий Маринидов и 'Абдалвадидов. Уже говорилось о том²⁵, что эти две династии основывали в то же самое время и медресе, осознав, очевидно, тот факт, что завийа сделались основными центрами мусульманской учености и обучения суфийским наукам.

Завийа — это комплекс построек, окруженных стенами. В центре — купольная гробница основателя. Его преемников могли хоронить в той же гробнице или же отдельно неподалеку. В завийи, кроме того, имелась небольшая мечеть, или *мусалла*, школа, где обучали Корану, и помещение для сокровенных молений, тогда как *хадра* обычно устраивалась во дворе. Один или даже несколько учителей учили детей читать Коран, а ученик, имевший юридическое образование, мог преподавать учащимся в завийи основы юриспруденции или науки о хадисе наряду с основами мистицизма. Затем шли покои шейха и членов его семьи с их женами, детьми и слугами и тут же — помещения, где жили мирские члены общины, останавливались паломники и путешественники. Завийа — это самостоятельная организация, которая имела поля и скот и получала разного рода приношения. В городах завийа были скромнее по своим размерам. Институт завийа был отличительной чертой жизни Мавританской Сахары, но он не распространился южнее этой пустыни и не проник в район Нилотского Судана, где ордены были весьма влиятельными. Эквивалентом завийи там, правда, служили деревенские общины, основанные на культе святости иноземного (обычно нубийского) шейха.

На востоке завийей называют значительно более скромные места для отправления молитв, а также уединенные кельи дервишей. Как уже говорилось, эквивалентные термины для обозначения обители или института, сложившегося вокруг гробницы, — это ханака в Средней Азии и Индии и текке²⁶ или *даргах*²⁷ в османской Турции. В Индии также встречались названия *джама'ат-хана* и *даира*. И если в Египте и Сирии ханака не были специализированными центрами, то в Индии с самого их основания и в Средней Азии с XIV в. они сделались эквивалентом завийи арабского мира, поскольку с течением времени ханаку все чаще связывают с именем определенного шейха и его потомков. К. А. Низами следующим образом объясняет смысловое различие между терминами, употреблявшимися в Индии:

«Эти термины, хотя и широко используются в значении „пристанище“, различаются по оттенкам. *Ханака* — обычно просторное здание, где гостю или члену общины предоставляется отдельное помещение. *Джама'ат-хана* — это больших размеров комната, в которой ученики спят, молятся и учатся прямо на полу. Шейхи ордена чишти строили *джама'ат-хана*; сухраварди же возводили *ханака*. Простой народ не мог постичь различие и стал употреблять слово “ханака” применительно к *джама'ат-хана* ордена чишти. Этот термин используется и теперь для обозначения всех религиозных центров без разбору. Завийа были гораздо меньших размеров, там жили и молились только мистики, но они в отличие от обитателей ханака и *джама'ат-хана* не стремились к широкому общению с внешним миром. В XVII и XVIII вв. появился еще один вид ханака — *даира*. Основная цель *даира* состояла в том, чтобы дать приют членам какой-то определенной ветви ордена, где они могли бы предаваться религиозным размышлениям. *Даира* было еще меньше, чем завийа»²⁸.

Индийская форма общины с ее отчетливо выраженными региональными особенностями также могла быть всеобъемлющим институтом, несмотря на то что в основе ее необязательно лежат одни и те же доктрины. А. В. Садлер описывает²⁹ свое посещение в 1961 г. гробницы Гулам Му'инаддина Халуша (ум. 1872), основавшего в XIX в. наследственную общину чишти в Хайдарабаде (Андрха-Прадеш, Декан), и связанной с ней ханаки.

«Гробница... большое здание в стиле Моголов с мраморным луковичным куполом. Внутри ее, как и положено, в самом центре могила Хамуша. Святой был погребен прямо в земле по мусульманскому закону, но над местом его захоронения имеется большой мраморный навес, напоминающий балдахин, иногда устанавливаемый над алтарем в католических храмах. Над этим навесом до самого купола тянутся какие-то как будто бумажные ленты пестрой расцветки и большие, красного стекла светильники. Внутри этого “балдахина” скульптурное надгробие, скорее всего изображающее тело святого на смертном одре, покрытое материей, так что видны лишь очертания скульптурной фигуры, на котором стоял поднос с лепестками цветов. Тут же к надгробию была прислонена метелка из длинных павлиньих перьев для сметания пыли с покрывала. Внутри здания гробницы находилось еще несколько могил (уже без балдахина), но тоже с таким же скульптурным надгробием, матерчатым покрывалом, подносом с цветами и павлиньей метелкой, которыми были отмечены могилы некоторых избранных учеников и родственников святого»³⁰.

В этом же комплексе находится мечеть, связанная с гробницей и резиденцией *пира*, правнука основателя, а «рядом с гробницей дорожка, которая ведет через виноградник к большому помещению для собраний, где ежегодно происходят церемонии, посвященные годовщине смерти святого (*урс*)». Ханака расположена в другой части города, где она примыкает к главной мечети (*джамии*). В ней жили двадцать членов ордена чишти с семьями, «составляющие особо обученную элиту в дервишеской общине». *Каввали* («моления»), или, более точно, *сама'* отправляются здесь 13-го числа каждого лунного месяца.

Д'Оссон сообщает нам о турецких текке XVIII в. Каждое текке обычно вмещало от двадцати до сорока дервишей. Они жили на пожертвования, которые обеспечивали их содержание, а также пищу и кров приходящим дервишам. Каждый, как правило, ел в своей келье, но разрешали совместную трапезу втроем или вчетвером. Женатым дозволялось иметь отдельное жилье, но раз или два в неделю они обязаны были ночевать в текке, особенно в ночь перед ритуальными танцами. Исключение составляла обитель ордена мавлави, где женатым дервишам не разрешалось оставаться на ночь³¹.

Как уже говорилось, орден или таифа начинали свое существование как местная завийа, шейх которой назначает региональных халифа, чьи дома становятся дочерними завийа. Таифа проходят стадии расцвета, застоя, упадка и, наконец, смерти. Во времена Ибн Баттуты завийа рифа'итов были весьма распространены среди тюрок в Анатолии. Затем они почти совершенно исчезают, и в этих районах их, очевидно, сменили турецкие ордены. В значительно меньшем масштабе учение ар-Рифа'и и по сей день остается популярной тарикой, столь же распространенной, как и кадирийа. То что называют сухранавдийа, никогда не было единым орденом, а всегда только тарикой, как бы пунктом приписки многих сотен таифа. Так же обстояло дело с кадирийа: кадириты в Багдаде не признают над собой верховенство ни одной арабской таифы 'Абдалкадира. Даже тиджанийа в XIX в. по мере роста постепенно теряла централизованное управление. Шейху главной даркавитской завийи были неподвластны многие из ее ответвлений. Однако более узкие, замкнутые или локальные ордены, как насирийа, ваззанийа и каттанийа в Магрибе, а также многочисленные «семейные» ордены в Нилотском Судане, Египте и Сирии оказываются достаточно спаянными. Связь между центром и филиалами или отпочковавшимися группами поддерживалась визитами шейха или его эмиссаров (причем они посещали обители, не находившиеся под их непосредственным контролем), во время которых они собирали приношения, нередко улаживали споры и устраивали молитвенные собрания, чтобы поддержать религиозное рвение верующих.

Исключением из общего правила был орден мавлавийа. Орден этот, в основе городской и сложный по своим воззрениям, всегда отличался централизованным построением, несмотря на то что главным районом распространения была Турция, его общины были разбросаны повсюду. Но все они, включая некоторое число обителей в арабоязычных районах (Дамаск, Алеппо, Триполи и Хомс), признавали главенство Челеби из Коньи, сохранявшего право санкционировать вступление на пост главы местной общины.

Кубба (купольная гробница) основателя — центр организации, главное место поклонения, куда совершались паломничества (*зийарат*). Сюда регулярно поступают подарки натурой и денежные приношения каждый раз в связи с тем, что необходимо заступничество вали перед Богом или как приношение в благодарность за благодеяние, полученное свыше. Гробница и вся территория вокруг нее священны (*харам*, или *хурм*), и там могут найти убежище беглецы от мести или правосудия.

Церемония приближения к могиле (*адаб аз-зийара*) описана в руководствах ордена, и ее надлежит соблюдать, хотя бы в общих чертах. Как уже говорилось, многие стремятся пройти инициацию у определенного шейха из-за популярности его бараки (*ли-м-табаррук*), другими словами, чтобы установить отношения с источником божественной силы. То же самое можно сказать и об отношении паломников к гробнице святого. Первым делом паломник становится перед гробницей и читает «Фатиху»; которую он подкрепляет символическим воздеванием рук ладонями кверху, а затем, опуская руки, проводит ими по лицу. Существует много процедур, чтобы через святого обратиться к заступничеству Бога. Мухаммад ал-Каттани описывает некоторые из них в предисловии к своей книге «Салват ал-анфас», посвященной выдающимся людям Феса. В частности, он пишет: «“Сахих” ал-Бухари, как говорят, обладает некоей удивительной особенностью: всякому, кто откроет эту книгу или один из ее разделов перед гробницей святого и прочтет первый попавшийся ему на глаза хадис, вручая себя Богу через посредство

наставников своей ветви, восходящей прямо к Пророку, и в то же время изложит просьбу свою, Бог может ее исполнить (если на то будет Божья воля)»³².

День рождения святого (*мавлид*, народное — *мулид*; в Магрибе — *мулуд*, в турецком языке — *мевлид*, *мевлуд*) или годовщина его смерти (*хавлийа*) — большой праздник, центральное событие ежегодных народных религиозных представлений. Эти праздники всегда привлекают паломников из близлежащих деревень и соседних племен, а нередко, в зависимости от популярности, даже из более отдаленных местностей. Во время празднеств устраивают специальные концерты для исполнения мавлида, закалывают жертвенных животных и делают приношения. Празднества обычно совпадают с ярмарками, широко посещаемыми купцами, мелкими торговцами, фиглярами и бродячими рассказчиками.

Существенное различие между восточными и западными орденами выявляется при сравнении значения, которое придавалось в них обучению, соблюдению учеником дисциплины на мистическом Пути и церемонии инвеституры. На Востоке ордены были строже и ригористичнее в отношении порядка и устава организации, и в них гораздо больше послушников дервишеского типа, чем в Магрибе. Но в то время как в Азии ордены были связаны с определенными слоями населения, в Магрибе они на каком-то этапе охватывали от половины до трех четвертей всех жителей — и редко кто не был хоть каким-нибудь образом сопричастен к ордену через местных аскетов. Этим объясняется и особое значение, придаваемое берберами бараке, хотя вера в нее была достаточно сильна и на Востоке. Идея баракы, изначально считавшаяся даром Божиим, который нельзя получить даже строгим выполнением всех требований мистического Пути познания, постепенно была ослаблена идеей наследственной святости.

Инициация и инвеститура

Одежда суфия — важный внешний символ суфийской жизни, о чем свидетельствует само название, происходящее от слова *суф* («шерсть»), рубища ранних аскетов (*зуххад*). Как и другие внешние материальные символы, эта одежда приобрела внутренний смысл, и обряд облачения в нее суфия стал отличительной особенностью инициации. Шерсть вышла из моды в XI в., уступив место латаной одежде, называемой *муракка'а* или *хирка*³³. 'Али ал-Худжвири (ум. 465/1072) писал:

«Суфийские шейхи придерживаются следующего правила: когда приходит новичок с намерением удалиться от мира, они подвергают его испытанию, требуя от него подчинения духовной дисциплине в течение трех лет. Если он выполнил все требования, значит, он прошел испытание. В противном случае ему объявляют, что он не будет допущен на Путь мистического познания (*тарикат*). Первый год он занят обслуживанием братьев, второй — службой Богу, третий — наблюдением над состоянием собственной души... Затем адепт, уже достигший высшей степени святости, поступает в согласии с правилами, облачая в *муракка'а* неопита, которого в течение трех лет обучал соблюдению обязательных требований аскетической жизни. Что касается качеств, которыми должен непременно обладать посвящаемый, то в этом отношении *муракка'а* сравнима с одним лишь саваном (*кафан*): облаченный в него должен оставить надежды на радости жизни, очистить душу от всех плотских удовольствий и целиком посвятить себя служению Богу»³⁴.

О том, как проходит церемония облачения в хирку, о двойном его смысле и значении, которое придавали удостоверяющие это событие документы, можно понять из следующего рассказа о жизни дервишей, написанного Мухаммадом б. ал-Мунавваром между 1180 и 1203 гг.

«Возложением руки на голову ученика и облачением его в хирку *пир* тем самым показывает всем присутствующим, что он доподлинно удостоверился в пригодности этого человека к членству в суфийском братстве... И именно по этой причине суфии, когда к ним в обитель приходит незнакомый им дервиш и выражает желание присоединиться к группе дервишей, вопрошают его: “Кто был твой пир братства?” (*пир-и сукхат*)³⁵ и “Из чьих рук ты получил хирку?” Суфии окружают огромным пиететом эти два *насаба*:

действительно нет на Пути мистического познания (тарикат) другого *насаба*, кроме этих двух. И если человек не сможет найти эти две формы связи с пиром, который и есть образец для подражания (*муктада*), они его изгоняют и не допускают в свое общество»³⁶.

Инициация или товарищество слагается из трех основных компонентов: *талкин аз-зикр*, *ахз ал-'ахд* и *либс ал-хирка*³⁷.

Талкин — отглагольное существительное от *лаккана* — «подсказывать», «насаждать», «учить повторением». В отношении посвящения суфия это означает «давать (тайные) указания». Тайна ассоциировалась с передачей ему (*лаккана*) семи слов³⁸, отождествляемых с семью стадиями мистического Пути.

Ахз ал-'ахд буквально означает «заключить договор» и включает *бай'а* — присягу, клятву, договор на верность. Употребляется оно в таких фразах, как: *'ахд ал-йад* — обет подчинения шейху, сопровождаемый сжатием руки (*мусафаха*) или, более пространной, — *ахз ал-йад ва-л-иктида* — взять шейха за образец для подражания. *'Ахд* (или *ахз*) *ал-хирка* — договор, скрепляющий облачение в суфийское платье. Для того чтобы узаконить процедуру облачения в одежды, часто во время церемонии произносится фраза из Корана (VII, 26): *Либает-таква залика хайр*. Особый вид хирка — *ахз ал-хиркат ал-ирада*, означающая «принять одежду неопита». Хирка эта характерна для востока, но в Магрибе она так и не привилась³⁹. В арабском мире также эта церемония превращалась в чисто формальную, как возложение головного убора в европейских университетах — обряд как таковой исчез, но сохранился головной убор. Таким образом, этот обычай постепенно лишился своего мистического смысла приобщения к тайнам учения. Хирка (одежда) имеет двойной смысл: она обозначает *хиркат ат-табаррук*, что соответствует *силсилат ал-барака* (цепь руководителей таифы от здравствующего шейха до основателя тарики), и *хиркат* (соотв. *силсилат*) *ал-вирд* (цепь глав тарики от основателя до Пророка)⁴⁰. В наиболее строгих орденах к этим двум понятиям добавляли еще и *хиркат ас-сухба* («одежда товарищества»), означавшее во времена первых наставников⁴¹ «ученичество». Были и другие виды хирки — *хиркат ал-хидма* («услужение», т. е. первая стадия), или *ат-та'лим* («учение»), или *ат-тарбийя* («руководство»). Вполне вероятно, что облачение Ибн Баттуты в хирку сухравардийя⁴² не было подлинной инициацией. Основатель ордена писал о назначении хирки:

«Облачение в хирку устанавливает связь между шейхом и стремящимся к знанию учеником, свидетельствуя о том, что ученик подчиняется определенным требованиям (*тахким*) шейха и что эти требования разрешены законом... Хирка — символ присяги при облачении (*мубайа'а*). Это первый шаг к *сухба*, поскольку конечная цель [ученика] есть *сухба*, основа всех надежд ученика. Говорят, что Абу Йазид [ал-Бистами] сказал: “Тот, у кого нет учителя, получает в наставники сатану”. По свидетельству Абу-л-Касима ал-Кушайри, шейх его [Абу] 'Али ад-Даккак⁴³ сказал: “Дерево, растущее само по себе, которое никто не сажал, приносит листья, но не плоды”. Это справедливо, хотя может случиться, что оно и принесет плоды, подобно деревьям, растущим в долине и на холмах, но плоды эти не будут иметь вкуса садовых»⁴⁴.

Другие значения слова *вирд* будут рассмотрены в следующей главе. Здесь же, подчеркиваю, слово *вирд* является синонимом слова *тарики*, обозначающего мистический Путь, которому призван служить орден, и отсюда *ахз ал-Вирд* — «следовать вирду (шейха Икс)», что означает «следовать *тарики*», а точнее, «следовать правилам шейха Икс».

Религиозные обряды в иранской и турецкой среде были разработаны гораздо скрупулезнее, чем в мире западного мусульманства, и кандидатов в члены ордена дополнительно к хирке облачали также в другие одежды. В некоторых тюркских и восточных орденах эта одежда включала в себя *сирвал* (штаны), *хизам* (пояс), *пиштимал* (набедренная повязка) и *тадж* (головной убор)⁴⁵. Такие способы инициации были заимствованы из шиитских орденов и футуввы.

Ибн Джубайр, живший в Сирии в конце VI/XII в., пишет о таифе под названием набавийа и о том, что члены ее — сунниты, верящие в футувву и во все, что связано с мужественностью. И всех, кого они принимают в орден, а принимают они, только если считают, что он наделен такими качествами, они облачают в штаны⁴⁶. То же самое говорит Ибн Баттута об ал-ахийат ал-фитйан из завийи в Конье: «Штаны для них такая же только им присущая одежда, как хирка для суфия»⁴⁷. При инициации требовалось испить напиток футуввы — подсоленную воду. Ордены приняли этот обычай, но со временем перешли к подслащенной воде. В этих орденах слово *шадд* («опоясывание») означало «инициация». Этот обряд, служивший кульминацией всей церемонии, весьма напоминал *рабт ал-махзам* — «перевязывать поясом или шалью». В обоих терминах смысловой акцент делается на процессе обвязывания головы чалмой или опоясывания туловища (или же на обоих обрядах) при помощи определенного количества узлов. Термин этот, однако, может обозначать и весь ритуал. *Хизам* носили главным образом турецкие и персидские (но не арабские) суфии⁴⁸.

Приведем сначала описание церемонии «усыновления», т. е. приема в орден неопита недервиша, церемонии, ставящей его в зависимость от определенного шейха и его преемников. Такая форма приема существовала еще во времена Шихабдина ас-Сухраварди, различавшего два типа хирки — ту, в которую облачали неопита, и ту, которую даровали *муташаббиху* (выдающему себя за дервиша):

«Мне известны два вида хирки — хирка неопита (*'ирада*) и хирка благословения (*табаррук*). Первого рода хирка наставники предназначают для своих учеников. Это — хирка неопита. Хирка благословения похожа на нее, но отличие состоит в том, что первая служит для облачения настоящего мурида, а вторая — *муташаббиха*, или же, другими словами, того, кто подражает суфиям. Смысл хирки в том, что человек с открытым сердцем, вступающий на стезю ученичества (*сухба*) под руководством шейха и отдающий себя полностью в его власть, как малое дитя подчиняется отцу, воспитывается шейхом в соответствии с данной ему Богом мудростью»⁴⁹.

Ибн Баттута показывает нам, как в его время изменилась хирка — ритуал инвеституры. Он пишет: «Я встретил в этом городе (Хурмуз) святого странствующего шейха Абу-л-Хасана ал-Аксарани, румийца (грека) по происхождению, который потчевал меня, а затем нанес мне ответный визит, во время которого облачил меня в платье (*савб*, т. е. хирка) и подарил мне пояс товарищества⁵⁰, что помогает мне [отправлять религиозные упражнения]. Большинство персидских дервишей опоясываются таким поясом».

Церемония посвящения рядового члена ордена на третьей стадии (в таком виде дошедшая до нашего времени) в разных орденах различалась лишь незначительными деталями. Она называлась *'ахд*, и главным составным элементом ее была *бай'а* («присяга на верность»), которую мурид, в согласии с установленным ритуалом, приносил своему шейху, после чего получал его согласие на произнесение формулы обета и разрешение читать особый зикр, а также *ахзаб*, один или несколько. Нижеследующий отрывок заключает основные требования, предъявляемые к новичку в орденах кадирийа⁵².

После того как мурид в состоянии ритуальной чистоты совершит два рака'ата, он садится лицом к шейху, прижавшись к нему бедром и сжав его правую руку своей правой рукой (*мусафаха*), и произносит «Фатиху» и другие молитвы в восхваление Пророка и шейхов разных силсила, в основном шейхов кадирийа. Затем шейх читает, а мурид повторяет за ним слово в слово молитву, испрашивающую прощение у Бога и удостоверяющую, что принимаемый *'ахд* — это *'ахд* Бога и его посланника и что рука шейха — это рука 'Абдалкадира, и что он, мурид, обещает читать зикр в полном соответствии с тем, что ему продиктует шейх. Затем шейх про себя три раза произносит молитву «О Единственный, о Великий! Коснись меня своим дыханием» и потом трижды читает *айат ал-мубайа'а* (Коран XLVIII, 10) и другие соответствующие случаю стихи (например, XVI, 93), а также *калимат ат-таухид*. Мурид подтверждает, что принимает

все условия, и тогда шейх говорит, обращаясь к нему: «Я тоже принял тебя как своего сына». После молитвы освящения шейх дает ему испить из чаши воды (чистой или подслащенной) или растительного масла и завершает церемонию вручением муриду его личного зикра и заключительными молитвами.

Этот обряд посвящения необходим был не только для должностных лиц, но и для всех желающих принять участие в коллективном зикре⁵³, хотя часто связи новых членов с общиной были непрочными и нередко ограничивались связями с шейхом и его семьей. Я привожу здесь формулу самой простой *бай'а*, которую дал мне шейх небольшой таифы шазили: «Боже, я раскаялся перед Тобой, прими шейха Икс в качестве моего учителя, в качестве моего шейха как в этом мире, так и в будущем, в качестве наставника и ведущего перед Твое присутствие и в качестве руководителя (муршида) на Твоем пути. Я не слушаю его ни словом, ни делом, ни открыто, ни тайно. Укрепи меня, о Боже, в покорности ему и в его тарике как в этом мире, так и в будущем, и в тарике шейха шейхов и имама имамов, полюса (*кутб*) общины, моего господина Абу-л-Хасана аш-Шазили, да будет любезен он Богу!»

После этого шейх и мурид повторяют вместе «Фатиху» и *тахлил*.

Существование тарика зиждется на суфийской традиции преемственности. Именно через инициацию в полном смысле этого слова, как понимает дервиш, человек вступает в духовный мир и тем способствует укреплению преемственности. Инициация может быть «духовной» (учение ордена увайси-хадир), но, как правило, она проводится под руководством реально существующего учителя. Естественно, что посвящение дервиша было обрядом более сложным, чем инициация приходящего члена общины. После первого самого простого обряда посвящения дервиш некоторое время находится в услужении у братии по обители⁵⁴. В это время он проходит курс усиленного обучения, готовясь к принятию полной *бай'а*. Во время церемонии *'ахд* он получает наставления, включающие знаменитый завет: «Будь покорен шейху, подобно трупу в руках обмывающего. Тот вертит его как пожелает, и труп послушен ему». Сжатием руки (*мусафаха*) он скрепляет свой обет послушания. Его освящают водой или молоком, облачают в хирку и дают четки (*масбих*) и книгу молитв (*аврад*), по которой он обещает читать молитвы, как только получит разрешение. С этой минуты он связан с обителью и должен подчинить свою жизнь ее правилам — молиться, поститься, хранить обет молчания, бодрствовать и т. д.⁵⁵

Как уже отмечалось, бекташи делятся на две основные категории: деревенские общины (*кизил-баиш*) и посвященные дервиши, связанные с определенной ячейкой. Сельские общины имели нечто вроде возрастного ценза, и инициацию в связи с этим осуществлял деревенский глава ячейки, пост которого был наследственным, в то время как дервишеская община была добровольной. Церемония посвящения называлась *икрар айини*⁵⁶ — церемония признания веры (*икрар*) или *айниджем* (название основной ритуальной молитвы, которую читают по случаю), с помощью которого мурид становится *мухитом* (*мухибб*) и получает право принять участие в церемониях ордена. Когда дервиш достаточно овладел профессиональными навыками, он должен был пройти еще одну церемонию принесения клятвы (*вакфи вуджут*) и получить разрешение носить *тадж*, т. е. особый головной убор ордена. Дервиш, дающий обет безбрачия, проходил еще и дополнительную церемонию — *муджеррет айини*. Эвлия Челеби посетил знаменитую обитель бекташей в Усманджике, построенную Байазидом II после вещего сна на месте могилы Койун Баба, преемника Хаджжи Бекташа. Там, излечившись от заразного глазного заболевания, он был принят в бекташийя (очевидно, номинально младшим членом). Он так пишет об этом: «С тех пор я храню символы дервишества, полученные в обители, а именно одежду (*хирка*), ковер (*седжаде*), знамя (*алем*), барабан (*табл кудуми*), веревку (*палехенк*)⁵⁷, посох (*аса*) и головной убор или корону (*тадж*)⁵⁸».

В шазилитском руководстве говорится о четырех рангах членства:

«Помни, что причастность⁵⁹ к шазилия и другим направлениям достигается обучением под руководством учителя (*би-л-ахзи 'анхум*). Мой учитель Ибрахим ал-Мавахибби сказал:

“Знай, что в таком обучении четыре ступени. Первая включает, сжатие руки (*мусафаха*); распределение заданий постепенно усложняющегося зикра (*ат-талкин ли-з-зикр*), облачение в платье (*хирка*) и в чалму (*'азаба*⁶⁰) служат средствами, чтобы скрепить благословение и вступить (*нисба*) в орден.

Вторая стадия связана с подготовкой на традиционной основе (*ривайа*)⁶¹ и включает в себя чтение письменных источников ордена без объяснения их смысла. И это делается только ради того, чтобы подтвердить полученное благословение и вступление в члены.

Третья ступень — обучение *дирайа* (“пониманию”), которое заключается в знакомстве с книгами в определенной последовательности с целью постичь их смысл. Эта ступень также еще не дает практического значения (методики).

Только эти три ступени, как правило, обязательны для всех. Обучающемуся, однако, не возбраняется иметь несколько шейхов, которые могли бы наставлять его соответственно способностям.

Четвертый этап — фактическое обучение (*тадриб*), когда ученик получает наставление (*тахзиб*) и проходит стадию постепенного развития через служение, которое состоит в самоотречении (*муджахада*), ведущем к просветлению (*мушахада*), растворению своего «Я» в Едином (*ал-фана фи-т-таухид*) и пребыванию в нем (*ал-бака бихи*). Этот процесс обучения ученик может пройти, только получив разрешение того, кому он подражает⁶².

Неофитство было обязательным для всякого, кто чувствовал в себе призвание к настоящему дервишеству, но требования бывали разными. В ордена мавлавийа от неофита требовали, чтобы он тысячу один день без перерыва прислуживал в общине, причем последний этап он работал на кухне. Перед тем как его туда допускали, происходила церемония представления его собранию дервишей⁶³. Главный повар был поручителем, челеби принимал клятву, надевал на неофита головной убор и наставлял его в отношении его обязанностей.

Шейхи халватийа особенно были строги к неофитам⁶⁴. Вступление в орден сопровождалось церемонией *талкин*. Шейх после окончания молитв брал за руку новичка и шептал ему на ухо первое «слово» — *ла илаха илла-л-лах* («нет божества, кроме Бога»), требуя, чтобы он повторил это 101, 151 или 301 раз в день. Затем неофит должен был подвергнуть себя уединению. Ему надлежало сообщать шейху о своих видениях и снах, по которым шейх судил об его успехах и решал, прошел ли ученик первую стадию и можно ли шепнуть ему на ухо второе «слово» — *йа алах*. Всего существует семь «слов»⁶⁵. За названными двумя следуют пять остальных — *йа хува* (О Он), *йа хакк* (О Истина), *йа Хай* (О Живущий), *йа Кайум* (О Вечный) и *йа Каххар* (О Подавляющий). Эти слова ассоциировали с семью небесными сферами (*афлак*) и семью огнями, от которых исходят семь главных цветов⁶⁶. Период полного неофитства, называемый *хилла* («уход»), длится от шести до двенадцати месяцев, и только после завершения курса (*такмил ас-сулук*) неофит становится полноправным членом братства. Этот тип неофитства отличает халватийа от большинства остальных орденов.

Едва ли можно переоценить значение снов и видений во всей системе суфийского Пути мистического познания. Литература о суфизме, и в частности агиография, полна описаниями роли сновидений в жизни отдельных людей и общества. Именно такого рода описание, где автор показывает, как поворотные этапы его жизни были ознаменованы вещими снами, послужило источником «Ал-футухат ал-маккийа» Ибн ал-'Араби. Явление во сне Пророка или ал-Хадира считалось решающим доводом, позволяющим избранному обосновать свое право на самостоятельный мистический Путь. Сны были удобным средством получить разрешение от давно умерших суфиев на изучение их традиций и

аврад и тем самым заставить сомневающихся признать непрерывную преемственность от ал-Джунайда или еще какого-нибудь суфия раннего времени.

В сновидениях мог являться сам Бог. В руководстве ордена кадирийя, в разделе, где описываются условия сорокадневного уединения (*арба' инийя*), читаем: «И если во время уединения какой-то образ явится перед ним и скажет: “Я — Бог”, он должен ответить: “Хвала достойна Бога [одного]! Нет, скорее ты не Бог” — и если тот пришел, чтобы лишь испытать верующего, он исчезнет. Если же он останется, это свидетельствует об истинной теофании (*ат-таджалли ал-илахи*) в ее внешнем образе, что не противоречит доктрине “освобождения” (*танзих би лайса*), полностью опровергающей положение о том, что Бог “ни в чем” не подобен своим творениям»⁶⁷.

Очень любопытен рассказ Абу Хамида ал-Газали о его встрече с Богом во сне на одном из важных этапов его духовного паломничества⁶⁸.

Приведенный ниже отрывок из руководства, которым широко пользовались мукаддамы, знакомит нас с условиями приема в тарику тиджани в XIX в., не имевшей ни дервишей, ни адептов:

«Самое правильное для мусульманина — принять аврад по достижении зрелости, ибо аврад есть творение Владыки. Нужно испросить согласие родителей на свое собственное волеизлияние, перед тем как посвятить себя тарике, так как это один из способов воссоединения с Богом (*вусул*). Затем надлежит найти того, кто имеет подлинное разрешение ввести тебя в аврад, с тем чтобы ты мог успешно соединиться с Богом. Ты должен решительно отказываться от любого аврада, кроме аврада твоего шейха, поскольку Бог не создал тебя с двумя сердцами. Нельзя посещать другого вали, ни живого, ни мертвого, ибо никто не может служить двум хозяевам. Ты должен строго соблюдать отправление пяти молитв в общине и исполнять обязательства пред законом, поскольку они предписаны самым лучшим из творений (Пророком). Ты должен всю жизнь любить своего шейха и его халифа, ибо для большинства тварей такая любовь — основной путь единения; не мечтай перехитрить Господина Вселенной, так как это будет залогом твоей неудачи. Ты не должен замышлять дурное или питать вражду к своему шейху, ибо этим навлечешь на себя погибель. Ты не должен, покуда жив, прекращать чтение аврад, ибо они содержат тайны Творца. Ты должен верить и не сомневаться в том, что говорит тебе шейх о добродетелях, потому что они упоминаются в заветах Повелителя начального и конечного. Ты не должен критиковать то доброе, что тебе покажется странным в этой тарике, так как иначе справедливый правитель лишит тебя добродетелей.

Не читай вирд шейха без разрешения или настоящей инициации (*талкин*), ссылаясь на то, что он тебе понятен. Посещай вместе со всем братством обязательный молебен (*вазифа*)⁶⁹ и зикр по пятницам, так как это гарантия против козней сатаны. Читать «Джаухарат ал-камал» можно только в состоянии ритуальной чистоты, потому что на седьмое чтение придет Пророк. Не прерывай ничьего [чтения молитвы], в особенности чтения твоих братьев, так как такое поведение — происки дьявола. Не ленись, когда дело касается твоего вирда, не откладывай его под тем или иным предлогом, так как на того, кто получает вирд, а затем либо бросает его совсем, либо пренебрегает им, может обрушиться кара и он будет уничтожен. Не ходи и не распространяй вирд без должного разрешения, потому что тот, кто это делает и не чувствует раскаяния, кончит плохо и на него обрушится беда. Не следует читать вирд никому, кроме брата по тарике, так как это одно из основных правил религиозного этикета мистического знания»⁷⁰.

Существует три типа *иджаза* (разрешений). Первый — тот, что дается дервишу или адепту как свидетельство его квалификации, позволяющей ему заниматься практикой от имени своего учителя. Второй — выдается халифе или мукаддаму в подтверждение его полномочий на вирд, т. е. на прием новых членов в тарику. Третий тип удостоверяет, что его владелец прошел полный курс суфийского обучения. Четкое различие делается между истинным наставником — шейхом *ат-тарбийя* («воспитание») или шейхом *ас-сукба*

(«послушничество»)⁷¹ и разными *шуйух ат-та'лим* («наставниками»), у которых проходили курс обучения. Тот факт, что суфии несколько раз проходили инициацию и владели несколькими *иджаза*, вносил невероятную путаницу и неразбериху, так как многие из этих разрешений были удостоверениями, гласившими, что их владелец прошел курс обучения или же, быть может, проштудировал какую-то суфийскую книгу и получил разрешение обучать по ней⁷² или проповедовать полномочное слово, например «Хизб ал-бахр» аш-Шазили. В Индии даже бродячие хористы (каввал) получали особое разрешение на пение (*иджазат-нама-и сама*).

Вот одна из самых простых форм *иджазы*: «Настоящим удостоверяется в том, что Мухаммад, сын такого-то (полная генеалогия), который получил тарику от халифы Мустафы (затем идет силсила халифы вплоть до основателя), нашел себе ученика Таха, сына такого-то (полная генеалогия), достойного быть принятым в орден. Ему соответственно были даны полномочия действовать в согласии с правилами ордена (затем следует список акций, которые ему были разрешены), поскольку тайны ордена были ему раскрыты». Халифа прилагает печать к документу⁷³, который часто носили свернутым в круглом футляре (полная *иджаза* могла достигать двух ярдов в длину) на боку⁷⁴. Полная *иджаза* часто включала вирд и рекомендации, например такие, как *васийа* или завещание, которое, как известно, было оставлено 'Абдалкадиром ал-Джилани своему сыну 'Абдарраззаку⁷⁵. Агиограф Нилотского Судана Вад Дайф Аллах (ум. 1809) воспроизводит часть *иджазы*, которую Ибн Джабир дал ученику в 1574 г.: «Хвала Богу, господину Вселенной, и да будет мир над посланником. Воистину брат факиха Ибрахима, благочестивого, ученого и смиренного, сын Умм Раб'а, как я верю, является достойным звания учителя и наставника. Поэтому я возвожу его в ранг *кутба*, толкователя событий эпохи и времени, наставника стремящихся получить знания, образца для наставников, прибежища бедных и обездоленных, обновителя солнца знания после его заката.

Я даю ему право пойти и учить людей всему, что он действительно получил и слышал от меня. Я также даю ему право проповедовать и распространять эти знания, которые мы ему дали. И пусть тот, кому переданы эти знания, будет особенно внимателен, чтобы в противном случае его не постигла духовная смерть»⁷⁶.

В прошлом *иджаза* часто затрагивала вопрос о *рухас* (ед. ч. *рухса*), стороне суфийской жизни, на которой мы пока еще подробно не останавливались. Существуют «заповеди» или «привилегии». В них говорится о такой важной повседневной обязанности, как организация индивидуальных и коллективных собраний (*хадра*), во время которых устраивают радения с музыкой (*сама'ат*), где предаются веселью и играм (*мизах*), танцам (*ракс*), а затем разрывают и сбрасывают с себя одежды (*тамзик*). Заповеди включают и «размышления юности» (*назар ила-л-мурд*), собирание подаяний (обычно порицаемое), и борьбу с оружием в руках за святое дело. Иногда в них говорится о том, как пользоваться четками, и разбираются случаи неаккуратного посещения мечети и пропуски ритуальной молитвы (*салат*) во время уединения (*'узла*).

Становление обрядовости в ортодоксальном исламе завершилось довольно рано, и в рамках официальной религии она уже более не обновлялась. Дальнейшее развитие обрядов связано с суфизмом. Заранее подготовленные суфийские радения-концерты полностью отличались от ритуального отправления молитв (*салат*). Однако к тому времени, когда суфизм стал религией простого человека, зикр божественных имен был настолько опрощен и отождествлялся с отправлением молитвы, что превратился в его обычный придаток и в конце концов утратил свое духовное содержание. Тем не менее глубокая вера суфиев поддерживалась другими способами и находила свое индивидуальное выражение.

Ритуал ордена составляет Путь мистического познания, жизненные правила, следуя которым мурид надеется очистить душу (*нафс*), чтобы достичь единения с Богом. Тарикат материализуется в зикре (поминании), регулярное исполнение которого и приводит избранного судьбой '*арифа* в состояние погружения (*истиграк*) в Бога. Именно поэтому

зикр — корпус тариката. Несмотря на широкое распространение родственного термина сирийских христиан *духрана*, имеющего такое же значение, слово *зикр* так и осталось основным. Зикр строго следует кораническому предписанию: «Поминай Бога частым поминанием и прославляй его утром и вечером»¹. Ранние суфии видели в зикре средство избежать духовных потрясений и приблизиться к Богу, и в итоге он превратился в особый способ прославления Бога путем постоянного повторения его имени шепотом или про себя (*зикр хафи*) или же вслух (*зикр джахри* или *джали*) на ритмичном дыхании. Как утверждают руководства, зикр — это «столп» мистицизма. Именам и «словам» (т. е. фразам) придается высший, особый смысл, при их произнесении божественная энергия пронизывает существо произносящего, изменяя его.

Контроль над дыханием с самого начала был одной из характерных особенностей суфийского ритуала, будучи, с одной стороны, естественным результатом упражнения в зикре, а с другой — остатком аскетического наследия восточного христианства. Сообщают, что Абу Йазид ал-Бистами (ум. 874) сказал: «Для гностиков вера — это соблюдение дыхания», а Абу Барк аш-Шибли (ум. 945) утверждал, что «тасаввуф — это контроль над интеллектом и соблюдение дыхания»².

Не считая пения азана или Корана, музыка так и не нашла должного места в ритуале ортодоксального ислама, но зато играла огромную роль в суфизме. Суфии рано обнаружили (а может быть, переняли практику более древних культов), что музыка с ее неопределенностью и отсутствием четких зрительных образов не только обладает мистической властью над человеком и способна извлекать из глубин его души самые сокровенные эмоции, но в сочетании с символическими словами и ритмичными движениями обретает власть также и над его волей. Мистическое радение под музыку (*сама'*) стало отличительным компонентом ранних суфийских обрядов. Трудно сказать, из чего слагался обряд помимо мистических стихов, которые пели с целью довести его участников до состояния транса. Авторы в большинстве своем были настолько заняты тем, чтобы осудить или, наоборот, оправдать «излишества», что не оставили их описания. Законность использования музыки в качестве средства, способствующего отправлению суфийских религиозных обрядов, обсуждалась в официальных ортодоксальных и суфийских кругах еще задолго до окончательного формирования орденов³.

Весьма туманное описание суфийского *сама'* в том виде, какой оно приняло на исходе XI в., мы находим у Ахмада ал-Газали в «Баварик ал-илма»⁴, где он с горячностью защищает его правомочность. В более ранний период экстатическое состояние достигалось с помощью музыки и танцев, от которых дожила до нашего времени только мавлавийская форма. По свидетельству Ахмада, она включает три вида физических движений — танец, вращение и прыжок, причем каждое движение является символом духовной сущности.

Танец указывает на обращение духа вокруг цикла реально существующих вещей с целью достичь эффекта постижения тайны и откровения. Это и есть состояние гностика. Вращение передает отношение между духом и Аллахом в его внутренней природе (*сирр*) и бытии (*вуджуд*), смену кружения его видений и мыслей, а также его познание категорий реально существующих предметов. И это состояние гарантированного. Прыжки свидетельствуют о том, что он влеко от стоянки человеческой к стоянке, объединяющей с Богом⁵.

Сама' включает и обучение, ибо Ахмад пишет, что группа «собирается рано утром, после предрассветной молитвы или вечерней [молитвы], по окончании своих обязательных упражнений (вирд), будь это рецитация [Корана], зикр или любое другое Богослужение. Когда все рассаживаются, тот, у кого самый выразительный голос, читает, к примеру, отрывок... Затем шейх толкует смысл этих стихов в манере, подобающей мистической стоянке (*сулук*)»⁶.

После этого урока *каввал* или певец начинает петь суфийские стихи, чтобы привести их в экстаз:

«Почувствовав внутри себя движение, которое ощущается как душевное смятение всяким, кто призван служить Всемогущему и предстать перед Аллахом (хвала ему!), впадающий в экстаз не поднимается до тех пор, пока не соберется с силами, а остальные повторяют все, что он делает. Танец невозможно изменить или подделать, так как движения танцующих должны соответствовать состоянию духа, подобно тому, что происходит с объатым ужасом или невольной дрожью. Затем, когда их дух исполняется мистическим предчувствием (*хазз*) невидимых состояний и сердца их размягчаются лучами божественной сущности и утверждаются в чистоте и духовном свете, они расслаиваются, и певец (*музамзим*) запекает тихую песню, чтобы постепенно вывести их из отрешенного состояния назад в этот мир. Затем, когда он замолкает, другой чтец начинает отрывок: “Это наш дар, пусть вызовет он щедрость или пусть откажут нам без слов” — и так далее и тому подобное, а затем, если среди них остался кто-то, в ком сохраняются остатки состояния отрешенности и погруженности в себя, певец повторяет [то, что он уже пропел], но более тихим голосом, не так, как в первый раз, и, если тот продолжает сидеть, он повторяет это третий раз голосом, средним между громким и тихим, поскольку существует три полных ранга — ранг людей, ранг ангелов и ранг божества (*рубубиййа*), при котором наступает абсолютный покой. Тогда они покидают место радения, идут домой и сидят там, ожидая откровения, подобного тому, что явилось им в состоянии экстатической отрешенности. После такого радения некоторые несколько дней не принимают пищи, что возможно благодаря тому, что их дух и сердце напитались невидимым мистическим опытом (*варидат*)»⁷.

Следует показать, чем отличалась такая практика суфиев от принятой формы более поздних собраний для отправок зикра. В это время она уже претерпевает изменения в связи с ростом популярности зикра, так как Ахмад пишет: «Все шло должным образом, пока простой народ не начал подражать им, и тогда доброе перемешалось с гнилостным и нарушилась вся система»⁸. В этот же период, несомненно, появляются новые приемы исполнения зикра: сам Ахмад внес особые нюансы в рецитацию божественных имен⁹, а каждый из многочисленных суфийских Путей, которые теперь приобретали специфику, имел собственный набор обращений к Богу. Считается, что Ахмад ал-Йасави ввел зикр «скрежещущая пила», безусловно среднеазиатского происхождения. *Ха* здесь произносится с глубоким выдохом, а *хи* как можно тише¹⁰. Производимые при этом звуки напоминают звук пилы. Все построено на технических приемах контроля за дыханием¹¹ и особой дикции, получивших полное развитие после знакомства с практикующими систему йога. Следовательно, вместе с развитием техники контроля за дыханием во время *сама'* практиковалась и техника индивидуального зикра. Арабские и персидские переводы «Амрита-кунда», излагающего принципы йоги, были известны в тогдашних суфийских кружках¹². Позднее определенные приемы йоги вошли в практику некоторых индийских орденов, например ордена гавсийа (ответвление шаттарийа), основанного Мухаммадом Гаусом из Гвалиора (ум. 1562–1563)¹³. Ас-Сануси описывает главные из 84 поз (*джалса*) джуджийа, как он называет этот орден, и по всему видно, что он рассматривает их как узаконенные приемы¹⁴.

Ко времени 'Атааллаха (ум. 709/1309), второго александрийского преемника Абу-л-Хасана аш-Шазили, новые приемы типа йоги уже достигли Египта, но еще не дошли до Магриба¹⁵, и Ибн 'Атааллах был автором первого систематического трактата о зикре. Он начинает свою книгу «Мифтах ал-фалах»¹⁶ словами: «Поминание Бога... и есть та самая опора, на которой зиждется мистический Путь... Я не знаю никого, кто написал бы хоть сколько-нибудь вразумительную и толковую книгу на эту тему... и пробел этот, по мнению одного из моих друзей, надлежит восполнить мне»¹⁷.

Одно из ранних собраний зикров, соотносимых с определенными орденами, — это «Рисала» Хусайна б. 'Али ал-'Уджайми (ум. 1113/1702), где имеются зикры и вирды (с иснадами передач) сорока орденов, поддерживавших религиозное равновесие в исламе. Его сочинение послужило примером для подражания или, вернее, источником плагиата, в числе которых наиболее известными были «'Икд ал-джуман» Мухаммада б. ал-Хусайна ал-Муртада аз-Забиди (ум. 1205/1791) и «ас-Салсабил» Мухаммада б. 'Али ас-Сануси (ум. 1859). Последний отмечает большое значение «Рисала» для его труда¹⁸.

Посвящение неопита в первую ступень суфийского Пути означает его добровольное решение переиначить свою жизнь и, отрешившись от себялюбия и следуя проторенной тропой, направить ее к Богу. Проторенная тропа есть не что иное, как курс обучения, ведущий к подчинению воли и желаний одному: устремленности к Богу. При этом преследуется цель не столько уйти от себя, сколько переделаться или перевоплотиться и таким образом приобрести вневременной опыт. Это, а вовсе не экстаз и есть главная задача мистицизма, который позднее превращается в самоцель. Мистический опыт — явление иного порядка, более редкое, чем экстаз. Наставники душ знали, что экстаз можно вызвать сравнительно легко самыми разными способами. В то же время они понимали, что экстатический транс — неизбежный аккомпанемент Пути мистического познания, в лад которому они настраивали своих подопечных. Одной из основных проблем, стоявших перед ними, был вопрос о том, до каких пределов допустимо использование психологических приемов.

Перемены, начавшиеся с XII в., завершили процесс механизации (если можно так выразиться) мистического опыта, привели к пониманию того, что этот опыт обычными людьми может быть освоен в сравнительно короткий отрезок времени с помощью ритмизованных упражнений, включающих держание позы, контроль за дыханием, координированные движения и изустные повторения формул. К началу этого столетия дервиши овладели всем набором таких приемов. С целью вызвать определенное состояние у человека, подготовить его сознание к восприятию сверхчувственного мира они использовали самые разнообразные методы, такие, как сакральные числа и знаки, цвета и запахи, духи и благовония, ритуальные обряды и очищения, магические слова, заговоры и молитвы-заклинания, музыка и пение, вызов ангелов и других духов, не гнушались даже алкоголем и наркотиками¹⁹.

Практическая цель суфизма для большинства состояла в достижении экстатического транс (*ваджд* = *факд ал-ихсас* — «потеря сознания»), но это, однако, уже не был *ваджд*²⁰ («встреча с Богом») истинных суфиев, а скорее деградация, которую предвидели ранние учителя, когда предостерегали против *сама'*. Суфийский Путь мистического познания, постижение которого определяется в значительной степени темпераментом индивидуума и врожденной одаренностью, существует только для избранных. Суфии считают, что большинство людей «рождаются глухими», лишенными способности к мистическому восприятию. Религиозные приемы орденов были грубой попыткой вызвать характерные эмоциональные эффекты, создать для простого человека иллюзию мимолетного приобщения к Истинному. Поэтому суфии отождествляли экстатический транс с потерей сознания при единении с божеством. Развитие в этом направлении — признак того, что мы называли упадком суфизма, хотя можно его рассматривать и как приспособление обряда к потребностям и способностям среднего человека.

Экстатическое состояние достигается чтением повторяющихся коротких обращений-восклицаний при контроле дыхания в координации его с определенными телодвижениями, балансированием и наклонами. Все это сопровождается вокальным и инструментальным аккомпанементом, поскольку музыка способствует высвобождению физических усилий от сознания, так как ум и воля, когда наступает транс, должны быть во взвешенном состоянии. Это рассчитано на то, чтобы вызвать особое ощущение, при котором потеря сознания считается «соединением», эмоциональным тождеством ищущего и искомого. Для некоторых такая практика становится наркотиком, по которому тоскуют

душа и тело. Непосвященному члену общины участие в зикре, который эпизодически приводит его в экстатический транс, сулит в худшем случае уход от трудностей каждодневной рутины, а в лучшем — некоторую свободу от узких рамок человеческой жизни и моментное приобщение к трансцендентальному опыту. В суфийских орденах этот экстаз или подобное трансу «состояние» называется *хал*, хотя настоящий *хал*, в строго суфийском смысле этого слова, означает непрерывный ряд озарений, испытывая которые суфий движется к следующей стадии (*макам*) навстречу конечной цели духовного совершенства²¹.

Различают практику трех основных типов: *зикр ал-авкат* — ежедневное занятие; *зикр ал-хафи* (и *би-л-джалала*) — индивидуальное поминание и *зикр ал-хадра* — коллективное радение. Для обыкновенного члена ордена *зикр ал-авкат* состоит из повторения короткой формулы после двух или нескольких обычных канонических молитв. Это обязательное упражнение, необходимость которого усиленно обосновывается Кораном: «А когда вы закончите молитву, то вспоминайте Аллаха — стоя, сидя и на своих боках» (IV, 104). Разрешение на чтение зикра дает шейх. В орденах кадирийа самая простая его форма предписывает повторение формул *субхан Аллах*, *ал-хамду ли-л-лах* и *Аллаху акбар*, каждую из которых произносят 33 раза подряд. Следует отличать распространенный вид хвалебной молитвы, читаемой вслед за ритуальной (*салат*), от формул зикра, посвящающих в таинство, которые произносит муршид.

Четки (*тасбиха*, *тасбих* или *сибха*) помогают не сбиться при повторении формул, и в каждом ордена, как правило, имеются собственные особые четки. Так, например, четки ордена кадири насчитывали 99 бусин, разделенных на три секции, в каждой из которых по 33 бусины. Четки тиджанитов состояли из 100 зерен, разделенных на секции из 12, 18, 20, 20, 18, 12 бусин. Встречаются и другие, более редкие сочетания. В орденах халватийа четки имели 301 зерно, и, кроме того, там были четки, состоящие из 1000 бусин, которыми пользовались только в особых случаях, связанных с какими-нибудь событиями в жизни одного члена общины или же всей общины, например в первую, третью, седьмую и сороковую ночь после похорон. Четки приобрели символическое значение благодаря тому, что ими стали пользоваться во время инициации, возведения в ранг и других религиозных церемоний. Они превратились в символ власти — четки основателя таифы переходили по наследству к его преемникам и стали предметом особого поклонения, поскольку они несли на себе бараку произношения божественных имен при жизни основателя. Их держали в особом ящичке, при котором находился особый страж (*шайх ас-сибха*) и хранитель (*хадим ас-сибха*)²².

Истинный *зикр хафи* (тайное поминание), который обычно описывается в руководствах, строится на ритмичном дыхании: выдох — вдох. С закрытыми глазами, сомкнув крепко уста, поминатель (*захир*) произносит формулу *тахлил*²³ и делает вдох на *ла илаха*, с тем чтобы отбросить все отвлекающее извне, а затем на *илла-л-лах* он вдыхает, тем самым удостоверяя, что нет никого, кроме Бога. Весь процесс и приемы зикра детально разработаны в наставлениях. Нередко описания так сложны, что их невозможно перевести без комментария. Здесь приводится наиболее простое описание зикра хафи, принятого в накшбандийа:

«Язык нужно прижать к нёбу, крепко сжать губы и зубы и задержать дыхание. Начав со слова *ла*, его следует затем направить вверх из кишечника в мозг и, как только оно попадает в мозг, нужно произнести *илаха*, повернув голову к правому плечу, и *илла-л-лах*, повернув ее влево, а затем направить его энергично в сторону сердца²⁴, через которое оно продолжает свой путь по всему телу. Фраза *Мухаммад рисул Аллах* требует наклона слева направо, после чего следует сказать: «Боже мой, Ты — мое стремление, и быть угодным Тебе — моя цель»²⁵.

«Салсабил» ас-Сануси полон таких описаний, нередко разрозненных, часть которых представляются незаконченными. Мы приводим одно из его описаний зикра ордена кадирийа, принадлежавшего, очевидно, к индийской группе:

«Скрестив ноги на полу, он дотрагивается большим пальцем правой ноги (и пальцем, соседним с ним) до вены под названием *каймас*, крупной вены, находящейся в ямке коленного сустава, кладет руки на колени, раскрыв пальцы в форме слова *Аллах*. Начинает он с *лам*, повторяя его, пока не раскроется сердце и не возгорятся божественные огни. Затем он приступает к зикру “Авард бурдайа”²⁶, который не что иное, как зикр *фана* и *бака*, приписываемый шейху шейхов 'Абдалкадиру. Для этого он принимает только что описанную позу, повернув лицо внутрь к правому плечу, и произносит *ха*. Повернув лицо влево, он говорит *ху* и, склонив голову, про себя произносит слово *хайй* и затем продолжает повторять без передышки»²⁷.

Отказываясь от публичных радений и рецитаций (*сама'ат*)²⁸ и отдавая предпочтение тихому зикру (*хафи*), накшбандийа в этом следует традиции маламати. Одиннадцать основных правил дают нам представление о цели упражнений этой тарики. Первые восемь были сформулированы 'Абдалхаликом ал-Гидждувани, а три последние добавлены Бахааддином ан-Накшбанди²⁹.

1. *Йадкард* — поминовение или совершение поминаний, вслух или про себя. Всегда повторяй предписанный тебе зикр так, чтобы ты мог сподобиться видений райского блаженства. Бахааддин сказал: «Цель зикра — добиться того, чтобы сердцем всегда ощущать божество (*ал-хакк*), ибо сама практика зикра исключает невнимание»,

2. *Базгаит* — стеснение. *Закир*, повторяющий наизусть «благословенную фразу»³⁰, должен чередовать ее с такими выражениями, как «Боже мой, ты моя цель, и стремление мое направлено к тому, чтобы ты был удовлетворен мною», дабы не дать рассеиваться мыслям. Другие наставники утверждают, что это означает «возвращение», «сокрушение», а именно возврат к божеству (*ал-хакк*) путем искреннего раскаяния (*инкисар*).

3. *Нигахдаит* — бдительность, дабы не было блуждающих, рассеянных мыслей при повторении «благословенной фразы».

4. *Йаддаит* — воспоминание, концентрация внимания на божественном присутствии во время *заук*, предвидение, интуитивное предчувствие или восприятие без использования внешних средств³¹.

5. *Хуш дар дам* — осознанное дыхание. Приемы контроля дыхания. Как говорит Бахааддин: «Внешняя основа этой тарики — дыхание». В забывчивости нельзя ни вдыхать, ни выдыхать.

6. *Сафар дар ватан* — путешествие по своей стране. Это внутреннее путешествие, движение от качеств, достойных порицания, к качествам, достойным похвалы. Иногда их считают видениями и откровением сокрытых сторон шахады.

7. *Назар бар кадам* — наблюдение за шагами. Да будет идущий мистическим Путем (*салик*) всегда начеку во время путешествия, независимо от того, через какую страну он проходит, дабы не спускать глаз с цели путешествия.

8. *Халват дар анджуман* — одиночество на людях. Путешествие салика хотя внешне и совершается в мире, но внутренне оно с Богом. Руководители тарики говорили: «В этой тарики единение — в толпе (собрании), а разъединение — в одиночестве (*халва*)». Обычные еженедельные радения с отправлением зикра были коллективными.

9. *Вукуф-и замани* — остановка на времени. Контроль за тем, как человек проводит свое время: если праведно, пусть будет благодарен, а если неправедно, пусть просит прощения в зависимости от тяжести (содеянного), ибо «поистине добрые дела праведников — прегрешение для тех, кто близок (к Богу)».

10. *Вукуф-и 'адади* — остановка на числе. Проверка, был ли зикр, читаемый про себя, повторен требуемое количество раз, с учетом того, что мысли могут рассеиваться.

11. *Вукуф-и калби* — остановка на сердце. Создавать мысленно картину сердца с запечатленным в нем именем Бога, чтобы подчеркнуть, что в сердце нет другой цели, кроме Бога³².

В большинстве орденов регулярные чтения зикра были коллективными³³ — они назывались *хадра* и как таковые составляли часть более или менее разработанного ритуала радения. Слово *хадра*, вытеснившее прежний термин *сама'*, означает «присутствие». Однако это предполагает присутствие не Бога (как *ал-хадрат ар-рубубийа* — «божественное присутствие» у суфиев), поскольку Бог вездесущ, а Пророка. Такой перенос ударения типичен для орденов, ведущих происхождение от двух Ахмадов реформистских движений XIX в.³⁴ Мухаммад 'Усман, основатель ордена мирганийа, в начале своей поэмы на день рождения Пророка описывает, как ему во сне явился Пророк и «повелел написать *мулид*, рифмуя *ха* и *мим*, что я и сделал, и он сообщил мне добрую весть о том, что будет присутствовать при его чтении. Поэтому я и написал этот *мулид*, чтобы он мог почтить людей своим присутствием, когда будут читать этот *мулид*».

Хадра в своем наипростейшем виде состоит из двух частей: (а) чтение обязательной молитвы (*хизб*, *вазифа* и т. д.) данного ордена, а также других молитв, быть может чередуемых с музыкой и пением (*анашид*), и (б) отправление собственно зикра, который с начала до конца сопровождается музыкой и пением и которому, как правило, предшествует особая молитва под названием «Открывающая» (*фатихат аз-зикр* или *истифтах аз-зикр*). Хадра происходит по пятницам (по-нашему в четверг поздно вечером) и в особо отмеченные дни мусульманского года или календаря таифы или же в честь памятных дат членов общины, например день рождения или день обрезания. Праздник устраивается в помещении ордена, либо в доме одного из членов общины, либо в завийи местного шейха.

Обычный зикр в ордене шазилийа начинается с формулы *фатихат аз-зикр*³⁵, часто не более сложной, чем *йа вахид*, *йа Аллах*, затем участники рассаживаются по кругу (*даира*) в позе, которую верующий принимает после прострации. Ведущий сидит в центре, окруженный хором (*мунишидун*), за которым тоже кругом размещаются молящиеся. Около получаса они вместе читают обязательную молитву (*вазифа*) ордена, которую все присутствующие, одинаково грамотные и неграмотные, знают наизусть. После этого все приступают к зикру, который начинается пением *тахлила* (формулы *ла илаха илла-л-лаху*), сперва медленно, а потом во все убыстряющемся темпе. Ведущий особым восклицанием, хлопками или каким-нибудь другим способом дает знать об изменении темпа³⁶. Затем он поднимается, и за ним все остальные; стоящие во внешнем круге берутся за руки, при этом нередко закрывают глаза, чтобы сосредоточиться. Движения убыстряются, дервиши раскачиваются взад-вперед, вправо-влево, и вдруг движения переходят в прыжки. Пение беспрерывно продолжается. Через некоторое время ведущий неожиданно останавливается, и все замирают, но *мунишидун* неустанно ведет свою партию. Затем вся группа либо поет слово «Аллах», либо вслед за хором повторяет речитативом песню, стих за стихом. Затем начинается второй тур тех же физических упражнений зикра.

Хадра допускает более широкую вариацию принятых норм. Я приведу здесь описание еще одного зикра ордена шазилийа, на котором мне довелось присутствовать. Участники садятся в кружок или же в два ряда один против другого, певцы и шейх в середине или с одного края. Зикр начинается с громкого чтения *тахлила* (стадии его называются *маратиб аз-зикр*), которое длится около двух часов, а иногда больше или меньше (за временем никто не следит). Затем по знаку шейха все садятся на землю, скрестив ноги, и продолжают про себя читать (при этом слышно ритмичное дыхание в унисон), раскачиваясь из стороны в сторону или взад и вперед. Далее, поднявшись, повторяют громко вслух в течение получаса слово *Аллах*, а за ним в строгой последовательности — *хува*, *хакк*, *хайй*, *кайум* и *каххар*. Повторение этих пяти слов занимает еще полчаса (эти «семь слов» связаны с семикратной схемой). Хадра завершается еще одной или

несколькими молитвами из молитвенного сборника «Ал-ма'асир ал-'алийя», и к этому времени все возвращаются в более или менее нормальное умственное состояние.

Хадра ордена кадирийя, которую часто называют *лайлийя*, делится на три составные части: чтение «Мавлид ан-наби» ал-Барзанджи, «обязательная молитва» ордена, которая и есть собственно зикр с гимнами, и, наконец, третья часть — *мадаих*, которая в данном случае включает гимны (или священные песни) и длинную молитву из наставления. «Обязательная молитва» ордена кадирийя у каждого из халифа может отличаться литанией, отправлением молитв, приемами и числом их повторных чтений, но вариации эти незначительны³⁷.

Как мы увидим далее, зикр следует градуированной шкале физических усилий и в нем соблюдается последовательность божественных имен. Имя вначале выкликается медленно и отчетливо, при этом все участники радения проделывают медленные ритмические движения, либо раскачиваясь из стороны в сторону, либо поднимаясь на цыпочки, либо наклоняясь назад и вперед³⁸. Затем, по мере того как внимание концентрируется на одном предмете, темп ускоряется, восклицания становятся все более отрывистыми и часто переходят в скрежет, лай или рычание. В какой-то момент ведущий неожиданно останавливается, но муншидун продолжают петь. Отправляющие зикр (*закур*) расслабляются, уже будучи в прострации, и зикр начинается заново. Управление зикром находится целиком в руках ведущего шейха³⁹.

Чтение *мавлид ан-наби* — очень важный элемент многих собраний хадры. Отмечать день рождения Пророка радением (*сама'ат*) было старой, хотя и не очень популярной, суфийской традицией, но этот особый вид «оперной» постановки, исполняемой только в этот день, развился позже. Самое удивительное, что первый настоящий *мавлид*, насколько мне известно, был сочинен по-турецки. Его автор, фактически первый османский поэт, принадлежал к ордену халватийя. Звали его Сулайман Челеби (ум. 825/1421). Он был придворным имамом Байазид I, взятого в плен Тимуром⁴⁰. Поэма читалась исключительно в суфийской аудитории, так как официальные празднества в настоящий день рождения 12 раби' I, очевидно, были узаконены только в 996/1588 г. Мурадом III⁴¹. Всегда существовал резкий конфликт между официальной церемонией, окруженной помпезной пышностью, и скромным праздником простых людей, исполненным наивного благочестия в сочетании с народным воодушевлением и весельем.

Декламации мавлида в арабском мире получили соответствующее им законченное оформление во времена ас-Суйути (1445–1503). Первым мавлидом на арабском языке (не считая более ранних посвящений Пророку типа «Бурда» ал-Бусири и «Хамзийя») был мавлид — «Мавлид шараф ал-анам» 'Абдаррахмана б. ад-Дайба' аз-Забиди (1461–1537). Известность такие чтения приобретают сравнительно поздно, но повсеместно они распространились уже к концу XVIII в. Они становятся характерными для орденов XIX в., где стали придавать особое значение присутствию Пророка. Многие из основателей орденов писали мавлиды, но первым получил известность мавлид ал-Барзанджи (ум. 1766). Этот мавлид был одобрен и принят более старыми орденами, в частности орденом кадирийя, и немало способствовал возрождению популярности последнего в конце XVIII в. С тех пор этот мавлид стал исполняться повсеместно, тогда как другие мавлиды имели хождение только в узком кругу⁴². Чтение такого рода стихов на день рождения Пророка так и не стало всеобщим явлением в мусульманском или даже в арабоязычном мире. В Магрибе во время празднования мавлида устраивают чтение касид, которые поют во славу Пророка *касаидин*, составляющие особую группу исполнителей⁴³.

По случаю ночного вознесения Пророка (в канун 27 раджаба), а иногда и по другим поводам вместо мавлида читается легенда о *ми'радже*. В ней говорится о том, как Пророк в ночь своего чудесного полета в Иерусалим (первоисточник — Коран, сура XVII, 1) на небесном коне по прозвищу Бурак вознесся через семь небес на «расстояние двух стрел» от божественного трона. Сказание это играет важную роль в символике, с помощью

которой суфии описывают вознесение души, как, например, в «Китаб ал-исра ила-л-макам ал-асра» Ибн ал-'Араби. Некоторые поэтические мавлиды, в частности мавлид Сулаймана Челеби, также включают сказание о ми'радже. Самыми популярными были чтения мавлида, составленного ал-Варзанджи, и «Киссат ал-ми'радж ал-кубра» Наджмаддина ал-Гаита (ум. 1576)⁴⁴, с *хашия* (маргиналиями), сделанными ад-Дардиром (ум. 1786)⁴⁵.

Мавлид строится по стандартной схеме. После вступительных фраз, обращенных к Богу, и его прославления, поэма начинается описанием *ан-нур ал-мухаммади* — вечной бессмертной субстанции творения и пророческой преемственности, в которой свет переходил от Адама через пророков до рождения Мухаммада. Кульминация поэмы, самая торжественная ее часть — место, где говорится о рождении Пророка. При словах «Наш Пророк родился» (*вулида набийуна*) или другой равнозначущей фразе⁴⁶ все встают и приветствуют его словами: *Мархабан, йа Мустафа!* («Добро пожаловать, о избранник!») или: *Йа наби саллим 'алайк!* («О Пророк! Да благословит тебя Господь!»). Далее в поэме следует описание разных эпизодов из жизни Пророка, причем особое внимание уделяется чудесам и добродетелям (*манакиб*). Песни, разбросанные в тексте между разными частями произведения, составлены в виде литургии, обращений и ответов. Описание *лайлийа*, ордена миргани дает представление об ее исполнении⁴⁷.

Лайлийа начинается с процессии (*заффа*) от дома халифы, где заранее собирались участники, к дому, где должен происходить мавлид. По особо торжественным случаям несут зеленые флаги. Во время процессии муншидун поют *шатх* (автор считает, что это Логос-кутб) Джа'фара б. Мухаммада 'Усмана ал-Миргани, который называется *сафина* («ковчег»):

Силой моего замысла я залом испил чашу познания.

Радушным приемом всех даров я был призван,

Мой возлюбленный освежил меня глотком знания.

*Ты видишь, друг мой, мое суждение возвышается над
всеми тварями.*

Я — столп Вселенной, дар моего повелителя.

Я — сокровище огней в центре творения.

Я — избранный из избранных, стою над небесами.

Я — дверь, моя власть простерлась от востока до запада.

Я — вспышка света над творением.

Я — первый из сущих⁴⁸.

По прибытии на место участники садятся на корточки вокруг курильницы с благовониями, причем обувь ставится в центре. На одной стороне сидят четыре муншида. Сначала халифа произносит «Фатиху» и все повторяют ее хором, после чего сто раз подряд поют тахлил, а затем муншиды поют *мадха* под названием *ал-мунбахйа*, в которой зывают к помощи Бога.

Вторая часть — пение *мавлид ан-наби*, сочиненного основателем тарики. Он делится на 14 глав под названием *алвах* (ед. ч. *лаух* — «скрижаль»). Начинается он с главы, где говорится об исключительности ислама, после чего следует рассказ о сне основателя ордена, в котором ему явился Пророк, и о том, как Бог прежде всего, еще до Адама, сотворил светоносную сущность — свет Пророка. Далее рассказывается о физическом рождении Пророка и его предках, повествуется об ангелах, вынудивших и очистивших его сердце, и о ми'радже. Повествование завершается историей провозглашения его пророческой миссии и описанием его внешнего вида и характера.

Халифа поет первую главу и затем указывает на того, кто, по его мнению, должен продолжить пение. Многие из участников, несмотря на неграмотность, знают отрывки наизусть. Халифа также читает главу о рождении Пророка, и, когда доходит до слов: «Он родился...», все встают и поют хвалу (*мадха*). После окончания этой главы (*лаух*) все стоя поют приветственный гимн по поводу встречи Пророка (*тахиййату кудумихи*). Все

дальнейшее исполняют сидя. После главы о ми'радже следует специальная касыда, в которой первое полустишие каждого стиха написано Ибн ал-'Араби, а второе — Мухаммадом 'Сирр- ал-Хатмом (ум. 1915). Мавлид продолжается около двух часов.

После этого следует интерлюдия, на протяжении которой муншиды поют оды (касыды) в честь Пророка, и затем всех присутствующих угощают чаем или кофе. Завершающий этап — зикр, во время которого делается попытка воздействовать на участников радений с помощью допингов. Начинается зикр пением тахлила в сильно замедленном темпе, в такт ритмичного покачивания туловища и головы, сначала вправо, потом влево, руки свободно опущены вдоль туловища (*закирин* в это время находятся в центре кружка). Затем темп постепенно убыстряется, при этом голосом особо выделяется последний слог формулы, раскачивание сменяется подергиванием тела взад и вперед. С каждой сменой движения голоса становятся все более хриплыми и под конец, во время прыжков и приседаний, переходят в низкий, грудной лай и звуки, напоминающие визг ржавой пилы. Подобная часть формулы называется *дарб*, и за ней следуют другие, каждое новое слово или формула составляют новый период в отправлении зикра. Касыда обычно поется перед каждым дарбом, но пение само по себе продолжается на протяжении всего зикра. Певцы (муншид), а нередко и халифа беспрерывно движутся как внутри, так и вне круга, чтобы стимулировать возбуждение у участников радения, выкрикивая время от времени «*мадад, мадад, йа Миргани*». Зикр завершается *хизбом*, который называется молитвой *тарики хатмийа*, молитвой за человечество (*ду'а ли-л-инсан*) и «Фатихой». После этого все расслабляются и во время чтения «Фатихи» поминают имена тех, в чью честь устроена молитва. После этого приносят пищу. В этой тарике не делается никаких попыток вызвать экстатические состояния.

Эти чтения мавлида происходят только в суннитских общинах. Среди шиитов же потребность в коллективном зикре заменяло исполнение мистерий, так как они предлагают отдушину, которую в суннитских общинах дают зикр и мавлиды. Что касается посредничества, то *рабита* и *таваджжух*, краткое описание которых следует далее, сыграли роль моста между суннитами и шиитами, верящими в возможность постичь сверхъестественное через 'Али и имама века («скрытого имама»).

Ас-Сануси описывает⁴⁹ основные приемы, принятые в орденах накшбандийа, — *аз-зикр ал-хафи*, *аз-зикр ал-хафи би-л-джалала*, *ар-рабита би-и-шайх*, а также формы исполнения — *муракаба* и *таваджжух*. Эти три способа охарактеризованы очень кратко. Суть их сводится к концентрации помыслов. Трудность идентификации заключается в том, что значение всех трех терминов неодинаково в разное время и в различных орденах⁵⁰. Существует два главных восточных приема: верующий сосредоточивает все помыслы своей сущности на духе святого или же на духе своего здравствующего руководителя с целью достичь с ним общения или единения, а также исполниться духа святого или шейха.

Муракаба, духовное общение, следует отличать от *рабита*. Слово «созерцание» может объяснить этот прием (смотреть пристально, как на картину), но не сам процесс. Задача муракабы — попытаться раскрыть тайну жизни (*сирр* = *mustajirion* скорее, чем «секрет»), растворившись в ней⁵¹. Суфий прибегал к этому приему для того, чтобы представить себе образ Пророка, святого или своего муршида. Чаще всего это был именно муршид. Кроме того, имеются и другие формы *муракабы*, например стихи Корана.

Обычный союз неопита и наставника часто описывался как духовное усыновление (*ал-виладат ал-ма'навийа*), но отношения, определяемые этими терминами, значат совсем другое. *Муракаба* — прием, участие в чем-то, что созерцают. Один из методов направлен на поиски «союза» с шейхом. Так, например, Джалаладдин Руми был в мистическом единении с Шамсаддином ат-Табризи, а после его смерти — с Хусамаддином. Когда умер шейх, церемония эта происходила вокруг его гробницы. Суфий, конечно, не

думал, что дух святого находится в могиле, но, вероятно, считал, что близость к гробнице святого способствует состоянию созерцания⁵².

Термин *рабита* сам по себе не отражает истинной цели обряда. Совершенно неверно было бы переводить его как «связь» с шейхом или «узы». Ас-Сануси пишет: «Едва ли это имеет практический смысл, разве что применительно лишь к тому, чья душа столь чиста от природы (или в ком стремление является врожденным). Для того чтобы достичь этого, необходимо воссоздать внутри себя образ своего шейха. Образ этот появляется у правого плеча. Затем он видится в движении от правого плеча к сердцу, эта мысленная линия служит как бы проходом, через который дух шейха может овладеть этим органом. Этот процесс, если его поддерживать непрерывно, непременно поможет достичь состояния полного растворения в шейхе (*ал-фана фи-и-шайх*)»⁵³.

Как утверждает ас-Сануси в другом месте, рабита — общий обычай в восточных орденах; он указывает, что эта форма медитации — страж против случайных мыслей: «Дополнительная опора появляется у того, кто ищет поддержки “в союзе с шейхом”, т. е. вызывает в представлении образ шейха, ища в нем защиту от нападений диких зверей в долинах разрушения»⁵⁴. Читаем в кадиритской книге:

«*Ар-рабита* предпочтительнее зикра. Цель ее — удержать в передней части мозга мысленный образ шейха⁵⁵. Для мурида она благотворнее и удобнее зикра, так как шейх здесь — медиум (*васита*), посредством которого мурид постигает высшее существо. Чем теснее узы, связывающие его с шейхом, тем сильнее эманация⁵⁶ его внутренней сущности и тем скорее он достигает цели. Мурид поэтому должен сперва потерять себя (*йуфна*) в шейхе, после чего он может постичь *фана* в Боге»⁵⁷.

Слово *таваджжух*, производное от *ваджх* (лицо), означает «смотреть в лицо», «стоять лицом к лицу» и употребляется в применении к созерцанию киблы во время ритуальной молитвы. Слово это часто использовалось суфиями применительно к Богу⁵⁸, но с развитием системы наставничества кибла превращается в муршида, который был вратами к Богу. В руководствах мы находим такие предписания: «Сделай своего шейха киблой». Существовал таваджжух также и по отношению к Пророку. В качестве суфийского приема он, очевидно, развился на третьей стадии, так как мы не находили его описания в ранних руководствах⁵⁹. Но и позднее, в арабском мире, он встречается относительно редко, и его многочисленные толкования довольно темны, как, например, у 'Али б. Мухаммада Вафа: «*Муракаба* означает концентрацию всего твоего существа на лике твоего возлюбленного (*махбуб*), тогда как *таваджжух* требует от верующего держать в безоблачной чистоте зеркало своего сердца, чтобы в нем отражался его возлюбленный»⁶⁰. Термин этот чаще применяется для обозначения концентрации на любом слове из Корана. Так, например, в шазилитском наставлении «Ал-мафахир ал-'алийа» есть специальный «Раздел о созерцании с фразой “нет божества, кроме Бога”»⁶¹.

Описание «инициации через таваджжух» в соответствии с правилами индийского суфизма XVII в. было сделано Таваккул-бегом⁶², мирянином, который прошел два курса в кадиритской ханаке под руководством Мулла-Шаха Бадахши (ум. 1661), а затем был исключен оттуда как недостаточно серьезный ученик. «Твое призвание, — сказал ему Мулла-Шах, — военная карьера». Прием, который он описывает, не требует особой подготовки, если учесть, что большую часть времени Таваккул-бег провел, составляя сборник стихов шейха. Но вместе с тем это некий процесс, конечная цель которого состоит в том, чтобы вызвать у испытуемого субъекта временные экстатические явления, например видения «света несказанного». Однако духовную «интуицию» нельзя обрести за ночь с помощью подобных приемов (как и с помощью разных видов «мгновенного зикра»), поскольку она дается только упорной тренировкой и дисциплиной.

Следует дать более точные определения некоторым терминам, связанным с культом. Одним из основных слов помимо термина *зикр*, о значении которого мы уже говорили, был *вирд*. Трудно объяснить истинный смысл этого слова, взятого в отдельности, но если

рассматривать его в контексте ритуала, то все становится на место. Три основных его значения: (а) тарика, (б) особая молитва или литания и (в) обязательная молитва тарики.

Как уже говорилось⁶³, вирд может означать *тарика*, мистический Путь, следование которому и есть главная цель деятельности ордена. «Принять *вирд* шейха Абу-л-Хасана» — значит быть посвященным в тарику шазилийа. *Вирд* — основа тарики, изложенная в одной или нескольких молитвах или даже циклах молитв.

Слово *вирд* («доступ», «подход») сначала стали употреблять для обозначения определенного времени, которое суфий посвящает Богу (ср. «часы»), но в конце концов оно стало синонимом тех *зикр* или *хизб*, которые отправлялись в эти часы. Таким образом, вирд не имеет твердо установленной формы, слагается из *азкар* (поминальная формула) и *ахзаб* (ед. ч. *хизб*) — молитв, основные части которых перемежались с вставными отрывками и изречениями из Корана и девяносто девятью эпитетами Бога, в первую очередь с теми, что особо почитались в орденах. Любая тарика и любой орден имели собственные *аврады*, сочиненные их руководителями. В них нашла выражение специфика ордена. Молитвенники обычно полны *ахзабов*, которые читаются в строго определенное время дня, года, или по каким-то торжественным случаям.

Любому верующему дозволено пользоваться этими аврадами, но у каждого сверх того есть и свой особый личный вирд, а набор их означает полное посвящение мурида. На начальной стадии приобщения Пути мистического познания неопит получает свой первый тайный вирд. Передается он по методу *талкин* («изустное обучение»), и, как уже говорилось, вся церемония также называется «принятие вирда» (*ахз ал-вирд*). По мере продвижения ученика по Пути его наставник дает ему разрешение читать дополнительные, более длинные и более подробные аврад.

Как было отмечено, особый мистический смысл придается чтению собственно вирда, т. е. описанной нами последовательности ахзабов. Следует, однако, пояснить, что *аврад* (мн. ч. от *вирд*), как правило, означает то же самое, что и *ахзаб* для законченных и самостоятельных молитв, составляющих часть собственно вирда ордена. При посвящении муриду дается только одно из этих литанических «заданий», благость которых, как он надеется, пронизает все его существо при бесконечном их повторении. По мере своего продвижения он получает все более трудные и значительные задания, пока в конце концов ему не вручат полный вирд, что означает окончательное посвящение. Большинство шейхов следуют при обучении наставлениям Мухаммада б. 'Али ас-Сануси, изложенным в приводимом ниже отрывке:

«Если адепт ничем не выделяющийся человек, его нужно постепенно вводить в эти правила. Поэтому нужно предлагать ему отправление только легких молитв, пока душа его постепенно не закалится и не окрепнет. Затем следует постепенно усложнить эти задания, добавляя к ним обращения к Пророку... И когда действие зикра и глубокой веры смоют все нечистоты его души и когда глазами сердца он не будет видеть ни в этом мире, ни в том ничего, кроме единосущего, тогда можно приступить к полной молитве»⁶⁴.

Хизб в некоторых орденах (особенно в Египте) имеет ту же область применения, что и вирд. Это написанная основателем или кем-нибудь из его преемников молитва, которую читают в строго установленное время; поэтому она произносится в качестве главной молитвы ордена, отправляемой во время общих хадра, а иногда, как таковая, и в отдельных обителях.

Помимо случаев употребления этих терминов в значениях, связанных с определенными орденами, в молитвенниках встречается множество ахзабов и аврадов, доступных любому мусульманину. Главы орденов неодобрительно относились к тому, чтобы муриды выбирали их без специального на то разрешения, когда проходили определенный курс обучения, но они никогда не возражали против использования этих молитв простыми верующими. Некоторые ахзабы получили особенно широкую известность, как, например, «Хизб ал-бахр» («Заклинение моря») аш-Шазили, которому, по преданию, этот ахзаб сообщил сам Пророк⁶⁵. Подобный хизб не был обычной молитвой (он не очень глубок с религиозной точки зрения). Скорее это магическое

заклинание, которое, по утверждению автора, содержит величайшее имя (*исм Аллах а'зам*) и, если его правильно читать, выливает дождь милостей и гарантирует ответ свыше.

Существует еще одно слово — *ратиб* (мн. ч. *раватиб*), хотя и более узкое по применению, означающее нечто установленное и отсюда — установленную официальную молитву тарихи. Нередко им обозначали необязательную молитву (*салат*) или литанию. Очень знаменит *ратиб* 'Абдаллаха б. 'Алави ал-Хаддада (ум. 1720) — основателя хаддадийа ('алавийа, 'айдару сийа), его широко читают в Хиджазе, Хадрамауте и на побережье Восточной Африки. В некоторых орденах (шазилийа и тиджанийа) термином *вазифа* обозначают официальную молитву ордена и, кроме того, так может обозначаться задание на исполнение молитвы.

В большинстве орденов имеется особая молитва власти, которую обычно читают в первой части коллективного зикра. В ордене 'исавийа это «Субхан ад-даим» («Хвала Вечному») ⁶⁶ — расширенный вариант хизба с тем же названием, составленный ал-Джазули, с дополнениями, внесенными ас-Сухайли и Ахмадом б. 'Умаром ал-Хариси, учеником ал-Джазули и учителем Ибн 'Исы. Адепту надлежит читать его ежедневно после утренней молитвы (*субх*), и он составляет обязательную часть общинного хадра. Это длинная молитва, в то время как ее кадиритский эквивалент «Ал-кунут», содержащий изречения из Корана, наоборот, очень короткий. Сходные молитвы имеются и в других орденах — «Вирд ас-саттар» в халватийа, «Аврад ал-фатхийа» в хамаданийа ⁶⁷, «Джаухарат ал-камал» в тиджанийа, «Унмузадж» в киттанийа, «Салат ал-машишина», *таслийа* — сложная формула благословения, обращенная к Пророку, сочиненная 'Абдассаламом б. Машишем из ордена даркавийа, и «Ад-димйатийа» (поэма о девяносто девяти именах Высшего Совершенства — *ал-асма ал-хусна*) в хансалийа.

В связи с тем что ордены играли значительную роль в традиционном обществе, мы попытаемся здесь выявить различные аспекты их социальной и религиозной функций на третьей стадии, т. е. до процесса секуляризации, начавшегося в XX в. и способствовавшего их упадку. Этот краткий экскурс в область религиозной социологии ограничивается главным образом арабоязычными народами, единственными, с которыми автор имел возможность близко познакомиться. Опыт такого непосредственного знакомства необходим для того, чтобы оценить влияние религиозных институтов на общество в прошлом, поскольку оно проявляется в воззрениях и взглядах шейхов и приверженцев орденов, которые дожили до наших дней.

Мир ислама ни в коей мере не был однородным, но в отношении культуры представлял собой единство и многообразие в одно и то же время. Внутри этой культуры существовали различные цивилизации (понимая под цивилизацией внешнюю материальную сторону культуры): цивилизация кочевников пустынь и степей; цивилизация жителей речных долин, чье земледелие было связано с ирригацией; цивилизация влажных районов, горных хребтов и горных долин и, наконец, многогранная жизнь городов. Эти различия во многих отношениях определяли лицо ислама в данных обществах. Полнокровная, развитая культура ислама получила наиболее широкое выражение в городах и исторических центрах и сохранилась в архаичной, неразвитой форме у кочевников — арабов, берберов и тюрок. То же самое относится и к религиозным орденам — их популярность и влияние были различными в различной среде.

Мир ислама охватывал также множество региональных культур. Их разнообразие объясняется как внутренними, так и внешними факторами дифференциации: географическими, этническими, а также домусульманским религиозно-социальным субстратом, влияниями извне, характером и различиями распространения ислама на протяжении всей его истории. Иранская мусульманская культура, очевидно, сильно отличалась от культуры негритянского ислама ¹. За Ираном стояла его высокая тысячелетняя культура, и под воздействием примитивного арабского ислама иранцы внесли значительный вклад в сложение собственно мусульманской культуры. А в

негритянскую Африку ислам пришел уже вполне сформировавшейся религией и послужил поэтому мощным стимулом унификации ее культуры.

Нужно с самого начала оговорить, что, несмотря на четкие региональные различия, динамика отношений между исламом и культурой регионов нашла выражение в примечательном единстве всей культуры. Эти различные культурные среды получили общее мусульманское наследство. Мусульманские институты перепахали как по горизонтали, так и по вертикали все социальные слои, причем основным институтом был шариат, идеальный религиозный закон, цементирующий общество. Наследие, полученное исламом от суфизма, ни в одном из аспектов, включая организационный, никогда настоящему не смешивалось со структурой, скрепленной шариатом, но оно настолько тесно слилось с народными верованиями в том виде, как они проявлялись в орденах, что распространилось почти повсеместно. Важнейшую роль играла связь с культом святого, так как поклонение его духу стало всеобщей формой выражения ислама (единственное исключение составляет негритянская Африка), хотя и не всегда оно было связано с орденами.

Реакция региональных групп на суфизм в его различных проявлениях была далеко не одинаковой, но пока невозможно сделать сколько-нибудь убедительное обобщение, так как почти нет исследований на местах. Кроме того, если принять во внимание различия внутри каждой мусульманской субкультуры, то становится очевидным, что для выводов еще не настало время. Было бы легко противопоставить иранский мир с его изначально интеллектуальным и поэтическим откликом на суфизм арабскому миру, реакции которого были антиинтеллектуальными и конформистскими. Вместе с тем реакция народов индийского субконтинента не позволяет дать точного определения, так как широкий спектр разнообразных культов там охватывает все виды суфизма, что не было бы возможно где-нибудь еще. Суфизм пустил корни в Индии, поскольку, в сущности, он там уже издавна обитал, в то время как семитский ортодоксальный строй мышления был чужд индийскому характеру. Здесь мы снова можем обратиться к негритянской Африке, которая почти не откликнулась на мистический Путь ни в интеллектуальном, ни в эмоциональном отношении и приняла чистую форму без содержания и духа. Однако такой тип реакции характерен не только для негритянской Африки, и в этом смысле можно попытаться здесь также выявить региональные границы.

Более того, эти культурные различия в отклике и усвоении существуют и внутри арабоязычного мира, о котором прежде всего и пойдет речь в этой главе. Мусульманские региональные культуры Магриба и Египта, например, никак не назовешь единообразными. Различиями между ними и обусловлена разная реакция на суфизм у разных народов и в разных профессиональных группах. Одна и та же тарика в разных странах может иметь совсем несхожие доктрины и обряды. Кадирийя в Магрибе сильно отличается от кадирийя в Индии: философские взгляды члена этого ордена в Индии, например Мийан Мира, неприемлемы для марокканца, не говоря уже о практике йоги. Точно так же у марокканцев, в свою очередь, существуют свои собственные характерные обряды.

Не имея в своем распоряжении данных региональных исследований, самое большее, что можно сделать, — это привести ряд отрывочных свидетельств о деятелях орденов в социологическом контексте в отношении арабоязычных народов, хотя и у других народов найдется немало вопросов, требующих изучения даже в таком узком плане.

1. Аш-Ша'рани — египетский *шайх ат-тарика*

В связи с тем что большая часть книг, где говорится о суфизме, касается вопросов его философии, в первую очередь вопросов теории и поэзии на стадиях первой и второй, когда суфизм еще не стал неотъемлемым элементом всего мусульманского общества, кажется уместным особо отметить тот факт, что в этой главе суфизм рассматривается на третьей стадии, когда он уже стабилизировался и (в арабском мире) был приспособлен приверженцами шариата к их нормам. В то же самое время суфизм настолько тесно

слился с народными культурами, что сам оказывал влияние на образ жизни многих простых мусульман.

Как мы показали, ослабление мистического начала в исламе связано с переключением внимания на почитание святых и коллективный культ «поминания Бога». Исключением оставался орден халватийа, поддерживавший *захид*. Те, кто решался следовать Пути мистического познания, мог это делать в уединении, вне официальных суфийских институтов, где термин «муршид» по отношению к шейху утратил свой первоначальный смысл. Определяющей становится святость, а не духовность.

Констатацией этого факта мы ни в коей мере не хотим умалить значение орденов и их вали как основной силы религиозного влияния. Ордены стали своеобразным средоточием ислама, сочетающими поклонение святым с подлинно мусульманской верностью шариату. Для иллюстрации этого положения вкратце ознакомим читателя с воззрениями и образом жизни египтянина 'Абдалваххаба б. Ахмада аш-Ша'рани (897/1492–973/1565) — фигуры, скорее вызывающей сочувствие, чтобы охарактеризовать эту стадию для развития египетского суфизма вообще, а также для периода конформизма во всех странах, включая Индию, где существовало ортодоксальное направление, несмотря на то что индийский суфизм в строгом смысле был синкретическим и эклектичным.

Кое-какие сведения об аш-Ша'рани можно почерпнуть из его «Латаиф ал-минан». Это не настоящая духовная автобиография, а скорее разновидность личного *манакиб*, перечень добродетелей и духовных талантов, которыми он был наделен. Ко всем примерам даются параллели, заимствованные из практического опыта суфиев всех времен. Иными словами, он пишет собственную биографию, но она вовсе не так хвастлива, как могло бы показаться на первый взгляд, ибо ее спасает обезоруживающая наивность автора, который нигде не выпячивает себя и не приписывает себе никаких особых заслуг. Примеры своих добродетелей он приводит в качестве иллюстрации безграничной Божьей милости (*ал-фуйудат ар-раббанийа*)².

Аш-Ша'рани прошел курс шазилитской традиции. Он обучался под началом истинно духовного наставника 'Али ал-Хавваса (ум. 1532), не знавшего грамоты, но озаренного свыше³. Говоря о нем, аш-Ша'рани называет себя необученным (*умми*), а 'Али — учителем (*'алим*). После описания своего продвижения на Пути очищения (*муджахада*), он говорит: «Мое посвящение в [дарованное знание]⁴ произошло на берегах Нила вблизи жилищ нубийцев и крыльев водяных колес. Пока я стоял там в созерцании, врата божественной мудрости⁵ раскрылись навстречу моему сердцу, причем каждые новые ворота были шире, чем расстояние между небесами и землей. Я начал что-то лепетать о таинствах Корана и преданий (хадис) и об извлечении из них основных догм, скрытых в разнообразных мусульманских науках, притом так упорно, что почувствовал себя способным впредь обходиться без изучения трудов ученых прошлого. И я исписал сотни листов на эти темы. Но когда я показал их моему учителю 'Али ал-Хаввасу, он велел мне уничтожить большую часть. “Это знание, — заявил он, — осквернено умозрительностью и достижениями человечества. Дарованное знание (*'улум ал-вахб*) даже отдаленно не похоже на это”. Поэтому я уничтожил их, и он наставил меня на путь очищения сердца (*тасфийат ал-калб*) от скверны умозрительных размышлений. Он сказал: “Между тобой и бескорыстным чистым знанием — тысяча ступеней”. Я стал сообщать ему обо всех посетивших меня озарениях, а он говорил мне, какого пути я должен избегать или что искать более возвышенное. Это продолжалось до тех пор, пока не произошло то, что должно было произойти. Это и есть описание моего просветления после того, как я прошел науку *муджахада*, о которой я уже упоминал»⁶.

Далее он описывает способ, с помощью которого постиг тайны шари'а.

Аш-Ша'рани обладал обширными знаниями и даже был не лишен оригинальности, хотя ему явно не хватало критических способностей. Он был плодовитым составителем трактатов, которые пользовались большой популярностью и влиянием в кругах,

связанных с орденами и которые не утратили своей значимости и до сегодняшнего дня. Он поясняет «примитивный» мистический Путь ал-Джунайда, так как он «удовлетворяет требованиям религиозного закона», в действительности же потому, что Путь этот был официально принят. Он избрал среднюю линию и сочетал фикх и тасаввуф, о чем с удовлетворением сообщает. Однако он никоим образом не был ортодоксом, что доказывает его попытка объединить четыре юридические школы⁷, вызвавшая естественный гнев улемов. Он проявил немалое мужество, отстаивая то, что считал справедливым, и не колеблясь критиковал законоведов (*фукаха*), равно как и суфиев (*фукара*), что не могло не вызвать ярость экстремистов с обеих сторон⁸. Он порицал глухоту улемов к духу закона. Он сравнивает их с ослами, груженными книгами, в которых они ничего не понимают, и вполне к месту цитирует стих из Корана: «Те, кому было дано нести тору, а они ее не понесли, подобны ослу, который несет книги» (LXII, 5). С другой стороны, он высказывает свое мнение по поводу коррупции внутри орденов, выделяя особо ордены бадавийа, рифа'ийа, бистамийа, адхамийа, масалламийа и дасукийа как главных отступников от шариата. Аш-Ша'рани постигла обычная участь тех, кто избирает промежуточный путь. Глава ордена халватийа Мухаммад Карим (1491–1578)⁹ просто отказался признать его суфием, а аш-Ша'рани, в свою очередь, выступая с ортодоксальных позиций, считал Мухаммада Карима плохим мусульманином.

Теология ал-Ша'рани не выходит за аш'аритские рамки. Его мистическая философия не имела никакой системы. У него отсутствует склонность к пантеизму и нет идеи Бога, имманентного к своему творению. Исповедуя доктрину «освобождения» (*танзих*) с точки зрения понимания различий (*мухалифа*) между Богом и его творением, он, однако, употреблял эти термины неточно и весьма относительно. Но он почему-то защищает Ибн ал-'Араби, заявляя, что все сомнительное с ортодоксальной точки зрения в его трудах было позже добавлено другими авторами. «Я переписал “Ал-футухат ал-маккийа”, вычеркнув из него все, что несовместно с буквой шариата»¹⁰, — пишет он.

Завийа аш-Ша'рани, построенная для него кади Мухйиаддином 'Абдалкадиром ал-Узбеки, находилась в самом центре бурной жизни Каира. Она состояла из мечети, медресе для *туллабов* (учащихся-правоведов, которых одно время насчитывалось около двухсот, причем двадцать девять из них были слепыми), помещений для религиозного уединения суфиев, общежития для приезжих и личных покоев шейха, его жен и родственников. Это была таифа аш-Ша'рани, не имевшая отделений. Она не была обителью для аскетов (как, например, описанная выше обитель халватийа), а скорее самостоятельным комплексом, хорошо субсидируемым и получающим богатые приношения. Среди милостей, которыми он был осыпан свыше, аш-Ша'рани называет и материальное благосостояние, давшее ему возможность, помимо всего прочего, содержать такое учреждение. Он подробно описывает, например, огромное количество пищи, съедаемой по ночам в дни разговений и по праздникам.

Аш-Ша'рани, несомненно, считает, что ордены и их руководители выполняли жизненно важные функции в египетском обществе. От его внимания не укрылись экономические и социальные беды феллахов и городской бедноты. В связи с этим он критикует отрыв улемов от жизни простых людей, их раболепие перед османскими властями после победы последних в 1517 г., своекорыстие и продажность. Они, по его словам, отнимали у людей духовные радости. Сам он избежал силков богатства. Здесь, однако, следует привести слова Ибн ал-'Имада, кстати подтверждающие факт передачи бараки по наследству. Он пишет, что сын аш-Ша'рани — 'Абдаррахман (ум. 1011/1603) унаследовал его саджаду, но при этом «посвятил свою жизнь накоплению богатств»¹¹.

Этический суфизм аш-Ша'рани и способность поддерживать самые, казалось бы, несовместимые взгляды очень типичны для членов суфийских орденов: они признают несравненным опыт суфиев — результат многовековых поисков и озарений, но воспринимают их не менее умозрительно, чем законоведы (*фукаха*), полагая, что

проявление критических способностей есть не что иное, как *куфр*, т. е. безбожие. Именно такое отношение позволяет аш-Ша'рани утверждать, что реальность раскрывается последовательным снятием завес одной за другой, чтобы высвободить душу (*нафс*) до тех пор, пока не достигается прямое видение. В то же время, развивая доктрину *вилайа*, особо важную для его схемы соотношения вещей, он доказывает, что, несмотря на то что на святого (*вали*) нисходит озарение (*илхам* — лучи света, озаряющие душу), все же процесс этот односторонний и вали никогда не добьется положения, где бы он мог освободиться от требований Богооткровенного закона. И хотя вали — «любимец» Бога, ему не дано постичь близости к Богу, и поэтому слово «вали» следует переводить скорее как «подопечный», а не «друг» Бога, поскольку дружба предполагает некоторую взаимность в отношениях человека с Богом. Многие мистики были глубоко убеждены в том, что союз с Богом невозможен, хотя они в то же время используют такую традиционную терминологию, как «союз» и *фана*. Аш-Ша'рани гораздо больше озабочен проблемой соединения с *авлия*, на которых падает божественный свет, затем отражающийся на людей.

У него имеются в избытке сведения о вали, иерархии святых, удивительном мире видений и чудес и мире духов, населенном джиннами (которые, по словам аш-Ша'рани, обратившись в слух¹², внимали его лекциям), а также душами святых и их архетипа ал-Хадира. Все они абсолютно реальны в своих взаимоотношениях с людьми. Аш-Ша'рани исправно посещает гробницы, и кладбище Карафа, должно быть, видело его у себя еженедельно. Он записывает свои разговоры с обитателями могил. Как-то раз его спросили: «Когда навещают могилу вали, как узнать, там он или нет?» — «Вали в большинстве своем странники и не остаются на месте подолгу. Они уходят и потом снова возвращаются», — ответил он. Далее он объясняет, когда можно застать того или иного вали в его гробнице. Так, например, Абу-л-'Аббаса ал-Мурси лучше всего навещать по воскресеньям до восхода солнца, чтобы быть уверенным в том, что он присутствует в своей гробнице¹³.

Мы не останавливаемся подробно на всех спорных пунктах проблемы *вилайа*, главным образом потому, что это область теоретического суфизма. Факихи, в конце концов, согласились с возможностью существования избранников Божьих (исключение составляют лишь ханбалиты в более позднее время), но из-за разногласий они так никогда не выработали официальной формулы *иджма'* для их канонизации. Признание вали было полностью делом практики. Получить его можно было при жизни или после смерти. Критерием святости считалось наличие у «претендента» широко известного чудотворного дара, ясновидение, действительность заступничества, появление его в видениях наяву и во сне, чтобы дать наставления и т. п. Ордены фактически существовали за счет своих святых. *Вилайа* не может быть передана по наследству, в отличие от барака святого, которая передается. Обладание барака еще не создает вали, и проявляется оно через других людей или даже через какие-то предметы по-иному, чем *вилайа*. Если *вилайа* приписывается (как это часто бывает) шейху ордена, она просто означает «духовную юрисдикцию», и в таком случае слово это, во избежание путаницы, лучше произносить *валайа*. Но как же обстоит дело с обычными людьми? Каким образом они оказываются связанными с тем или иным орденом?

2. Отношения с орденом

Семейные связи — вот что изначально определяло принадлежность человека к тому или иному ордену, а удерживали его в нем блага, которые давало членство, — духовность, среда, избавление от материальных забот. Таифа заботилась об удовлетворении религиозных потребностей, а с этой главной функцией были связаны социальные и прочие. Во внешне схожем, но по сути противоположном смысле назначение корпораций поначалу было чисто профессиональным и экономическим, но все они выполняли и религиозные функции.

Представьте себе, что вы родились в семье, связанной с орденом шазилийа или халватийа, а местного шейха, неофитов, членов общины вы знаете с детства, т. е. с тех пор, как амулет, сделанный руками шейха, повесили вам на шею и мать впервые взяла вас с собой на могилу основателя таифы, чтобы на вас распространилось его благословение и он ходатайствовал за вас перед Богом¹⁴. Если отец ваш почтенный человек, то в ночь выбора имени в вашу честь читается *мулид*. И такие же чтения устраиваются в день обрезания или как благодарственный молебен после исцеления от болезни или же благополучного возвращения из путешествия. В завийи вы впервые научились читать Коран. Вы росли под звуки ее песен, ритма барабанов и танцев, под защитой и покровительством ее святых, в годовщину смерти которых вы могли бы принимать участие в празднествах мулида.

Но в то же время каждый человек или любая семья могли выбрать себе таифу. Было немало причин, по которым нарушались связи со старой таифой: благодарность за исцеление, желание сдержать данную кому-то клятву, результат ссоры, реакция на восходящую славу нового святого или новой таифы. Такие перемены и колебания в популярности той или иной таифы часто объясняют ее возвышение или упадок, поскольку таифа — это людской состав любого ордена, в то время как тарика — духовная его сторона и живет, пока существуют побочные ветви. Таифа зависит от бараки (благость) святого, сила которой может ослабеть (вспомним английскую поговорку: «добродетель это покинула») как у мертвых, так и у живых.

На третьей стадии шейхи были полноправными членами общества, жили с семьей, содержали дома для дервишей и странников на специальном участке отведенной земли, где находился комплекс зданий, либо в каирских арендованных многоквартирных домах. Такое общежитие называлось *завийа*. Но суфии, связанные с определенной обителью, если даже они имели семью в городе, жили в относительном отрыве от естественных уз, поскольку главным в жизни становятся узы с духовной семьей.

Потребность идти индивидуальным мистическим Путем, стремление покинуть общество никогда не исчезали у суфиев. Правда, практика мистического Пути нередко вырабатывала безразличие к вопросам общественной морали, но тем не менее посвященные суфии или дервиши независимо от того, жили они в завийи или же вели бродячую жизнь, не считались у обычных людей бунтарями против общества. Их воспринимали как членов общества, выполняющих определенную социальную функцию. Жизнь, посвященная ордену, несовместима с ограничениями, накладываемыми семьей, и поэтому большинство дервишей либо почти не жили со своими семьями, либо их вовсе не имели. Так постепенно терялись связи с обширным кланом отчего дома и соплеменниками в деревне, связанными родством. Освободившись от родственных и социальных пут, дервиши могли свободно передвигаться. Часто, поселившись где-нибудь, они вели отшельническую жизнь, причем жители ближайшей деревни и местные скотоводы извлекали из этого немалую выгоду. После смерти святого его барака не исчезала и отныне была связана с его могилой и считалась ее неотъемлемым достоянием.

Помимо потребности отдаться целиком вере было много причин, которые могли привести человека на стезю дервишества. Суфийский Путь привлекал людей определенного темперамента своей завораживающей духовностью и таинственностью, призывом исследовать неизвестные царства, открытые только тем, кто готов посвятить себя служению ему. И опять же, если у вас живой ум, самый легкий и безопасный способ развивать его в обществе, ставшем для вас невыносимым, — это надеть рубище дервиша¹⁵. Выше говорилось о том, что посвящение еще не делало человека суфием. Не только Ибн Баттуте, которого, очевидно, никто не считал суфием, нравилось собирать *иджаза*. Большинство персидских поэтов прошли посвящение в ордену однако многие из них покинули Путь ради двора и богатых покровителей, таверен, где можно было пить вино, предаваться беседе и слушать музыку. Все это привлекало гораздо больше, чем ханака с ее суровой дисциплиной, требующей подчинения шейху. Их природного таланта

было достаточно, чтобы писать вдохновенные суфийские стихи, так как мистический опыт необязательно есть опыт религиозный — он может быть чисто эстетическим. Я не считаю, что в книге, посвященной мистицизму, следует входить в детали спора о том, был ли, например, Хафиз суфием. Хафиз писал разные стихи, в том числе и мистические; образность могла служить ему дорогой к свету. Есть мистики, как, например, араб 'Умар б. ал-Фарид и перс Джами, для которых было естественным выражать себя в поэзии, и такие поэты, как 'Аттар, которых увлекали мистицизм, мистический опыт или причудливые фантазмагии. И те и другие были, на наш взгляд, суфиями. Повторяем, мы не делаем различия между шейхом, предающимся мирским радостям, и тем, кто избрал уделом бедность и аскезу, поскольку моральные качества не имеют никакого отношения к концепции вилайы ни в одной из форм ее проявления. Количество божьей милости, которой удостаивался шейх, — единственный критерий, признаваемый обществом.

На этой третьей стадии были искатели истины, вступившие на путь ученичества под руководством наставника. Иногда они жили в завийи, а иногда продолжали вести обычную нормальную жизнь, как 'Али ал-Хаввас, главный учитель аш-Ша'рани. Он не основал завийи и не делал попытки использовать свою бараку. Сначала он торговал красками, а потом, судя по его прозвищу (*лакаб*), стал «плести циновки из пальмовых листьев»¹⁶. Для того чтобы вести жизнь посвященного суфия, было совсем необязательно покидать общество, хотя периодическое уединение во время обучения, а также в последующие периоды с целью специальных упражнений составляло существенную часть продвижения по Пути мистического познания.

Для того чтобы ясно представить себе реальную обстановку, надо все время помнить о том, что мир, в котором жили шейхи ордена и их последователи, непонятен современному человеку. Как сказал Вильгельм фон Гумбольдт в отношении языковой проблемы: «Каждый язык очерчивает магический круг вокруг народа, которому он принадлежит, круг, из коего не выйти иначе, как ступив в другой»¹⁷. Мы, однако, замкнуты в круге, из которого нет реального выхода. В этой книге, целиком построенной на фактах, даже не делается попытки хотя бы мысленно проникнуть в тот мир суфия того времени, так как это возможно лишь при условии глубокого и всестороннего изучения жизни мусульман в целом. Однако нам хотелось бы еще раз напомнить о том, что люди, о которых мы пишем, жили в совершенно ином измерении, которое нелегко, вероятно, представить себе читателю этой книги. Они не просто верили в реальность сверхъестественного мира, но считали, что эта реальность существует извечно. Если бы мы сейчас услышали, что кому-то явился живой пророк и возложил на него определенную миссию, мы, вероятно, почувствовали бы неловкость и подумали о том, что этот человек страдает зрительными и слуховыми галлюцинациями. Точно такие же мысли приходят в голову, когда читаешь биографии суфиев. Все описания «состояний», «моментов прозрения», «проявления чудес» (карамат) покажутся нам лишенными разумного смысла, если не перенестись в воображении в атмосферу их времени. Нужно всегда помнить, что каждый из нас замкнут в своем мире бессознательных допущений, придающих осязаемость и значимость нашему опыту и выражающих этот опыт в словах. Мы, живущие ныне в обстановке, совсем не похожей на ту, в которой жили суфии, фальсифицируем историческую перспективу, подвергая сомнению их опыт, полученный из этих видений (и, что самое главное, реальность источника их опыта), правдивость их рассказов или их душевную уравновешенность. Мы ставим под сомнение правомочность мировоззрения, о котором у нас нет ни малейшего представления, и проявляем тем самым недостаток исторического воображения. Наши взгляды на жизнь не менее условны, чем взгляды суфиев. Тема эта, однако, может увести нас в области, далекие от задач этой книги. Поэтому мы рассмотрим здесь социальную значимость влияния орденов в обычной жизни людей.

3. Религиозная роль

Социальное значение орденов было многогранным, но все же главенствующую роль в них играла религиозная сторона. Не следует забывать о том, что мы оперируем светскими

понятиями. Как мы уже видели, в период между XII и XIV вв. развитие орденов трансформировало духовную природу ислама. Вынужденное признание суфизма наряду с мусульманскими науками нейтрализовало мистическую философию в арабском мире. Иначе обстояло дело с практической и организационной стороной суфизма. Таифа теперь совершенно слилась с культом святых и, используя его, стали, таким образом, выразителями религии простого народа, так как для большинства главное в религии — именно ее поведенческая сторона. Участие в ритуальных церемониях отвечало внутренней потребности отдельных людей противостоять обществу или уйти от него, приобщало их, хотя бы ненадолго, к высшему вневременному опыту. Ортодоксальная религия, не заинтересованная в развитии сельских ячеек и, кроме того, не имевшая ни средств, ни организации, чтобы дать выход наболевшим эмоциям и в редких случаях выступить непосредственным ходатаем перед Богом, была не способна удовлетворить и более глубокие моральные запросы. Ортодоксальная религия выполняла скорее социальную, чем духовную функцию, которую взяли на себя ордены, став посредниками в толковании простым людям внутреннего содержания ислама. Заботясь о нуждах верующих, они играли во многих аспектах роль, близкую той, которую играет местный храм в Европе. Они воплотили в себе всю завораживающую тайну — *mysterium fascinans* нашего века, откровенную эзотерическую, мистическую и идущую от чувств религию своего времени. Суфии были очень разнородными по типу и образу поведения. Одни вели жизнь рациональных трезвенников, а другие витали в мире фантазий и были подвержены экстатическим состояниям. Часть уходила в аскетизм, проводя жизнь в уединении и, подвергая себя суровым лишениям, в то время как другая наслаждалась приобретенной властью над жизнью людей и их душами. Все это уживалось рядом с ортодоксальными религиозными институтами. Для удовлетворения своих духовных запросов члены ордена не обращались к ортодоксальному исламу.

Но в то же время, возникнув вне официальной религии и обслуживая глубокие духовные потребности верующих, ордены оставались учреждениями чисто мусульманскими, отвечая на запросы той социальной среды, в которой оказывались. Будучи связанными с ортодоксальным исламом, они всегда готовы были раскрыть и донести до верующих внутренний смысл шариата. Обычно шейх со своими *ихван* принимал участие в ритуальной молитве до того, как начиналось отправление персональных зикров. Если *аврады* усиливали эмоциональное воздействие включенных в них отрывков из Корана, то *мулиды* концентрировали все эмоции ритуального действия на Пророке. Самая скромная *кубба* (гробница с куполом), завийа или халва призваны были напомнить любой неотесанной деревенщине о существовании реальных духовных ценностей и его долге перед обществом. Суфизм в такой форме объединял широкую и разнообразную религиозную практику — от примитивного натурмистицизма, ведовства духа и народных культов божественной силы до тончайшего разработанного философского монизма. Старые сакральные места были исламизированы, превратившись в гробницы мусульманских святых¹⁸, предания из более ранних религиозных пластов приспособлены и подогнаны под мусульманские нормы, а упражнения йоги и ритуальные танцы включены в разные виды зикра. Хотя ордены не несли прямой ответственности за возникновение этого удивительного союза с народными религиями в мусульманской культуре, они немало способствовали его успеху.

Как мы уже говорили, шейхи ордена играли роль местных пастырей, отсутствующих в официальном исламе. В отличие от улемов у суфиев не было классовых различий. Правда, шейхи составляли отдельную религиозную прослойку с наследственными правами, но в общем и они, и их окружение были довольно близки народу. Их институты, будь то киргизская ханака, турецкое текке или магрибинская завийа, а также дома, всегда гостеприимно открытые для бедняков и путников, служили для них источником душевного утешения и каналом связи с потусторонним миром. Дервиш, вербуемый из народа и давший обет воздержания и бедности, был частичкой этого народа. В этом

смысле почтенный шейх, равно как и оборванный дервиш, отличался от прослойки улемов, которых независимо от их социального происхождения ортодоксальное образование и взгляды уводили далеко от понимания истинных духовных и социальных нужд народа. В Сирии выходцу из деревни было трудно продвигаться в юридических науках и попасть в число *'улама*, поскольку все высокие посты обычно предназначались для привилегированных клерикальных семей. Ал-Муради рассказывает¹⁹ о том, как некий шейх из Дамаска был презираем за свое деревенское происхождение и получил кличку «карави фаллах» (деревенщина). В Египте было проще проникнуть в элитарную среду законников, используя свои знания и способности, чем в Сирии. Отношения этой прослойки с народом часто затруднялись тем, что его представители, несмотря на порой тесные связи с престижными орденами, преследовали народные секты (таифа) и многолюдные собрания для чтения мулидов, т. е. все то, в чем духовно нуждался народ. Упадок орденов в современном мире оставил брешь, так как клерикального сословия, которое могло бы заполнить ее, не было.

Религиозная практика орденов для отдельного человека была средством психического отдохновения, которое давало возможность получить душевное успокоение тут же в общине. Молитвы, оккультные и магические обряды орденов успокаивали души и страсти, умиротворяли или исцеляли психические и телесные недуги, и все это способствовало как личной устойчивости, так и социальной стабильности. Во время нашествия саранчи на Дамаск в 1747 г. «глава джебавитского братства вышел тогда на улицу со своими сторонниками, с барабанами и знаменами, и они отправились молиться к гробнице Ситт Зайнаб к востоку от Дамаска. Возвратившись вечером, они обошли город и совершили *досу* перед Сераем. Они молились и призывали Бога уничтожить саранчу»²⁰. Сам факт наличия гробницы и присутствия тех, кто был избран Богом, независимо от того, одержимые (*маджанин*) они или вдохновленные (*маджзубин*), был благом для народа.

В своем исследовании двух текстов, посвященных двум сайидам, жившим в XV в. в Восточном Иране, Жан Обэн пишет: «Множество ханака в Иране XV столетия живут в мире сновидений, прорицаний, предчувствий и символов. В 939/1532–33 г. Михраби, выражая мнение, которое многие разделяли, писал, что присутствие бесноватых и блаженных (*маджанин ва мад -жазиб*) — неперемное условие преуспевания и счастья любого города, “так как поверхность их души ничем не замутнена и отражает грядущие события. Все, что исходит от них, слова и действия, должно дать какой-то результат, так как они всегда полны значения“»²¹.

Многие ордены открывали сферу религии женщине, не признаваемой, в сущности, официальными религиозными институтами. Женщины могли стать «сочувствующими» членами общины, они могли руководить женскими кружками²², а некоторые даже становились дервишами. Но все же для большинства женщин религия была сосредоточена вокруг местного вали, т. е. святого, покоящегося в гробнице, и посещение его могилы по пятницам и в праздники было главным событием в их религиозной жизни. По пятницам особенно четко выступали различия между мужскими и женскими религиозными обычаями. В этот день все мужчины отправлялись в пятничную мечеть (*джами'*) выразить свою солидарность участием в общей ритуальной молитве, в то время как женщины с подарками и приношениями шли к гробнице святого или на кладбище, чтобы обратиться с просьбой к духу — обитателю могилы или вызвать его.

Шейхи и факиры выполняли еще и миссионерскую функцию, немало способствуя обращению в ислам и помогая новообращенным глубже усвоить незнакомую религию. Группы свободных бродячих дервишей были посредниками, через которых берберы, нубийцы, греки Малой Азии, турки, татары, малайцы попадали в орбиту законных мусульманских институтов²³. Ибн Баттуте случалось встречаться с дервишами, например, на Камрупских холмах в Ассаме — Джалаладдином ат-Табризи, обратившим в

мусульманство множество людей²⁴. Дервиши — приверженцы учения ал-Йасави были самым важным фактором исламизации кочевников, обитавших к северу от Сейхуна. В Анатолии странствующие дервиши (*баба*), через посредство которых завоеванные анатолийцы восприняли ислам²⁵, стали великими святыми, а их могилы — воплощением религиозных устремлений крестьянства, мостом, связующим унаследованные ими представления о загробном мире в религии и фольклоре. В Индии, где идеи всегда значили больше, чем в других районах миссионерства, например в Африке, они шли на многое, чтобы приспособиться к верованиям и религиозной практике окружения. Это не означает, что догматами ислама жертвовали сознательно, ведь окрашенное пантеизмом миропонимание для мусульманина было не менее естественным, чем для индуиста.

4. Социальная роль орденов

Социальная роль орденов, хотя и второстепенная по сравнению с религиозной, все же была настолько значительной, что ни одно исследование мусульманского общества не может пройти мимо этой темы. В повседневной привычной жизни религия была синтезом человеческой деятельности, и все общество в целом было религиозным. Орден, связывающие людей общими духовными узами, играли роль социальной силы. В разной степени они поддерживали связи с различными слоями общества. Нередко у орденов существовали свои особые отношения с общественными классами, районами, родами (или профессиональными группами). Были и аристократические ордены, пользовавшиеся покровительством двора и улемов, например орден сухравардийа в Делийском султанате в XIII в. или орден мавлавийа, соответственно связанный с властями в сельджукидских и османском государствах. Наоборот, такие ордены, как бекташийа и халватийа в Турции, имели последователей в основном из простого народа. Орден могли быть городскими (мавлавийа), сельскими (бекташийа) или даже профессиональными (в зависимости от местных условий). Так, в Египте объединение рыбаков²⁶ было связано с орденом кадирийа. Иногда они поддерживали контакты с ремесленными гильдиями или же с кастой военных, о чем свидетельствует союз корпуса янычар с орденом бекташийа. Социально значимыми были различия между ортодоксальными и неортодоксальными или же антагонистическими орденами (в Индии они делились на ордены ба-шар' и би-шар', т. е. «признающие шари'а» или «не признающие»).

Широта распространения орденов определялась возможностями и способностями тех или иных деятелей, а также их влиянием среди определенных групп. В более позднее время многие ордены стали до известной степени региональными. Выше мы рассказали о том, как орден кадирийа, изначально бесперспективный, неожиданно разросся, и отдельные, не связанные между собой группы кадиритов появились в большинстве стран. Однако не кадиритское учение, а образ вали 'Абдалкадира становится теперь главной причиной широкой популярности ордена. Другие тарика так и остались чисто региональными, как, например, бекташийа, ограниченный пределами Анатолии и европейской Турции. Бадавийа со всеми своими филиалами был в основном египетским орденом, чиштийа — индийским, а орден хатмийа-мирганийа так и не вышел за пределы Восточного Судана и Эритреи. Большинство орденов были узколокальными или племенными. Так, например, в Южном Марокко насирийа пополнялся почти целиком за счет жителей Вади Дар'а, где он сыграл важную историческую роль. Разные этнические группы поклонялись своим святым и считали себя приверженцами связанных с культом этих святых таифа. Племенные группы нередко вели свое происхождение от святого-предка, как, например, в Магрибе, Нилотском Судане и в Северном Сомали. Здесь не было единых гробниц, хотя были единые святые, которые обычно увековечивались местными гробницами (макам). Такое региональное деление составляло контраст с шиитскими местами поклонения, притягательными для паломников.

Преемственная связь с орденом и его религиозный ритуал играли важную роль не только внутри семьи, но и внутри общины: каждая деревня, городской район или квартал, каждый городской ремесленный цех, каждое племя или ветвь его имели свои центры,

сосредоточенные вокруг гробницы, которые оказывали влияние не только на «сочувствующих» ордену и на прошедших инициацию дервишей, но и на жизнь всей общины, всех жителей данной местности. Их связывала личная преданность святому-основателю и здравствующему главе таифы, на деле проявлявшаяся в поклонении гробнице и расположенной тут же завийи или текке. Все живущие в них были тесно связаны с местным населением, среди которого было много «сочувствующих» членов ордена. Общины проявляли глубокий интерес и участие к обыденной жизни людей, поддерживая в них чувство уважения друг к другу. Они организовывали взаимную помощь, и почтенный шейх часто громко говорил о страданиях народа и проклинал тиранию и угнетение. Они помогали бедным, лечили больных и давали приют путникам. Как много в этом отношении делали турецкие текке, можно судить по путевым рассказам Эвлии Челеби. Поскольку барака святого защищала одинаково жителей деревни и кочевников от зла и беды, то сила защитительных амулетов с частичкой бараки помогала поддерживать стабильность общества тем, что гарантировала безопасность отдельных его членов.

Орден и их вали как бы освящали «светские» институты. Уже говорилось, что они поддерживали тесные контакты с ремесленными и торговыми корпорациями, каждая из которых находилась под покровительством какого-либо святого. В Фесе²⁷ 'Абдассалам б. Машиш считается покровителем семинаристов (*ат-тулба*). В Египте танцовщицы (*'авалим* и *газави*) находились под покровительством Ахмада ал-Бадави. Орден байумийа в Каире был связан с цехом мясников, и защитник бедняков Ахмад Салим ал-Джаззар в конце XVIII в., очевидно, совмещал обязанности цехового мастера и халифы в секте байумийа²⁸. Это, однако, не означает, что два указанных типа организации были одинаковы. В Османской Турции ордены также играли значительную роль в своих контактах с ремесленными цехами. Вступление в корпорацию почти неизменно влекло за собой определенные отношения с орденом. Посвящение в орден обеспечивало его членам гостеприимство, совет и помощь в городе и в деревне. Купцы находили, что членство в ордене облегчает путешествие, так как помогает налаживать связи с братьями по общине в других странах. Ибн Баттута обнаружил, что члены ордена тесно связаны с торговцами-мусульманами. Посетив Ханса в Китае, он писал: «Мы остановились в поселении потомков египтянина 'Усмана б. 'Аффана. Он был одним из главных купцов, городок пришелся ему по вкусу, и он поселился здесь... Его потомки продолжают следовать заветам отца, заботясь о дервишах и принося утешение страждущим. В их распоряжении имеется прекрасная, щедро субсидируемая завийа, известная под названием ал-'Усманийа, где и располагается суфийская таифа»²⁹. В памятные даты орденов (обычно называемые *мулид* или *хольийа*) устраивают ярмарки, на которые сходится вся округа³⁰. Центры ордена служили своего рода общественными клубами для мужской части населения самого разного возраста. Клерикальные племена в Сахаре (звайа или тулба), исповедующие мусульманский культ среди воинственных племен, выступали в роли заместителей.

Орден и нередко давали начало новым социальным группировкам, новым сообществам, святым родам и племенам. Барака святого часто эксплуатировалась его потомками. В Магрибе племена и роды вели свое происхождение от новой отрядной точки. Иногда это происходило не без участия завийи. Если святой считался покровителем племени, оно могло принять его имя как знак религиозной (но не кровной) преемственности. Некоторые роды, как, например, сомалийские роды Исхак и Даруд, цеплялись за версию о своем действительном происхождении от арабского святого — миф, никак не умаляющий социологического значения такого рода поверий. С другой стороны, существуют роды, действительно ведущие начало от святого-предка, например род Ал 'Айдарус в Хадрамауте. В Нилотском Судане, в государстве Сеннар святые деревенские общины появились после того, как сюда переселился некий нубиец, выходец с севера. В Средней

Азии кишлаки вырастали вокруг гробницы святого или ханака. В Курдистане новые курдские кланы произошли от потомков святого пришельца.

Казерунийя — примечательный пример ордена, возникшего и развившегося за счет бараки. Этот орден возник благодаря близости могилы Абу Исхака Ибрахима б. Шахрийара (963–1035), ученика Мухаммада б. Хафифа, умершего в 982 г. в Казеруне. Гробница его находится между Ширазом и морем, и вокруг нее расположилась обитель³¹. Орден, ведущий начало от 'Умара б. Абу-л-Фараджа ал-Казеруни (ум. 1304) и получивший название исхакийя или казерунийя, не может считаться настоящей тарикой, поскольку он не прославился ни оригинальной школой обучения, ни новым способом исполнения зикра. Этот орден возвысился за счет бараки Абу Исхака, в чем сам основатель никак не повинен. Его барака считалась особенно эффективной, так как она гарантировала безопасное морское путешествие в Индию и Китай, и поэтому агентов по продаже бараки можно было найти во всех морских портах, например таких, как Каликут, знаменитый Малабарский порт, или Зайтун в Китае. Орден этот в XIV в. существовал и в Анатолии³². Ибн Баттута, который не раз сталкивался с деятельностью его членов³³, описывает всю систему страхования. Прежде чем пуститься в дорогу, путешественник приносит клятву, т. е. подписывает долговое обязательство, где говорится, сколько он заплатит святой общине, если благополучно достигнет места назначения. Кроме того, он обязуется заплатить сверх означенной суммы, если выйдет живым из особо опасной ситуации. Орден этот имел специальную контролирующую и хорошо развитую организацию, которая определяла размеры взносов, а доходы шли на финансирование широкой благотворительной деятельности компании. С течением времени сама барака, должно быть, ослабела, так как в XVII в. компания пришла в упадок³⁴.

На практике суфизм служил средством осуществления социальных перемен и перегруппировок. Жизнь обычного человека, не принадлежащего к привилегированным классам, была очень ограниченной, а таифа была именно тем средством, с помощью которого любой мог перешагнуть наследственный рубеж. Сын крестьянина, связав себя с шейхом, мог сменить узкие рамки деревенской жизни на широкие просторы мусульманского мира, где он мог повсюду найти друзей, средства на пропитание и учение.

Социальная роль орденов четко проявляется в жизни семьи. Орден и семья (в широком смысле) были самыми крепкими связующими звеньями общества. Однако если в основе семьи лежит родство ее членов, то таифу объединяли религиозные узы. Связанные священным обязательством, их члены составляли святую семью. Выше говорилось о том, что полное посвящение себя Пути мистического познания, как правило, влекло за собой уход от семьи, но на стадии таифы святая семья стремилась укреплять семьи шейхов и членов общины, поскольку это привлекало в орден новые слои населения, например корпорации ремесленников. Женщины, таким образом, тоже вовлекались в общую жизнь, святые и праздники стали и их достоянием. Посещением местного святилища отмечались все семейные события — сороковой день после рождения ребенка, свадьбы и похороны. Святые, как и целые общины, были нередко покровителями городов, деревень, базаров, районов или племен. Сверхъестественные связи руководителей орденов давали им возможность выполнять обязанности третейских судей или арбитров. Роль посредника, которую играл шейх ордена накшбандийа ал-Ахрар между тремя враждующими тимуридскими султанами, свидетельствует о его громадном влиянии³⁵. В Марокко в XVI в. Абу 'Абдаллах Мухаммад б. ал-Мубарак прекращал племенные распри угрозой возмездия свыше³⁶. К шейхам нередко обращались, когда нужно было установить *дийа* (пеню) за убийство. Это подтверждается недавним случаем (1958) из практики шейха завийи Сиди-Бен-Амара (Недрома) в Алжире: «В районе Уорсу летом ему пришлось разбирать серьезное дело об убийстве с применением насилия и установить *дийа* (плата за кровь). Примирение двух партий являло внушительную церемонию»³⁷. Во времена смут

шейхи осуществляли устойчивую власть. Они отстаивали свое право предоставлять убежище. Ал-Джабарти рассказывает³⁸ о том, как в 1768 г. мамлюкский эмир Халил-бей «укрылся в гробнице Ахмада ал-Бадави и его не убили из уважения к святому этой обители».

5. Культурная и воспитательная роль

Неоспорим вклад тасаввуфа в культуру мусульманских стран. Невозможно представить себе, сколько потеряли бы философия и поэзия ислама, не будь суфизма. Суфизм вдохновлял многообразную и богатую традицию поэзии и музыки не только в образованных и интеллигентных кругах персидского общества и среди покровителей мавлавийа в Анатолии, но также и народную литературу на арабском и персидском языках, на турецком и урду в более простых слоях. Ордены служили мостом между глубоким интеллектуализмом высших мистических достижений и поэзией народных верований. Суфийские поэты создали огромный фонд религиозных песен, заполняющих значительную часть их наставлений, трактатов, а в неарабоязычных районах, в особенности для людей, говорящих на турецком, персидском и урду, эти песни были важным фактором развития литературы на народном уровне, выразителем которого был Йунус Эмре и бекташи, а также на уровне более классическом, представленном поэзией Несими.

В мавлавийских текке в Турции обучали сложным музыкальным формам, в то время как в текке бекташийа культивировал наряду с турецкой поэзией народную музыку. Все богатство арабского и персидского стихотворного наследия было открыто для посвященных. Даже в таких районах, как Нилотский Судан, развились особые приемы пения суфийских стихов в ритме зикра.

Многие североафриканские завийа содержали школы, где обучали Корану, а некоторые из них стали крупными образовательными заведениями, куда входили медресе с преподаванием обязательных мусульманских дисциплин. Такие завийа встречались не только в Северной Африке. Правда, судя по всему, их как будто не было в Сирии, так как была слишком сильна власть ревнивых улемов, которые вряд ли позволили бы суфийским центрам развиваться в неортодоксальном направлении. Однако в Средней Азии гробницы-ханака часто были полифункциональны.

6. Политическая роль

О политическом значении орденов уже несколько раз говорилось в предшествующих главах. Нет необходимости повторять здесь, что политика, по сути, чужда внутреннему духу ордена. Но ордены могли оказывать политическое влияние, так как объединяли людей под главенством вождя, а еще потому, что владели душами этих людей. Поэтому на политической арене время от времени выступали ордены, имеющие наиболее крепкие локальные племенные связи, а также различные ордены XIX в.

Среди вождей орденов можно найти и таких, которые сами рвались к власти, восставая против существующего режима. Иногда им даже удавалось установить новую династию. Но, как правило, шейхи таифа были столпами общества и популярных орденов, в то время как завийа и ханака составляли местную аристократию, и поэтому нередко их вожди стремились заполучить власть еще в этом мире. Глава завийи мог бунтовать против власти предрержащей из личных, узкофракционных побуждений или же из честолюбия. Иногда он мог стать рупором общественного недовольства, особенно если был связан с профессиональными корпорациями. Слепое повиновение отвечало целям шейха, делая его главой фанатичных сторонников. Самый значительный пример такого движения — это движение, приведшее к основанию сефевидской династии в Иране. Неудачным было восстание, поднятое дервишем Баба Исхаком («расул Аллах») против сельджукидского государства в Конье в 638/1240 г. Подобное же движение за турецкое самоутверждение привело к основанию династии Караманоглу в Конье, возводящей свое происхождение к дервишу по имени Нура Суфи. Политическую активность вождей орденов можно проиллюстрировать многочисленными примерами из раннеосманской истории. Отсюда

следует, что османские власти пытались контролировать ордены, что вполне вероятно, если учесть их сочувственное отношение к шиитам (после подавления деятельности ордена бекташийя почти чисто суннитский орден накшбандийя стал извлекать пользу из покровительства официальных властей). По отношению к орденам Османы придерживались политики терпимости и уважения, но при условии, что ордены остаются религиозно-общественными организациями. За пределами турецких земель было трудно осуществлять контроль, и поэтому там могли развиваться оппозиционные движения, даже и в случае, когда они были обречены на неудачу. Османские правители поддерживали местную ветвь багдадского ордена кадирийя, но им было не под силу контролировать деятельность орденов в горах Курдистана.

Помимо опасности, что вожди орденов поднимут против властей восстание (которое могло увенчаться успехом только при особом стечении обстоятельств), существовала угроза их прямого вмешательства в дела государства. Это означает, что политические власти, зная потенциальные возможности шейхов, корнями связанных с жизнью народа, не притесняли их, а пытались с ними ладить, контролируя и направляя их действия. Первое официальное признание орденов относится еще ко времени Айюбидов и Сельджукидов и было вызвано какими-то новыми предписаниями в отношении торговых и промышленных корпораций. В Египте в отличие от районов Турции и Магриба влияние орденов в политической жизни было ничтожным. Орден там были официально признанными институтами, деятельность их регулировалась через верховного шейха (*шайх аш-шуйух*), и они безропотно поддерживали любую власть. Правда, перед османскими правителями стояло гораздо больше проблем, учитывая разнородность империи и подвластного населения, но в сфере своей непосредственной власти они проявляли большую осмотрительность по отношению к орденам, покровительствуя им и используя одних, более влиятельных, против других.

Следует сказать и о вкладе орденов в продвижение ислама силой оружия. Значительную роль здесь играли странствующие дервиши (*баба*), поднимавшие ратный дух воинов-гази в Анатолии. Эвлия Челеби пишет о сотнях дервишей, включая даже обычно тишайших накшбанди, принимавших участие в последней осаде Константинополя³⁹.

С этим связана и роль орденов в деле защиты ислама против внешних врагов. На период крестовых походов приходится деятельность таких людей, как, например, 'Абдаллах ал-Йунин (ум. 617/1220), прозванный львом Сирии (Асад аш-Шам). Время от времени он покидал свою завийу в Йунине около Баалбака, где до сих пор сохранилась его могила, чтобы участвовать в походах Саладина⁴⁰. К той же категории принадлежат Ахмад ал-Бадави, активный проповедник ислама во время крестового похода Людовика IX, и ал-Джазули и его сторонники, которые выступили против португальской угрозы независимости мусульман Магриба.

Ордены использовали также и для того, чтобы поддержать религиозный дух в войнах между мусульманами. Когда Кансавх ал-Гаури объезжал свои войска перед битвой (1516), которая дала возможность Османам установить четырехсотлетнее владычество над Сирией, а затем и над Египтом, его сопровождали под собственными знаменами своих орденов дервиши, и среди них руководители бадавийя, кадирийя и рифа'ийя⁴¹.

В XIX в. ордены превратились в передний край мусульманского сопротивления экспансии колониальных держав. Это проявилось в русской Азии (движение дервиша Мансура в Дагестане) и особенно сильно в Африке. Среди множества африканских деятелей наиболее значительными были тиджанит Токolor, ал-Хаджж 'Умар в Западном Судане, самманит Мухаммад Ахмад, махди Нилотского Судана, в конце века — ас-Сануси в Ливии, салихит-идрисит Мухаммад б. 'Абдаллах Хасац в Сомали и фадилит-баккаит-кадирит Ма ал-'Айнайн и его сын Ахмад ал-Хиба в Марокко.

7. Отношение орденов с ортодоксальными религиозными учреждениями

Легко объяснить недоверие *'улама* к разным формам суфизма. Ислам, реализованный в шари'а, представляет собой организующий принцип в жизни общества, *уммат ан-наби* — общины Пророка. Улемы воспринимали шари'а как священный закон, доверенный им свыше. Шари'а — это данный свыше богооткровенный путь⁴², в то время как тарика — Путь паломника к Истине. Одержав победу над му'тазилитами, улемы должны были отыскать способ разделаться с суфиями, покончить с их стремлением играть роль духовной аристократии, оспаривающей власть божественного закона над жизнью и думами людей⁴³. Стремление заглушить суфизм шло в двух направлениях — интеллектуальном и организационном, но ни в одной из этих сфер ортодоксальным институтам не удалось добиться полной победы. Что касается аспекта интеллектуального, то здесь частичному успеху легалистов способствовал конформизм суфиев по отношению к ортодоксальным учреждениям, проявившийся с того момента, когда суфии ощутили потребность подкрепить свои положения хадисами, исходящими от Пророка, и когда наставники тарика сочли необходимым объявить о своем следовании шариату. Несмотря на то что суфизм так никогда и не был включен в мусульманские науки, компромисс был достигнут признанием тасаввуфа «наукой о мистической жизни», на практике же улемы были вынуждены разрешить отправление несуннитских толков, чтобы уравновесить ритуал мечети. Сложившийся в систему суфизм породил новую религиозную организацию, функционировавшую в согласии с уже существовавшими, которая могла самостоятельно обеспечить контроль, тогда как улемам нередко приходилось с этой целью обращаться за поддержкой к светским властям. Ханака и многие из рибатов арабского мира были полуофициальными институтами, доходы (*авкаф*) которых давали возможность правительству контролировать их. Еще одной из предпринимаемых акций было назначение одного из шейхов или даже муфтия, который не имел отношения к таифа, на пост верховного шейха (*шайх аш-шуйух*), исполнявшего роль посредника между сектами и правительством. Д'Оссон пишет о том, что в Турции шейхи «подчинены столичному муфтию, наделенному абсолютными полномочиями. Этот верховный глава владеет правом посвящать в должность старейшин во всех орденах, в том числе даже в таких, как кадирийа, мавлавийа или бекташийа, где этот пост передается по наследству... Муфтий также обладает правом утверждать шейхов, назначаемых этими старейшинами»⁴⁴.

Никогда не удавалось полностью покончить с деятельностью орденов в этих двух сферах, ибо они ловко приспосабливались к нормам ислама. Подавить суфизм как народное движение тоже было невозможно, поскольку всегда среди мусульман находились люди, готовые следовать путем озарения, чтобы спасти от окончательной атрофии внутреннюю духовную жизнь.

Вражда к орденам, их шейхам, учениям и практике была постоянной и упорной. Официальные религиозные власти, несмотря на компромиссы, никогда не могли примириться с существованием религиозных центров, не подчинявшихся их контролю. Враждебность ханбалитов первоначально была вызвана отношением к ал-Мухасибу и Сари ас-Сакаати и последователям основателя мазхаба. Багдадский ханбалит Ибн ал-Джаузи (ум. 597/1200) посвящает примерно половину своей книги «Талбис иблис» суфиям⁴⁵, обрушиваясь на них за отступления от религиозного закона. Особенно прославился сирийский юрист Ибн Таймийя (ум. 728/1328), громко заявлявший о своей враждебности. Он издал не одну фатву и написал много памфлетов, в которых обвинял видных суфиев, порицая их практику достижения экстаза с помощью музыки и танцев, а также народные верования, посещение гробниц с приношениями, клятвы и обращения к святым, как противоречащие закону. Все эти люди, однако, не решались объявить суфизм вне закона, а нападали на отдельные положения его, которые считали незаконными.

Не менее оппозиционно настроены были и шиитские учреждения. Во время правления суннитских династий Сельджукидов и Османов шииты боролись с суфизмом, главным

образом с орденами, на религиозной почве, так как в критический период развития шиитской доктрины суфии доказали, что вилайя не есть исключительная наследственная привилегия, а божественная милость, которая свободно даруется. Враждебность шиитов к суфизму ярко проявилась, например, в споре, сопровождавшем осуждение ал-Халладжа⁴⁶. Отношение шиитов к духовному миру иное, чем у суфиев, и суфийские формы культа тоже были для них необязательны, поскольку у них были свои способы, с помощью которых они компенсировали ущербность ортодоксальной религии. Как только шиизм снова стал законной религией Ирана, муджтахиды заняли враждебную суфизму позицию, и при поддержке шиитов Сефевидская династия, вышедшая из суфийского ордена, стала гонителем суфиев. Муджтахид Ака Мухаммад 'Али даже получил прозвище *суфи-куш* («убийца суфиев») после того, как осудил на смерть некоторое количество 'урафа (гностиков) и дервишей⁴⁷. Против орденов выступали знаменитые шиитские теологи Мухаммад Бахааддин ал-'Амили (ум. 1030/1621), обычно известный как Шайх-и Бахаи, и Мухаммад Бакир ал-Маджлиси (ум. 1110/1699)⁴⁸, автор антисуфийского трактата «Ал-и'тикадат».

С возрастанием силы орденов как социального движения, благодаря слиянию их практики с культом святого, усиливалась и светскость вождей таифа, противоречия между ними и улемами все чаще объясняются земными мотивами. Иногда улемы вступали в союз с наиболее престижными орденами, так как ордены эти уже не были мистическими, и как игрушкой манипулировали суфийскими классиками или же «Ихйа» ал-Газали. Ас-Сануси цитирует шейха аз-Заррука, якобы сказавшего, что «труды [Абу Хамида] ал-Газали — это мистицизм ортодоксальных законоведов (*инна кутаба-л-Газали тасаввуфу-л-фукаха*)»⁴⁹. Но не надо думать, что эти приземленные люди, для которых их внутренние убеждения (а на деле не что иное, как восхищение их собственной ортодоксальностью) и их законопослушная моральная незыблемость составляют основу религии, участвовали бы в зикре, хотя, как известно, временами они и могли почтить своим присутствием радения. Ал-Газали не одобрял участия властей в танцах, так как считал это несовместимым с их достоинством и престижем⁵⁰. Однако эти люди так никогда и не приняли ни теории, ни практики мистического Пути как единственного ключа к мусульманской духовности. Именно поэтому, как мы покажем в следующей главе, они не пытались спасти реальные ценности, которые отстаивали ордены (в период их упадка уже не очень активно), когда новый и более опасный противник стал угрожать исламской духовной жизни.

Религиозные движения XIX в. можно разделить на три группы:

- 1) спасение возвращением к истокам (закону) — ваххабизм;
- 2) спасение через ниспосланного вождя (наставника) — махдизм;
- 3) спасение через экстаз в растворении воли в суфийском шейхе (боговдохновенном вожде) — обновленческая тарика.

Эти движения, возникшие среди наиболее отсталой части арабского мира, оказали в конечном итоге меньшее влияние на арабов, чем на африканцев. Каждое из них, предлагая свое решение запросов эпохи в границах традиционного ислама, несомненно, отвечало требованиям многих людей. Однако утвердившиеся мусульманские институты в лице улемов боролись со всеми тремя направлениями, а новое поколение, пришедшее в конце XIX в., особенно яростно нападало на тарика.

Несмотря на все это, даже к началу XX в. влияние орденов на жизнь людей было значительным. Во многих мечетях отправлялся зикр, даже в Харам аш-Шариф (до 1917), откуда его усиленно пытались изгнать улемы. В Сирии все еще многочисленны были как дервиши, так и «мирские» члены орденов, судя по количеству людей, принимавших участие во всеобщих радениях зикра по торжественным случаям, о чем неоднократно упоминается в путевых записках. Такие события, очевидно, давали прекрасную возможность наблюдать разнообразные виды зикра. Праздник *мавлид ан-наби*, который и

сейчас происходит на площади в Омдурмане, где халифа 'Абдуллахи прежде собирал на молитву по пятницам свои тысячные толпы (несмотря на то что он запретил зикр), был завораживающим зрелищем в те дни, когда я жил в этом городе. В это счастливейшее для меня время я вместе с деревенскими жителями и дервишами пришел из Иерусалима, чтобы принять участие в празднествах у гробницы Наби Мусы в пустынных холмах к югу от Иерихонской дороги, выходящей к Мертвому морю¹.

В конце XIX и начале XX в. ордены со всех сторон подвергаются нападкам, но не в этом заключалось главное отличие этого периода от прошлых времен. Гонители ни на миг не унимались, убеждения суфиев оказались под запретом, практика орденов была осуждена, дервиши стали предметом насмешек и иногда даже расплачивались жизнью, а их шейхов жестоко преследовали. Однако популярность орденов от этого не уменьшилась. На наших глазах шел процесс эрозии, стимулируемый получившей широкое распространение в XX в. секуляризацией, которая, в свою очередь, повлекла за собой изменения в социальной структуре и ускорила проникновение светских идей. Эти перемены настолько подточили ордены, что во многих районах арабского мира они почти полностью пришли в упадок.

Реформы принимали форму борьбы против новшеств (*бида'*, ед. ч. *бид'а*) и за укрепление сунны. Так было с Мухаммадом б. 'Абдалваххабом, хотя реформы такого типа вызвали противодействие улемов, а затем, в конце столетия, сторонники салафидского движения приписывали застой в мусульманских странах пагубному влиянию «нововведений» на привычный уклад жизни, подчеркивая при этом, что преобразование станет возможным только после устранения искажений и восстановления истинной сунны². Движение салафидов, связанное с именами Мухаммада 'Абдо и Рашида Рида, утверждало, что все без исключения догматы орденов выродились и собственно тасавуф не имеет отношения к исламу. В то же время они терпимо относились к идеям суфизма в философии, представленным этическим учением ал-Газали³.

В Турции предубеждение против орденов как возможных очагов сопротивления прогрессу проявилось особенно сильно в середине прошлого (XIX — *Прим. ред.*) столетия. Убицини писал в 1850 г.: «Некий османский турок, занимавший высокий государственный пост, сказал мне однажды: “Поверь, напрасны все усилия наших министров. Пока существуют *текке* и *турбе* (гробницы), цивилизации нет хода в Турцию”»⁴. Шум, поднятый вокруг своеобразных обрядов египетских орденов, привел к запрещению в 1881 г. церемонии *досы* ордена са'дийа — после фетвы великого муфтия, где о ней говорилось как об «отвратительном новшестве» (*бид'а кабиха*)⁵. Не разрешалось также пользоваться котлообразными барабанами, которые называли *баз*. Подобным же образом османские правители наложили запрет на широко известные церемонии ордена рифа'ийа в Турции и Сирии.

Нападки улемов и светских властей были упорными, они проявлялись (с перерывами) на протяжении всей истории суфизма, несмотря на то что ордены продолжали существовать параллельно с ортодоксальным исламом. В прошлом, однако, борьба кончалась осуждением отдельных суфиев и запрещением деятельности тех или иных орденов. Надо сказать, что она не подрывала влияния, оказываемого орденами на жизнь мусульманских общин, поскольку они заботились об удовлетворении религиозных потребностей людей и заполняли, таким образом, пробел в выразительных средствах и углубленном понимании ислама. Мы уже указывали, что исчезновение орденов во многих странах к середине XX столетия не было следствием внутренней или внешней борьбы. Именно смена ориентации сделала более успешными нападки критиков-улемов, модернистов и нового поколения, давая им возможность заручиться поддержкой властей. Как говорилось выше, в Египте и Турции акции правительства были направлены против внешней обрядовой стороны суфизма⁶. Турция, где секуляристское движение Мустафы Кемаля привело к запрещению орденов в 1925 г., представляет пример того, что

происходило, быть может, не так наглядно и в других странах в процессе секуляризации: изменения во взглядах и социальной структуре общества подтачивали доверие к прежним религиозным формам.

Прежде всего распространились идеи реформации ислама. Возвращение к чистоте начального ислама, осуждение новшеств и борьба против предрассудков стали лозунгами. Ордены были особенно чувствительны к такого рода обвинениям, так как они расплачивались за свое стремление к унифицированной организации, и в первую очередь за то, что приняли принцип наследования святости. Многими шейхами двигало желание (насколько можно судить на примере отдельных личностей) не столько приобщиться к Богу в самом высоком смысле этого слова, сколько снискать его милость и через последнее вкусить еще в этом мире от плодов его расположения. В прежние времена в суфийских заведениях изучали наряду с трактатами по мистицизму правовые трактаты, но за последнюю сотню лет те, кто стремился к мусульманской науке, обращались исключительно в такие центры, как Азхар или Каравийин. Это нарушило союз между ортодоксальным учением и суфизмом, в результате чего содержание обучения стало выхолощенным и формальным, ордены лишились поддержки многих представителей прослойки класса фукаха⁷.

Под влиянием новых веяний некоторые люди, понимавшие, должно быть, что ислам готов к тому, чтобы связать себя с новым миром, в который они оказались вовлечены, особенно рьяно выступали против орденов. Немногие открыто осуждали суфизм как систему взглядов индивидуальной духовной дисциплины ал-Газали. Однако, хотя они и считали, что все это пустая трата времени, тем не менее они не могли примириться с формой, которую принял суфизм с его пышными народными демонстрациями, и считали ордены виновниками застоя в жизни мусульманских стран. Они искали способы всячески опорочить шейхов не только из-за этого, а еще и потому, что те были ограниченными и фанатичными приверженцами орденов, оставаясь равнодушными к жгучим проблемам (в частности, к проблеме национализма), что они были слишком привязаны к роду, семье и местным традициям. Особую ярость вызывали шейхи, с помощью бараки державшие в подчинении своих сторонников и вмешивавшиеся в их дела, которые это новое поколение людей считало неподвластными религии⁸.

Но все же самой главной причиной был общий процесс секуляризации, подразумевая под этим словом процесс изменений, затронувший все области, начиная от социальной и культурной, где эти изменения проявились через религию, и кончая орденами, где все жизненные сферы — наука и искусство, политическая деятельность и экономика, общество и культура, а также мораль и сама религия — стали автономными. Это движение за перемены происходило в основном неосознанно, незаметно, однако неукоснительно. Только за несколько поколений до этого все мусульмане воспринимали жизнь с точки зрения вечности, *sub specie aeternitatis*. В настоящее время та же самая революция, которая перевернула христианский мир, совершается в мусульманском мире. Гораздо реже теперь делаются ссылки на воздаяния в загробном мире. За ислам все еще держатся, так как велико его социальное и культурное значение, но в целом его духовная власть над людьми уменьшается. Следует помнить, что мистицизм как философская система не был для ислама основным. Это подтверждается также и тем, что улемы не ощутили утраты, после того как он исчез. Мы говорили о том, что ордены были проводниками, а не основой мистической жизни. И как только сократилась потребность в мистической жизни, пришли в упадок и ордены. В связи с практикой мистических прозрений в орденах под выражением «мистическая жизнь» в значении, какое ей придается в предыдущей фразе, следует понимать как «чрезмерную» религиозную жизнь. И действительно, утрата религиозного отношения обернулась катастрофой⁹. Трагедия компромисса между ортодоксами-законниками и наставниками внутренней жизни заключалась в том, что так и не было достигнуто истинное равновесие, а всего лишь неудобное сосуществование. Примечательно, что на арабском языке вся религиозная

литература выпускается орденами. Книги до сих пор в продаже, но покупает их в основном наиболее отсталая часть населения, наименее затронутая переменами.

При слове *тасаввуф* в голове современного среднего араба сразу же возникает, с одной стороны, мысль о каких-то философских абстракциях и непонятных или эротических стихах, а с другой — о темных предрассудках, грязных, оборванных дервишах, разнузданных танцах и продажных шейхах-шарлатанах, чьи карикатуры можно видеть на страницах издаваемых книг и журналов. Неудивительно, что преследуемые улемами, сторонниками коренных реформ салафидского толка, и новым поколением, порожденным секуляризацией, ордены, и без того подточенные общими переменами социального и религиозного климата, повсюду приходят в упадок. Выразилось это даже не в отступничестве их членов, а главным образом в отсутствии притока молодых сил. Таифа исчезают со смертью шейхов, поскольку у них нет наследников — их сыновья по своим взглядам и интересам уже не принадлежат миру отцов.

Еще больше, чем социальное равновесие, нарушенной оказалась традиционная гармония между жизнью и духом. В период преобразования к религии предъявляются особые требования — она должна доказать, что осталась чуткой к людским нуждам и способной с должной изобретательностью и гибкостью противостоять вражеским ударам. Клерикалы были не в состоянии приспособить свои религиозные взгляды, а следовательно, и систему управления к интересам людей в данной конкретной ситуации или же найти новые пути служения обществу. Идеи секуляризма затрагивают все общественные слои, хотя, конечно, в разной мере. Упадку орденов способствовало и то, что многие функции таифы перешли к светским организациям — новым учебным заведениям, клубам и обществам. Следует также рассказать о том, каким образом экономические изменения ослабили и в конце концов уничтожили торговлю и ремесленные корпорации, прежде тесно связанные с суфийскими общинами (таваиф). В корпорациях изменились традиционные отношения: мастер (патрон) — заказчик (протеже). Как уже отмечалось¹⁰, в одном из городов Египта с хлопкообрабатывающей промышленностью только старики являются членами местной таифы. Она постепенно превратилась в консервативную ассоциацию, которая помогает поддерживать статус исконных жителей, не давая им слиться с постоянно обновляющейся массой новых рабочих хлопкового завода.

В Египте ассоциация «Братьев-мусульман» (*ихван ал-муслимин*) заменила ордены, взяв на себя обе их функции — как систему руководства отдельными людьми, так и обслуживание общества путем создания местных объединений. В каком-то смысле это продолжает традицию таифы. Хасан ал-Банна (1906–1949), основатель движения «Братьев-мусульман», был посвящен в таифу хасафийа в 1923 г. сыном ее основателя — Хасанайном ал-Хасафи. Первое из созданных им благотворительных обществ в честь ордена получило название «Алджам'ийат ал-хасафийат ал-хаирийа»¹¹. Однако движение это, таившее в себе поначалу широкие возможности, несмотря на явно реакционные тенденции, разделило судьбу большинства мусульманских религиозных движений, как только оказалось вовлеченным в политику. В разных странах «Братья-мусульмане» опираются на разные классы, но в целом они были всегда враждебны орденам и немало способствовали их упадку.

Нельзя не считаться с тем, что и другие изменения социального и политического характера отразились на жизни и престиже шейхов орденов. К ним больше не обращаются как к арбитрам для улаживания общинных и межплеменных распрей, и их богатство уменьшилось с сокращением числа «мирских» членов ордена и количества их приношений. Местная община теперь не так едина, как в прошлом, и постепенно вливается в более крупные политические объединения.

Невозможно сказать, когда точно начался этот процесс упадка, или определить его размеры, так как он неодинаков в разных странах и в различных классах общества. Социальные обычаи изменяются не по шаблону. На арабском Ближнем Востоке упадок орденов был столь заметен, потому что они были наиболее крупными объединениями в городах, а именно города в наше время претерпели самые значительные перемены. Только в исключительных случаях араб настроен мистически. Как правило, он доволен тем, что

есть, и ему хватает внешних проторенных путей к Богу. Распространение тасаввуфа было гораздо шире в неарабских странах, за одним только значительным исключением арабизованных хамитских (берберы и кушиты) общин, где он и до сих пор удержался, после того как на собственно арабском Ближнем Востоке почти совсем исчезли как ордены, так и интерес к тасаввуфу. Со временем нападки на ордены прекратились и даже появились специальные исследования на арабском языке, вполне доброжелательно настроенные к этому мусульманскому духовному движению¹². В арабизованных хамитских районах (Магриб и Нилотский Судан), где влияние орденов все еще было сильным в разных слоях общества, среди земледельцев и даже кочевников упадок их стал заметен только с 1945 г.

Мы упоминали о роли Мекки в XVIII–XIX вв. как центра распространения суфизма, закат которого начался во время войны 1914–1918 гг. Ваххабитский переворот в 1924 г. нанес смертельный удар местным орденам. Это не значит, что они были уничтожены, но власти, считая, что они являют весьма непрезентабельное зрелище глазам паломников, пришедших в святой город, всячески доказывали, что членам орденов следует держаться подальше, «хотя никто не может запретить вам повторять про себя имя Божье на этой священной территории».

Мало кто из этих новых людей стремился дать подлинную оценку суфизму. В этом отношении исключение представляет труд Мухаммада Икбала «Восстановление религиозной мысли в исламе» (1930). Считается, что это попытка заново интерпретировать в гуманистическом духе религиозную практику суфиев и, в первую очередь, наследие персидского суфизма. Неизвестно, проделал ли сам Икбал иной мистический Путь, кроме поэтического и интеллектуального. Его философия слишком спекулятивна и гуманистична, чтобы вызвать отклик среди мусульман за пределами его культурной среды, особенно среди арабов. Азхариты, теоретики, группирующиеся вокруг исламского университета ал-Азхар в Каире, высмеивали или осуждали интерес многих западных ориенталистов к этому течению в исламе¹³. В Иране, напротив, современная реакция на суфизм резко отличалась от арабской благодаря тому, что интеллектуальная и поэтическая сторона суфизма, тесно связанная с возрождением духовной персидской культуры, после попытки арабов подчинить ее своим нормам рассматривалась как национальное наследие.

Турция составляет явное исключение из медленного процесса эрозии. Здесь этот процесс шел ускоренным темпом, так как ордены стали удобной мишенью нападков для деятелей секуляристского движения — они считались не просто отсталыми, а политически реакционными и опасными.

Как мы уже упоминали, во многих районах турецкой империи ордены подвергались преследованиям не только за их религиозные и этические позиции, но также за их политическое влияние и фанатизм. При этом, однако, от них не требовали полной перестройки или провозглашения новых жизненных принципов. Реформистские движения зародились на окраинных областях и в Африке. Но тем не менее влияние орденов оставалось значительным до момента их окончательного сокрушения. С. Андерсон приводит список¹⁴ семнадцати тарика, официально признанных в Константинополе в июле 1921 г. В городе насчитывалось 258 текке, не считая множества небольших, не получающих субсидий центров и групп, собиравшихся в частных домах. Естественно, что ордены стали объектом ревностных преследований реформистов во время революции Ататюрка и были окончательно распущены в 1925 г.¹⁵ После этого Албания стала оплотом бекташийя, и орден этот там некоторое время существовал даже при коммунистическом правлении¹⁶. Меры, принятые в Турции для запрещения орденов, были настолько решительными, что ордены отныне вряд ли могли рассчитывать на значительную роль в религиозной и социальной жизни общества. Правда, доходили сведения об активности тарика¹⁷ и о неожиданных всплесках интереса к культуре святых¹⁸.

Однако здесь очень легко сделать ошибочные выводы. Поклонение святым не могло исчезнуть мгновенно по требованию правительственных декретов, и поэтому не приходится говорить о его возрождении. Более старая по возрасту часть трансформирующегося общества, несомненно, испытывала тоску по ушедшему прошлому. Поэзия и гуманизм Джалаладдина Руми не могли не оказать влияние даже на новое поколение. Но все происходящее нужно включить в единый реквизит спектакля секуляризации. Все это лишь «пережитки» прошлого образа жизни, а не основная направляющая сила в жизни современных людей.

Трудно дать трезвую оценку состояния арабского мира, когда еще реально существуют ордены, отправляются зикры и соблюдаются мавлиды. В Египте после революции 1952 г. в орденах была отменена наследственная преемственность и пост шейха стал выборным. В результате в орденах, считавшихся более или менее респектабельными, наступила некоторая стабилизация. Один из моих египетских друзей рассказал мне, что университетские студенты нередко посещают сеансы зикра, а иногда даже принимают в них участие. Он, правда, согласился с тем, что это скорее показатель беспокойных поисков молодежи внутренней стабильности, нежели возрождение жизнеспособности орденов. Это временный опыт, между тем как цель орденов — заставить всех его членов, как «мирских», так и дервишей, следовать по Пути мистического познания всю жизнь, а не кратковременно, поддавшись религиозному порыву. Главный нынешний недостаток орденов (судя по количеству разочаровавшихся молодых людей) — отсутствие опытных наставников, что свидетельствует фактически об исчезновении тарики как Пути духовной дисциплины.

Упадок орденов в Магрибе и Нилотском Судане был менее заметен, чем в остальном арабоязычном мире. Французы поощряли ордены в Марокко, официально признавая их вождей и празднества. Рассматривая ордены как политическое орудие, они с их помощью пытались сохранить равновесие между различными силами в стране и в основном использовали их как противовес ортодоксам обоих толков — реформистского и прогрессистского. Мухаммад V (правил с 1927 по 1961 г.) поддерживал салафитов и запретил шествия и *мавасим* орденов исавийа и хамдушийа, а также жертвоприношения (*нахаир*) святым и другие недозволенные обряды¹⁹. Ему удалось издать декрет (1946), запрещающий учреждение новых орденов и строительство новых завийа без санкции короля²⁰. Было подсчитано, что в Марокко число действующих адептов и мирских членов орденов составляет около 4% от всего населения, хотя процент людей, так или иначе связанных с таифа или, вернее, с их марабутами, гораздо выше²¹.

В Алжире в 1950 г. число приверженцев трех главных орденов (халватийа, шазилийа и кадирийа) составляло полмиллиона жителей, а самый влиятельный орден рахманийа (халватийа) насчитывал 230 тыс. сторонников²². Л. Фок, показав, что ордены малоактивны, пишет: «Не следует думать, что исламу марабутов и братств суждено большое будущее. Напротив, нам представляется, что упадок его неминуем и что он идет параллельно с модернизацией образа жизни населения»²³.

Случалось, что какой-нибудь орден, доживший до нашего времени и влачивший жалкое существование, приобретал вдруг широкую известность. Так было с 'алавийа (ответвление даркавийа), основанным в 1918 г. в Мостаганаме (Оран) Ахмадом б. ал-'Алави (Ибн 'Алива, 1872–1934) после его возвращения из путешествия по Индии, где он изучал новые (т. е. немагрибинские) суфийские доктрины и методику (приемы отправления зикра и правила уединения). Этот орден привлек внимание европейцев²⁴, многие из которых описали потом жизнь его основателя и систему его вероучения²⁵. Сам факт существования такого ордена свидетельствует о наличии непреходящих истин, но перспектива его ограничена в том смысле, что учение не предлагает ни нового направления, ни путей приспособления к жизни в трансформирующемся мире. Ихтифал, орденский праздник, проводится очень торжественно и привлекает пестрые толпы — от

рифийских горцев до новообращенных европейцев. Но даже в этом ордене существует раскол и имеются группы инакомыслящих в Орране и Релизане.

В XX в. самой примечательной тарикой была, безусловно, санусийа. Это столетие стало свидетелем того, как шейх превратился из главы завийи в короля, после чего его духовное влияние резко уменьшилось. Фаза перемен открывается участием ордена в борьбе против итальянцев, затем продолжается во время войны 1914–1918 гг. За этим наступает период бедствий и изгнание при правлении итальянцев, когда вожди ордена были вынуждены искать убежища в Египте и в других местах. В дальнейшем союз вождя с англичанами во время британской операции в Ливии сделал шейха Саййида Идриса сначала главой эмирата Киренаики, а затем и королевства Ливии. Наконец, открытие и эксплуатация нефтяных залежей предвлекли гибель ордена.

Несмотря на то что ордены, очевидно, никогда не сумеют восстановить свое былое влияние на жизнь мусульман, они будут продолжать свое существование, поскольку всегда найдутся крестьяне, ремесленники, интеллигенты, нуждающиеся в утешении именно в той форме, какую предлагают ордены, или же готовые искать в орденах способ бегства от жизни, убежища от превратностей современного мира, подобно своим предкам, которым ордены помогали сбалансировать чувство политического, религиозного и экономического бессилия, свойственное обычному человеку. Современные светские институты и воззрения не удовлетворяют меньшинство, испытывающее потребность в сохранении духовных ценностей. В менее развитых интеллектуально районах ордены сохраняют некоторое влияние благодаря тому, что они отождествляются с культом святого, и деревенские жители продолжают верить в действенность бараки, связанной с духом, обитателем гробницы. Выше отмечалось, что несколько знаменитых праздников мулида все еще собирают свои тысячные толпы, но ведь и весь западный мир празднует Рождество, и как много это значит для людей! Тарика выжили даже в республиках советской Средней Азии²⁶.

Закат орденов — симптом, свидетельствующий о неудачной попытке мусульман приспособить традиционное толкование ислама к новым жизненным меркам. Ислам в качестве экзотерической религии обращается ко всему человечеству, проповедуя истину в форме, доступной каждому, в то время как мистицизм открыт далеко не многим. Однако религия не сводится к откровению. Мистицизм — непреложное следствие экзотерической религии, и, хотя эта духовная практика доступна лишь немногим, ее социальные проявления губительны. Но как бы справедлива ни была критика реформистов в отношении орденов, все же не остается сомнения в том, что они унаследовали, воплотили и распространили во всем мусульманском мире огромный духовный опыт и энергию, что без них духовное содержание ислама было бы гораздо беднее. Ордены выполнили важную психологическую функцию, принеся в жизнь как простых людей, так и общества новые духовные ценности. Теперь все это в прошлом.

Интерес, проявляемый в современной Турции к духовному наследию Йунуса Эмре, его любви к человечеству и человеческим ценностям, нельзя считать возрождением мистического духа — это выражение гуманизма, связывающего прошлое с настоящим через общечеловеческое содержание²⁷.

Не следует думать, что произошедшие перемены усыпили силы, прежде находившие приложение в орденах, так как людские нужды, которым служили ордены, все еще существуют, и способы их удовлетворения могут проявиться в современной жизни в каких-то новых формах, в новом обличье. Говоря с социологической точки зрения, мы были свидетелями того, как религия утратила свое место, перестала играть роль основной направляющей силы, поддерживающей и формирующей общество, превратилась в один из многих аспектов общественной жизни, оставшись дифференцирующим фактором универсальной светской культуры. В то же время, пока ислам продолжает занимать ведущее место в индивидуальной жизни огромного числа людей, суфийская традиция внутри ислама будет выполнять миссию сохранения более глубоких духовных ценностей посредством особого союза, особых отношений с духовным миром, представленным

тарикатом. В этой книге нас интересовал главным образом исторический аспект суфийского движения и организации, но мы не должны забывать о том, что тарикат — выражение духовности, тогда как таифа имеет силу постольку, поскольку она воплощает тарикат. Хотя многие таифа прекратили свое существование, истинно суфийская традиция посвящения и наставничества все еще поддерживается наряду с традицией обучения подлинной суфийской теософии, и это не может исчезнуть. В нашем столетии, как и в прошедшие века, мистический Путь существует только для тех немногих, кто готов за это платить, но прозорливость этих редких людей, которые, ступив на стезю личного общения с Богом и самоотдачи, избежали тлена времени, чтобы еще раз возродиться, по-прежнему остается жизненно важной для сохранения духовного благополучия человечества.

ПРИМЕЧАНИЯ

О. Ф. А К И М У Ш К И Н СУФИЙСКИЕ БРАТСТВА: СЛОЖНЫЙ УЗЕЛ ПРОБЛЕМ

¹ В монографии использовано 219 источников на арабском (главным образом), персидском и тюркских языках, а также 255 специальных исследований на европейских языках. В ней с разной степенью полноты говорится о почти 325 мусульманских мистических братствах.

² Если теоретический суфизм является объектом непосредственного исследования философов-востоковедов и религиоведов, то прагматический мистицизм должен стать, по моему глубокому убеждению, предметом всестороннего изучения психологов, этнопсихологов и медиков-психиатров. Известно, что практика мистического «пути познания» является не чем иным, как вариативным набором различных психотехнических, духовно-религиозных и физических упражнений, сведенных в некую определенную систему. Эта система включает в себя в качестве обязательных компонентов: погружение в себя (*мушахада*), фиксацию позы (*джалса*), контроль за дыханием (*хабс ан-нафс*, *хабс-и дам*), координированные ритмизованные движения и изустное повторение формул теомнемнии (*зикр*). Цель одна—воздействие на человеческую психику, включая ее тончайшие нюансы. Первым на эту сторону суфийской практики обратил внимание в отечественной литературе К. Казанский, см.:

Казанский К. Суфизм с точки зрения современной психопатологии. Самарканд, 1905, с. 71—150.

³ Термин *тасаввуф* был введен в научный обиход в 1821 г. немецким профессором теологии Ф. А. Д. Толуком (ум. 1877): *Tholuck F. A. D. Sufismus. sive theosophia persarum pantheistica*. В., 1821.

⁴ *Энгельс Ф.* Юридический социализм.—*Маркс К- и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 21, с. 495.

⁵ *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.—Там же, с. 314.

⁶ *К.ныш А. Д.* Мировоззрение Ибн 'Арабн. (К истории суфийских учений.) — Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1984. М., 1984; с. 85—92.

⁷ О «нонпантеизме» Ибн 'Араби см.: *Джавелидзе Э. Д.* У истоков турецкой литературы. I. Джелаль-ед-дин Руми (вопросы мировоззрения). Тб., 1979, с. 86—94.

⁸ Окончательное оформление учения связано с деятельностью индийского шейха Ахмада Фаруки Сирхинди (1564—1624).

⁹ *Rizvi S. A. A.* Muslim Revivalist Movement in Northern India in the XVI-th and XVII-th Centuries. Agra, 1965, с. 38—39, 258—260.

¹⁰ В этой связи анекдотичным представляется утверждение, что «учение вуджудийан», т. е. сторонников учения *вахдат ал-вуджуд*, есть учение «по существу,

материалистов». См.: *Кули-заде З.* Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Баку, 1970, с. 210.

" Следует заметить, что *тасаввуф* в целом (при всей пестроте и много дикости противоречивых порой положений и концепций разных школ) как концепция особого мистического понимания мироздания представлял собой сочетание трех взаимосвязанных и взаимодополняющих уровней: философский. дискурс, господствующая религиозная доктрина и практический (психотехнический) метод.

¹² Дж. С. Тримингэм несколько раз справедливо указывал на исключительную роль, сыгранную суфийскими организациями в борьбе с колониальной экспансией европейских держав в мусульманских регионах Африканского континента в XIX в. Отмечая, что именно эти братства первыми развернули широкое движение против европейских колонизаторов, он ни словом не обмолвился, почему они выступили относительно сплоченным фронтом. Помимо прочих причин, вызвавших к жизни это сопротивление, основная состояла в том, что народные массы (как в городе, так и на селе) испытали на своем опыте гнет и тяготы порядка, принесенного новыми хозяевами. Эти массы трудового народа составляли главный контингент суфийских братств. В этой связи руководители братств просто не могли не учитывать этот фактор.

¹³ На первом, раннем этапе суфийское движение отличали черты интеллектуальной элитарности. Основной контингент мистиков составляли тогда образованные круги общества. Дж. Макдиси пишет: «До ал-Газали суфизм уже ассоциировался с изучением хадисов, наукой традиционной, и ' был связан с *фикхом*... 'Улама и *факихи* в большинстве своем были суфиями, а идеи, исповедуемые в этих кругах,— суфийскими» (*Макдиси Дж.* Суннитское возрождение.—Мусульманский мир. 950—1150. М., 1981, с. 180). Ср. также весьма впечатляющую в этом отношении статистику, приведенную Р. Буллитом для Нишапура II—VI/VIII—XII вв.: *Bullet R. W.* The Patricians of Nishapur, Cambridge, 1972, с. 40—43.

¹⁴ *Бертельс Е. Э.* Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы.— *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 41. Имеется в виду первый этап истории суфизма.

¹⁵ Там же, с. 41.

¹⁶ *Bullet. The Patricians*, с. 43—45.

¹⁷ Этот процесс мог быть и обоюдным. Кроме того, вполне вероятно, что «какие-то элементы ритуала (посвящение, клятва и т. п.) были заимствованы из практики тайных шиитских общин, аристократической футуввы XII в., даже у армейской организации. Следует учитывать, что процесс образования мистических братств протекал в разных хронологических и региональных рамках, что определяло роль местных народных традиций.

¹⁸ Ср.: *Бертельс.* Происхождение суфизма, с. 41, где речь идет о связях X—XI вв. Дж. С. Тримингэм приводит немало примеров для иллюстрации этого положения в X—XIX вв.

¹⁹ *Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере (Ихйа'ал-¹ улум ад-дин). Избранные главы. Пер. с араб., исследование и комментарий В. В. Наумкина. X, 1980, с. 27—30.

²⁰ Там же, с. 31. В. В. Соколов, рассматривая европейский средневековый мистицизм, замечает, что «его конкретная историческая функция была прогрессивной и явно оппозиционной по отношению к господствующей религиозной».— *Средневековая философия.* М., 1979, с. 286. В этой связи хотелось бы заметить, что, видимо, следует с известной долей осторожности и осмотрительности проводить аналогию с мистическим движением в средневековой Европе, оценивая социальную роль суфизма на мусульманском Востоке. Мистицизм в Европе опирался на более узкую социальную базу, которая отличалась однако большей однородностью, большим идеологическим единством и значительно меньшей классовой дифференцированностью. Суфизм на Востоке вылился

в широчайшее массовое явление, втянувшее в свою орбиту миллионы людей и ставшее для них доминантой их религиозной жизни. Свое влияние он осуществлял через разветвленную сеть братств, которые рекрутировали своих членов в разных социальных кругах общества. Поскольку их социальная база была различной, то, естественно, их идеологические устремления, поведенческие установки и реальные действия отнюдь не совпадали. И напротив: по той причине, что мусульманский мистицизм не создал (к середине XI в.) идеологического единства, он уже и не мог иметь общей социальной базы. Наконец, следует учитывать и то обстоятельство, что европейский мистицизм выступил против такой мощной и строго организованной системы, какой являлась католическая церковь, обладавшая отлаженным механизмом политического и идеологического воздействия и сама ставшая крупнейшим европейским феодалом. Этим объясняется его временами ярко выраженный антифеодализм и устойчивая оппозиция духовным феодалам. В то время как на Востоке подобная организация суфизму не противостояла — в исламе церковь отсутствовала, и «антиклерикальная» направленность суфизма в этой связи была затушевана и менее ощутима.

²¹ В качестве примера укажем на восстания Баба Исхака в 1240 г. и шейха Бадр ад-Дина Симави в 1416 г. в Малой Азии и Фракии; на целую серию восстаний сарбадаров в Мавераннахре (середина XIV в.) и Восточном Иране (1-я треть XIV в.—начало XV в.); на движение муш*аш'а в Юго-Западном Иране (XV—XVII вв.) и т. п. См.: *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV веках. [Л.], 1966, с. 352—360.

²² Становление и укрепление суфийских братств оказали на руководителей этих братств необратимое воздействие, зачастую изменив их социальное лицо. Суфизм в целом по-прежнему рекрутировал в свои ряды (уже через братства) многочисленных представителей средних и низших городских слоев, однако с течением времени руководство во многих братствах стали осуществлять наследственные руководители, превратившиеся в духовных и земельных феодалов. Одновременно происходила смена социальной базы самих братств. Последнее обстоятельство привело к классовой переориентации: суфийские братства становятся в значительной мере проводниками идей правящего класса. Подобная метаморфоза постигла братство чиштиа в Индии (с середины XIV в.), мавлавийа в Малой Азии (с середины XIV в.), ни'маталлахийа в Иране (с начала XVI в.), накшбандийа в Мавераннахре (с 20-х гг. XV в.) и, Восточном Туркестане (с середины XVI в.), сафавийа в Иране (с середины XIV в.) и др. Все они на раннем этапе своей деятельности активно выступали в защиту трудящихся масс, составлявших их основной контингент, а в дальнейшем пошли на союз с властью имущими. Некоторые же братства действовали более гибко и тонко. Они не отказались открыто от проведения в жизнь основных принципов своего учения, привлекавших к ним симпатии масс. Эти принципы исправно провозглашались, но их содержание искусно выхолащивалось методами социальной демагогии.

В отмеченном выше кроется еще одна из причин многоликости, пестроты и неоднородности феномена мусульманского мистицизма, отмечаемых его исследователями.

²³ Мы не видим необходимости приводить библиографию, поскольку все эти работы (около двух десятков) отмечены в последней вышедшей по времени: *Исматов Б.* Пантеистическая философская традиция в персидско-таджикской поэзии IX—XV вв. Душ. 1986, в которой тоже отдана дань указанной тенденции.

²⁴ Обильно цитируя в качестве подтверждения своего историко-материалистического подхода к проблеме известные положения из работ классиков марксизма, авторы как-то проходят мимо методологического указания В. И. Ленина, что необходимо «смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь». *Ленин В. И.* О государстве.— Полное собрание сочинений. Т. 39, с. 67.

²⁵ Среди составляющих исключение работ лучшими, еще сохранившими свое научное значение являются: *Позднеев П.* Дerviши в мусульманском мире. Оренбург, 1886; *Шмидт А. Э.* Абд ал-Ваххаб аш-Шараний (973/1565) и его «Книга рассыпанных жемчужин». СПб., 1914; *Lane E. W.* The Manners and Customs of the Modern Egyptians. Vol. 1—2. L., 1836 (доступна в сокращенном русском переводе: *Лэйн Э. У.* Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М., 1982); *Rinn L.* Marabouts et Khouan. Etude sur l'Islam en Algerie. Algiers, 1884; *Le-Chatelier A.* Les confreries musulmanes du Hedjaz. P., 1887; *Depont O., Coppolani X.* Les confreries religieuses musulmanes. Algiers, 1897; *Brown J. P.* The Dervishes or Oriental Spiritualism. L., 1868; *Birge I K.* The Bektashi Order of Dervishes. L., 1937.

²⁶ *Massignon L.* Tarika.—EI, IV, 1934, с. 667—672.

²⁷ *Giacobetti A.* La confrerie de la Rahmaniya. Algiers. 1950; *Andre P. J.* Contribution a l'etude des confreries religieuses musulmanes. Algiers, 1956; *Bannerth E.* La khalyatiyya en Egypte.—MIDEO, 1964—1966, VIII, с. 1—74; *Abun Nasr J. M.* The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World. L., 1965; *Gramlich R.* Die schiitischen Derwischorden Persiens. I. Wiesbaden, 1965. Отметим также серию статей (около двух десятков) немецкого ученого Х. Кисслинга (H. J. Kissling) о ряде братств, функционировавших на территории бывшей Османской империи, опубликованную в 50-х годах.

²⁸ Число исследований с начала 70-х годов неуклонно растет (статьи, публикации источников, их переводы, монографии, тематические сборники). Отметим некоторые из них: *Gramlich R.* Die schiitischen Derwischorden Persiens. II—III. Wiesbaden, 1976, 1981; *Gilsenan M.* Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion. Oxf., 1973; *De Yong F.* The Sufi Orders in Post-Ottoman Egypt. Leiden, 1979; *Rizvi S. A. A.* Muslim Revivalist Movement in Northern India in the XVI-th and XVII-th Centuries. Agra, 1965.

²⁹ В общей сложности число действовавших прежде и функционирующих ныне братств (с их самостоятельными линиями и ветвями) превышает шестьсот.

³⁰ Эта задача на должном научном уровне может быть решена усилиями коллектива ученых разной специализации: историков, исламоведов, этнографов, социологов, этнопсихологов и др. Возможно, в рамках международного сотрудничества.

³¹ См. его работы: *Islam in the Sudan.* L., 1949; *Islam in Ethiopia.* L., 1952; *Islam in West Africa.* Oxf., 1959; *The Influence of Islam upon Africa.* L., 1968.

³² В частности, вызывают досадное недоумение приведенные им без должного критического отношения сведения о деятельности накшбандийа в Средней Азии и в Поволжье в середине XIX в. В данном случае источником ему послужила весьма тенденциозная книга: *Bennigsen A.* Lemercier-Quelquejau G. Islam in the Soviet Union. L., 1965.

³³ Более подробно о данном вопросе см. в аргументированной и четкой статье: *Ибрагим Т. К.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама.— НАА. 1986, № 3, с. 205—212.

Гл. I. ФОРМИРОВАНИЕ ШКОЛ МИСТИЦИЗМА

¹ *ал-Газали.* Мункиз, с. 124—125.

² *Ли-с-сухба ва-д-дарс ва-р-ривайа 'анху.*

³ См. Приложение Б.

⁴ *ал-Худжвири* (ум. ок. 465/1072). Кашф, с. 184—185.

⁵ Там же, с. 189. Джунайид, будучи апостолом умеренности (хотя на самом деле он придерживался эзотерических взглядов), искал способа смягчить и объяснить свою приверженность к практике экстаза. См.: *Саррадж.* Лума', с. 380—390. О Вистами см.: *Бадави.* Шатхат, I. Эта работа включает биографию (с. 37—148) под названием «Ан-нур мин калимат Аби Тайфур», приписываемую ас-Сахладжи. Идеи ал-Хакима ат-Тирмизи

(ум. ок. 295/908), гораздо <юлее значительного современника Вистами, были начисто забыты, пока их яе возродил гений Ибн ал-'Араби.

⁶ О рибатах см. ниже, гл. IV.

⁷ Перс. *ханегах* «странноприимный дом, обитель».

⁸ См.: *Саррадж*. Лума', с. 429; *ал-Макдиси*, с. 110; *Иакут*, III, с. 598;

Massignon. Lexique, с. 157.

⁹ *Джами*. Нафахат ал-унс, с. 34. Это свидетельство весьма позднее и поэтому не представляющее само по себе ценности (сочинение написано в •881/1476-77 г., но на основе более ранних источников).

¹⁰ *ал-Кинди*. Кудат, с. 162.

¹¹ Первым такого рода произведением, касающимся, правда, общих этических отношений, кажется, было «Адаб» ас-Сулами (330/941—412/1021). Ал-Худжвири ссылается на ряд трактатов, разъясняющих правила суфийских товариществ. См. Кашф, с. 338.

¹² *ал-Макдиси*. Ахсан (закончено в Ширазе в 375/985 г.), с. 439, см. также с. 430. Следует учитывать возможность употребления слова *зикр* в несуфийском значении. Ал-Макдиси пишет, что в Иерусалиме (Илия) были *музак-тируя* — [благочестивые] рассказчики (*куссас*) и что последователи Абу Ханифы устраивают *маджлис* зикра в мечети Акса, где они читают вслух по какой-то книге (там же, с. 182, ср. с. 327).

¹³ Основана Мухаммадом б. Каррамом (ум. 255/869). Ал-Макдиси называет участников движения «людьми *зухда* и *та'аббуда*» (с. 345). Это была обновленческая аскетическая школа, которую отмечала особая одежда. Каррамиты отнюдь не одобряли суфиев, в особенности квиетистов.

¹⁴ И даже за пределами, так как филиал был в фатимидском Фустате.

См.: *ал-Макдиси*, Ахсан, с. 202.

^{1a} Подобные ссылки при описании Хорасана встречаются часто: «Каррамия имела группу (*джалаба*) в Герате и Гарче Шера, ханака в Фергане, Хуттале и Гузганане, а также ханаку в Мерверрудс и еще одну в Самарканде» (с. 323).

¹⁶ *ал-Макдиси*. Там же, с. 188.

¹⁷ Ясно, что речь идет не о проявлении обычного гостеприимства, а о ритуальной трапезе.

¹⁸ *ал-Макдиси*. Там же, с. 415.

¹⁹ Зириды в Ифрикийи, берберы, вассалы Фатимидов, не подчинились их власти. Упоминание ал-Му'изом аббасидского халифа в *хутбе* относят к разным датам между 433/1041 и 437/1045 гг. На далеком западе мусульманского мира другие кочевники, мура биты, обеспечили победу суннизма в его маликитском течении, когда племена санхаджа из Западной Сахары сокрушили Марокко (во время захвата Багдада сельджуками), а затем Испанию (битва при Заллаке, 1086).

²⁰ Число медресе быстро росло в Магрибе до XIII—XIV вв. при Хафсидах, Маринидах и 'Абдалвадидах.

²¹ Этого Сухраварди отличает от руководителей тариката, носящих ту же нисбу, наличие эпитета «ал-Мактул» («Мученик»). Он проповедывал свое учение в Анатолии при дворе Клыч Арслана II и его сына и успел написать ряд выдающихся теологических работ до того, как стал жертвой фанатизма ортодоксальных улемов из Алеппо, был осужден и казнен ал-Маликом аз-Захиром по приказу Саладина в 587/1191 г. в возрасте 38 лет.

²² *Ибн Джубайр*. Рихла, с. 284.

²³ Там же, с. 287.

²⁴ 6 некоторых ранних силсила см. Приложение А.

²⁵ *Ибн Халликан*. Вафайат, I, с. 85.

^{2b} См.: *ал-Васити*. Тирйак, с. 5—6. Автор приводит три силсила, восходящие к Ибн ар-Рифа'и. Большинство звеньев цепи, связывающей последнего с ал-Джунайдом,—

неизвестные лица, заставляющие предполагать, что эти цепи передач не были фальсифицированы, как это часто бывало позднее.

²⁷ Это обозначалось терминами *интисаба*, *интама к тасамма*.

²⁸ *ал-Худжвири*. Кашф, с. 130—131. Об этих школах см. там же, с. 176—266.

²⁹ Там же, с. 251.

³⁰ Большинство этих высказываний вряд ли подлинные, но следует учитывать, что такие фальсификации делались в соответствии с духом подлинной философии, как понимали его суфии. ³¹ *ас-Сануси*. Салсабил, с. 121.

³² *ал-Васити*. Тирйак, с. 47.

³³ *ас-Сануси*. Салеабил, с. 57.

³⁴ Он не был лично знаком с Пророком и, как утверждают, был обращен после его смерти (согласно традиции, в 37/657-58 г.) духом Пророка. Отсюда дервишей, не имевших прямого руководителя, часто называли увайситами. Это поздняя атрибуция (XVI в.), хотя об Увайсе как деятеле суфизма известно, с очень раннего времени. См.: *ал-Худжвири*. Кашф, с. 83—84. Об атрибуции его зикра см.: *ас-Сануси*. Салсабил, с. 49—50, и ср.: *D'Ohsson*. Tableau, IV, 2, с. 619—621.

³⁵ *ал-Худжвири*. Кашф, с. 189.

³⁶ *Ибн 'Лтааллах*. Мифтах, II, с. 144.

³⁷ Суфий в любое время мог во сне получить повеление распространять «путь» ал-Джунайда. Так, например, мы читаем о том, что Иусуф ал-Аджами ал-Курани (ум. 768/1368) «первым возродил тарику ал-Джунайда в Египте, после того как память о ней стерлась».—*Ша'рани*. Лаваких, II, с. 60.

³⁸ См. Приложение Б.

³⁹ Рузбиханийа была простой таифой, ответвлением казерунийи, школы, которая позднее превратилась в религиозно-торговую цеховую организацию. Сведения о сыновьях и внуках Рузбихана (надевших хирку Сухраварди) приводятся Абу-л-Касимом Джунайдом Ширази в «Шадд ал-изар фи хатт ал-авзар 'ан зуввар ал-мазар» (написано в 791/1389 г.), изд. М. Казвини и 'Аббаса Икбала. Тегеран, 1328/1950, с. 227—238, 243—254. Центр—гробница в Ширазе, еще был знаменит, когда Ибн Баттута посетил этот город в 1325 г. (*Voyages*, II, с. 83), но после смерти Джунайда Ширази был забыт.

⁴⁰ *Ибн Халликан*. Вафайат, II, с. 391; пер. де Слэна, III, с. 158. Образцы его стихов приводит Салахаддин ас-Сафад, см.: *Al-wafi bi-l-wafayat*, ed. H. Ritter. Leipzig—Istanbul, I, с. 347—350.

⁴¹ *Ибн Халликан*. Вафайат, III, с. 522—523; IV, с. 598; см. также: *Sauvairé*. Description, с. 399—401. Эта таифа существовала еще во времена ал-Макризи. См.: *Макризи*. Хитат, IV с. 304—305, где приведена неверная дата: 719/1319 г.

⁴² Муджираддин 'Улайми в «Ал-унс ал-джалил би тарих ал-кудс», извлечения из которой были переведены Севером (*Sauvairé*. Description, с. 159), упоминает о завийи йунусийа в Иерусалиме (1500 г.).

⁴³ Один из таких ранних семейных тарикатов, оказавший сильное влияние на религиозную жизнь Хадрамаута и доживший до наших дней, это 'алавийа в Южной Аравии, основанная Мухаммадом б. 'Али из племени Ба 'Алави: (574/1178—653/1255). Первоначально основатель 'алавийи следовал тарикату Абу Мадйана Шу'айба, но затем создал свой самостоятельный «путь». Считается, что он первым принес суфийское учение (*тахким*) в Хадрамауг. См.:

Wustenfeld F. Die Qufiten in Sud-Arabien. Gottingen. 1883, с. 5; EI², 1, с. 829. Примером дамаской семейной завийи, сохранявшей в течение некоторую времени локальный характер, может служить кавамийа-балисийа, основанная Абу Бакром б. Кавамом б. 'Али ал-Балиси (584/1188—658/1260). Сведения о его жизни приводит Ибн Шакир в «Фават ал-вафайат», I, с. 101—102.

О халватийа см. ниже, гл. III.

⁴⁵ Завоевание Сельджукидами Северной Сирии и Дамаска завершилось. между 1071 и 1079 гг., но исмаилитское государство Фатимидов в Египте просуществовало до 1171 г. Ханака ал-Балт, первая обитель нового типа в Алеппо, была построена Шамс ал-Хавассом Лулу, вольноотпущенником Ридвана, б. Тутуша, в 509/1115 г., когда он был правителем этого города. См. «Куруз. аз-Захаб» Абу Зарра (ум. §84/1479) (цитируется М. Рагибом ат-Таббахом в. «И'лам ан-нубала фи та'рих Халаб», II, с. 218—221).

⁴⁶ *Макриси*. Хитат, IV, с. 271—306.

⁴⁷ *Муджираддин*. Ал-унс, с. 22, примеч. 2. О Дамаске см.: *Sauvaire*. Description. О ханака—с. 269—297, о рибатах—с. 377—381, о завийа—с. 387—403.

⁴⁸ См.: *Ибн Халликан*. Вафайат, III, с. 521; I, с. 12; перевод, IV, с. 547..

⁴⁹ См.: *Муджираддин*. Ал-унс, пер. Совера, с. 77, 166.

⁵⁰ *Ибн Халликан*. Зафайат, II, 183; перевод, II, с. 520:

⁵¹ Там же, III, с. 295; перевод, II, с. 538.

⁵² *Cvi. 'Sawiagef*. Les perles, с. 100.

⁵³ ал-Фаси (1373—1428 гг.) в своей книге «Шифа'» называет около пятидесяти рибатов в Мекке (I, с. 330—337), многие из которых были основаны, приблизительно в то время. Так, например, «у ворот Хазвара был рибат Рамушта. Рамушт, по имени Шейх Абу-л-Касим Ибрахим б. ал-Хусайн ал-Фариси [ас-Сирафи, ум. 534/1140], дал его в качестве вакфа в 528/1135 г. всем суфиям мужчинам (женщины исключались), носящим *муракка'а*, со всего. Ирака» (I, с. 332; ср. также I, с. 232).

⁵⁴ *Smith*. Rabi'a.

⁵⁵ *ал-Ирбили*. Мадарис, с. 15—16.

⁵⁶ См.: *Sauvaire*. Les perles, с. 105—106.

⁵⁷ *Макриси*. Хитат, IV, с. 293—294.

⁵⁸ Там же, с. 273—285; *Ибн Халликан*. Вафайат, III, с. 521; I, с. 6; *Ибн Халдун*. Та'риф, с. 121; *ас-Суйутч*. Хусн ал-мухадара, II, с. 141..

⁵⁹ *Макриси*. Хитат, II, с. 415.

⁶⁰ Ибн Фадлаллах ал-'Умари (писал в 1342—1349) сохранил постановление (*васина*), которое канцелярия египетских мамлюкских султанов вручила *шейх аш-шуйуху* во время его назначения на пост. См. Ат-та'риф би-л-мусталах аш-шариф. Каир, 1312/1895, с. 127—130.

⁶¹ Особенно известна ханака Сирйакуса на окраине Каира, основанная ан-Насиром Мухаммадом б. Калавуном,—*Ал-Макриси*. Хитат, IV, с. 285.

⁶² *Ибн Халдун*. Ат-та'риф, с. 279, *Ибн Халдун*. Мукаддима (пер. Розенталя), II, с. 435—436, примеч. 68.

⁶³ Ибн Баттута обычно употребляет слово *завийа* как наиболее для него привычное, но в отношении Каира он указывает, что описывает обители, известные под названием *хаваник*.

⁶⁴ *Ибн Баттута*. Рихла. Каир, 1939, I, с. 27.

⁶⁵ *ал-Калкашанди*. Субх, IV, с. 193, 221; XIII, с. 222—251. Его особый интерес привлекают клятвы, принятые у различных групп.

⁶⁶ Список шейхов см.: *Sauvaire*. Description, с. 279—280, 301—303. Ср.:

•*ал-Калкашанди*. Субх, XII, <.: 401; IV, с. 193. Эту ханаку посетил Ибн Джу•байр (Рихла, с. 289—290).

⁶⁷ *ал-Калкашанди*. Субх, XII, с. 410.

⁶⁸ *Ибн Халдун*. Та'риф, с. 311—313. Ибн Халдун хотя и не был суфием, знал общую теорию *тасаввуфа*; помимо краткого очерка в «Мукаддима» эта тема излагается в его «Шифа'».

⁶⁹ Здесь глагол *интама ила*.

⁷⁰ *Ибн Баттута*. Рихла. Каир, 1939, I, с. 239.

⁷¹ *Ибн Баттута*. Рихла. Каир, 1928, II, с. 109—110.

⁷² Там же, II, с. 108. О хайдарийа см. ниже.

⁷³ Там же, II, с. 106, 115—118.

⁷⁴ *Макризи*. Хитат, IV, с. 294, где упоминается о рибате Ахмада б. Сулаймана ал-Бата'ихи (ум. 681/1292) под названием «Ривак». Этот ал-Бата'ихи первым ввел орден рифа'ийа в Египет. До сих пор здание рибата стоит неподалеку от Баб Зувайла.

⁷⁵ Завийа Даудийа, основанная ханбалитом Абу Бакром б. Да'удом (ум. 806/1403) около 800/1397 г., получила дальнейшее развитие при его сыне 'Абдаррахмане (ум. 856/1452 г.). См.: *Sauvair*. Description, с. 390—393: «Он создал чудо из этой завийи: он установил там водяное колесо, хранилище для воды, построил большую пещеру с галереей, там были и айван, и мечеть, и кельи, библиотека из книг, составляющих вакф завийи, и особое помещение для женщин. Он поместил там *имама*, *муаззина*, стража и проповедника... Там читаются молитвы (*зикр*) каждую ночь (с понедельника) на вторник. Со всех сторон стекается туда разный люд, и он велит для них готовить разнообразные кушанья».

Многие из подобных учреждений исполняли функцию благочестивых ночлежных домов, что подтверждает приведенный пример. Упомянутый 'Абдаррахман был ханбалитом, автором ряда книг, среди которых не было ни одной суфийской. После его смерти султан выбрал ему преемника из другой семьи. В дальнейшем были бесконечные разногласия из-за поста руководителя, в результате которых один из шейхов был убит в 515 г.

⁷⁶ *Макризи*. Хитат, IV, с. 54.

⁷⁷ Там же, с. 229.

⁷⁸ Единственное исключение составляла казерунийа: см. далее, гл. VIII.

⁷⁹ Его настоящее имя Фахраддин Ибрахим б. Шахрийар. Он родился в Хамадане а 1213 г., умер в Дамаске в 1289 г. и похоронен рядом со своим духовным наставником Ибн ал-'Араби.

⁸⁰ *Riazul Islam. A Survey*, с. 204. Суфии во все времена жаловались на духовную деградацию. Поступки Мухаммада б. Туглука были непредсказуемы, однако не направлены против суфиев как таковых. Низамаддин Авлийа был известен тем, что избегал жить при дворах, и сын Туглука, Мухаммадшах, обычно посещал его, когда тот был в состоянии транса (*хал*), а после его смерти (725/1325.) в начале царствования Туглука, внук Туглука даже помогал нести его погребальные носилки, вызвав этим великое неудовольствие деда (*Ибн Баттута*. Рихла, III, с. 211). Подчиненные Туглуку ханака благоденствовали под его покровительством. Ибн Баттута сообщает о том, что Рукнад-дин ас-Сухраварди из Мултана, внук Бахааддина Закарийи, получил *джагир* в сто деревень для содержания своей ханаки. (Рихла, III, с. 324, см. также с. 101—102, 201). Агиографы сообщают о жестокости Туглука по отношению к Насираддину, преемнику Низамаддина, и к другим суфиям. Султан опасался влияния некоторых из этих шейхов, а строгая регламентация и надзор, который он учредил над ними, несомненно, вели к усилению репрессий. Суровая расправа ждала тех, кто вмешивался в политику, но не следует забывать, что многие из этих духовных лидеров нередко участвовали в интригах. и борьбе за положение и власть.

⁸¹ *Ибн Халликан*. Вафайат, III, с. 472.

⁸² *Синф* (мн. ч. *аснаф*, *сунуф*), *хирфа* (мн. ч. *хираф*) и местные названия типа марокканского *ханта* (мн. ч. *ханати*). Их упоминают под более общим и простым названием *таифа*. Организация ахи в Малой Азии схожа с тюркской ремесленной корпорацией футуввы. Члены ее назывались *фитйанами* (мн. ч. от *фата* — юноша, хотя это не была в строгом смысле юношеская организация, за исключением случаев вербовки), и обозначение главы ахи (слово тюркского происхождения), естественно, ассоциировалось с арабским *ахи*—«мой брат». Ибн Баттуте ахи оказали гостеприимство (ок. 1333 г.). См.: *Ион Баттута*. Рихла (пер. Гибба), II, с. 418 и ел. См. также El² («Akhi»). Такие объединения исчезли в XV в. в связи с окончательным утверждением власти Османов, тогда как ордены ремесленников несколько иного типа играли существенную

роль в жизни Османской Турции. Казерунииа, хотя и была названа по имени выдающегося суфия, все же развивалась скорее как религиозно-коммерческая цеховая организация; см. гл. VIII.

⁸³ Точно таким же образом их следует отличать и от движения гази в Малой Азии, основанном на принципах футуввы и имевших религиозные связи с турецкими дервишами. Суфии вкладывали в термин *футувва* свой особый смысл, обозначая им не организацию, а этическое самопожертвование, как, например, в случае с Ахмадом ар-Рифа'и, которому приписывается высказывание: «*Футувва* означает трудиться для бога, а не ради воздаяния» (ал'-Васити. Тирйак, с. 45). О футувве в суфийском понимании см., например: *ал-Ансари* (1006—1089). Маназил, с. 47—48; *ал-Кушайри*. Рисала, с. 103.

⁸⁴ В источниках подчеркивается священное происхождение таких корпораций, а в их преданиях имам Джа'фар выступает как одна из самых значительных фигур. Иногда поэтому трудно понять основное назначение некоторых из организаций ахи и среднеазиатских орденов футуввы времен монголов. Путаница часто встречается у Эвлии Челеби в описаниях (1638) константинопольских гильдий. См.: Сийахат-наме (пер. Хаммера), 1, 2, с. 90—100.

⁸⁵ См. в Приложении А цепь передач, в которую был включен врач Рашидаддин 'Али в 1218 г.

⁸⁶ См.: *ал-Кушайри*. Рисала, с. 158—159. Ибн Халдун замечает: «Среди суфиев есть такие, кто отмечен деяниями божественной милости, они могут оказывать влияние на земные обстоятельства. Однако это не считается колдовством. Это обеспечено божественной поддержкой, так как позиции и методы [этих людей] есть результат пророчества и следствие его». — Мукаддима; (пер. Розенталя), III, с. 167.

⁸⁷ Ср. Хадис кудси: «Мои святые—в моих шатрах, никто не знает их». кроме меня!»

⁸⁸ *Ибн Джубайр*. Рихла (изд. 2-е), с. 114—115.

⁸⁹ *Ион Таймийа*. Маджму' фатави, I, с. 312.

⁹⁰ См.: *ас-Суйути*. Хусн ал-максид — род *фатвы* по поводу праздника, из которой вытекает, что тот является *бид'а хасана*, т. е. приемлемым нововведением.

⁹¹ Более раннее руководство, излагающее правила поведения ученика,— «Ахкам ал-муридин» Тахира б. ал-Хусайна ал-Джассаса (ум. 418/1027); «Адаб ас-сухба» ас-Сулами (ум. 1021) — трактат общего характера о поведении, где в основном говорится о том, как подражать Пророку. По содержанию этот трактат не суфийский, но включен в труд ас-Сулами с намерением примирить *тасаввуф* с ортодоксией.

⁹² *Наджмаддин Кубра*. Адаб.

⁹³ В оригинале, приписываемом Сахлу б. 'Абдаллаху ат-Тустари (ум. 896), имеется в виду бог. «Первая стадия —таваккул (упование на бога) заключается в том, чтобы верующий стал в руках бога подобен трупу в руках обмывателя трупов, который вертит им как хочет, а тот, со своей стороны, не проявляет ни активности, ни инициативы» — *ал-Кушайри*. Рисала. Каир, 1902, с. 76.

⁹⁴ *Сухраварди*. 'Авариф, гл. 29—55.

Гл. II. ОСНОВНЫЕ ЛИНИИ ТАРИКАТОВ

¹ О его подготовке под руководством ал-Кушайри см.: *ас-Субки*. Табакат, IV, с. 9.

² О жизни Ахмада ал-Газали известно немного, поскольку она не заинтересовала ни одного агиографа. Ибн Халликан (писал ок. 1256) дает лишь краткие сведения (Вафайат, I, с. 49; пер. де Слэна, с. 79). Ас-Субки (1327— 1370) собрал весь материал, который ему удалось найти, в своем «Табакат» (IV, с. 54—55), но его гораздо больше интересовал старший брат Ахмада.

³ Абу Хамид также обучался у него, как и у Иусуфа ан-Нассаджа. См.: *ас-Субки*. Табакат, IV, с. 109, и свидетельство его друга 'Абд ал-Гафира Исма'ила ал-Фариси (ум.

529/1134), которое приводится во введении ал-Муртады к его комментарию на «Ихйа» в «Итхаф», I, с. 19. Хотя Абу Хамид прошел курс суфийской науки под наставничеством ал-Фармази, он ни разу не испытал на этой стадии озарения. Оно пришло позднее благодаря Йусуфу ан-Нассаджу, муршиду его брата Ахмада. Абу Хамид рассказывал об этом Кутбаддину Мухаммаду б. ал-Ардабили: «Я скептически относился к реальности экстатических состояний суфиев и гностических стоянок, пока не пошел в обучение к шейху Йусуфу ан-Нассаджу в Тусе. Он взялся учить меня очищающим душу дисциплинам до тех пор, пока меня не посетило откровение (*варидат*) и я не увидел во сне бога». Далее следует описание его диалога с богом.— Итхаф, I, с. 9.

⁴ *ас-Субки*. Табакат, IV, с. 55.

⁸ *ал-Муртада*. Итхаф, I, с. 8.

^o Сведения о его жизни можно найти: *Ибн Халликан*. Вафайат, I, с. 535—536, *ас-Субки*. Табакат, IV, с. 256—257; Иакут — под словом «Сухравард»; *ас-Сам'ани*. Ансаб.

⁷ Хаммад ад-Даббас (ум. 525/1131) тоже обучал его суфизму, но все же его настоящим наставником был Ахмад ал-Газали.

⁸ *ас-Субки*. Табакат, IV, с. 256.

⁹ См.: *Джунайд Ширази*. Шадд, с. 243—247. Рузбихан Бакли странствовал в поисках посвящения; истинной его силсила, однако, стала казерунийа Абу Исхака Ибрахима ал-Казеруни (ум. 426/1034), в которую он вошел через Джунайда и Ибн Хафифа и в которую его посвятил Сираджаддин Махмуд б. Халифа (ум. 1166), глава ханаки в Ширазе. Сфера деятельности рузбиханийи, дочернего ордена, была ограничена Фарсом, но на более поздней стадии казерунийа широко распространилась. См. далее, гл. VIII.

¹⁰ См. кубравийскую таблицу духовных *нисб*.

¹¹ Ибн Халликайя (Вафайат, перевод, II, с. 382) говорит о том, что одним из учителей Шихабаддина был 'Абд ал-Кадир ал-Джили, но, по свидетельству ал-Васити (Тирйак, с. 61), Шихабаддин учил у ал-Джили *усул ад-дин*, а не *тасаввуф*.

¹² *Hammer*. Histoire, I, с. 41.

^{1a} *Бартольд*. Туркестан, с. 373—374.

¹⁴ *Ибн ал-Фувати*. Хавадис, с. 74.

¹⁵ *Ибн Халликан*. Вафайат, II, с. 95; перевод, IV, с. 383. Переписка стала характерной чертой деятельности многих из этих мистиков. В арабском мире было составлено несколько сборников. К числу самых ранних относится «Раса'ил» ал-Джунайда, переведенный и снабженный вступительной статьей о философии и трудах автора 'Али Хасаном 'Абдалкадиром (*Abdel-Kader*. The Life, Personality and Writings of al-Junaud. L, 1962). «ар-Расаил ас-сугра» западного мистика Ибн 'Аббада из Ронды (1332—1390) издал П. Нвийа (Бейрут, 1958), автор исследования об Ибн 'Аббаде, написанного на основе данного сборника и другого, более пространныго (Бейрут, 1956). Персидский «Мактубат» 'Айн ал-Кудата ал-Хамадани до сих пор существует только в рукописи. Письма Джалаладдина Руми изданы Ахмедом Ремзи Актюреком (Стамбул, 1937).

Гораздо больше таких сборников в Индии. «Фаваид ал-фуад» — письма Низамаддина Авлия были собраны Амиром Хасаном Сиджзи, а «Хайр ал-маджалис» Насираддина Махмуда (ум. 1356) — Хамидом Каландаром. Кроме того, имеются сборники писем (*мактубат*) Ахмада б. Иахйи Мунайри (ум. 1381 г.), Ахмада ал-Фаруки ас-Сирхинди (ум. 1624), его сына Мухаммад-Ма'сума и *чишти* Гису Дираза (ум. 825/1422).

¹⁶ *Ибн ал-Фувати*. Хавадис, с. 323.

¹⁷ Тирйак, с. 49, ср. с. 61.

¹⁸ *Джунайд Ширази*. Шадд ал-изар, с. 334—338; *Захираддин*, с. 338—339.

¹⁹ Сведения эти неполные, так как неизвестно, о какой именно хирке идет речь. Следует различать хирку Обучения (*та'лим*), хирку товарищества (*сухба*), включающую обучение, и хирку наставничества (*тарбия*).

²⁰ GAL, S. I, с. 809: ал-Касталани выступил против своего коллеги, эмигранта из Андалусии Ибн Саб'ина, последователя аристотелевой гностической философии, который нашел покровительство в Мекке. Впоследствии его изгнали из Мекки, но в Каире ему оказал гостеприимство Байбарс и в 667/1268 г. назначил его главой Дар ал-хадис ал-Камилийа; см.: *Massignon. Les saints*, с. 53, 409—410.

²¹ *Са'ади*. Бустан (изд. Графа), с. 150.

²² *Ибн Баттута* (пер. Гибба), II, с. 297.

²³ *Ibn Batouta. Voyages*, III, с. 116.

²⁴ *Джами*. Нафахат ал-унс, с. 651; GAL, S. II, с. 807, 812. Об индийской школе сухравардийа речь пойдет далее в этой главе, основные ее ветви перечислены в Приложении В.

²⁵ Наиболее раннее жизнеописание Ахмада ар-Рифа'и см.: *ал-Васити*. Тирйак (Каир, 1888). Последующие труды в жанре *манакиб* почти не содержат дополнительных достоверных данных. Сведения аш-Ша'рани в «Лаваких» (см. 121—125) ограничиваются в основном высказываниями Ахмада ар-Рифа'и.

²⁶ Ша'рани (Лаваких, I, с. 114—116) приводит биографию Мансура и других членов этой группы, почерпнутые из книг ордена.

²⁷ *Ал-машйаха ва-л-вилайа*.

²⁸ *Ибн Халликан*. Вафайат. Каир, 1299, I, с. 95—96. В действительности же ар-Рифа'и наследовал сын его сестры 'Али б. 'Усман. Ибн Халликан также сообщает, что дервиши-рифа'иты заучили стихи местного поэта Ибн ал-Му'аллима (ум. 592/1196) и пели их на своих собраниях для достижения экстаза.— *Ибн Халликан*. Там же, II, с. 400. Ахмад пытался склонить его к сочинению религиозных стихов; см.: *ал-Васити*. Тирйак, с. 24.

²⁹ Три первых рассматриваются далее, в § 2. 'Алванийа была йеменской тарикой, основанной Абу-л-Хасаном Сафиаддином Ахмадом б. 'Аттафом б. 'Алваном (ум. 665/1266), который, в свою очередь, получил тарику от Ахмада ал-Бадави и Ахмада ас-Сайяда —халифы Ибн Рифа'и; см.: *ал-Васити*. Тирйак, с. 18. Список соответствующих таифа дан в Приложении Е Большинство из них существовало в XIX в. в виде небольших семейных групп

³⁰ *Ибн Баттута* (пер. Гибба), с. 273—274.

³¹ Он был учеником каландара Мухаммада б. Иунуса Джамаладдина ас-Саваджи, бежавшего перед нашествием монголов и поселившегося в Дамаске (1221). Умер в 630/1232 г.

³² *Ibn Balouta. Voyages*, III, 79—80.

³³ Один рифа'ит-египтянин продемонстрировал Ибн Баттуте искусство заговаривания скорпионов и змей, которое было чистым мошенничеством Кроме того, он предложил научить его разбираться в формулах заговоров Ибн ар-Рифа'и, дающих полную и надежную гарантию против змеиных укусов. Лэйн (*Lane. Manners and customs*, ed. Everyman) пишет о членах ветви ордена са'дийа, которые ели змей. При этом змеи как бы исчезают у них во рту.

³⁴ Афлаки рассказывает (Манакиб, пер. Юара, I, с. 196—197) о назначении в Конье одного хайдарита, по имени Хадджи Мубарак, на пост шейха обители Дар аз-Закирин, среди членов которой помимо факиров и ахи были также и государственные сановники. На празднестве в честь этого события Джамаладдин Руми буквально превзошел себя в танце кружением.

³⁵ *Ибн Баттута* (пер. Гибба), с. 274—275.

³⁶ *Nizami. Religion*, с. 286—287.

³⁷ См.: *Sauvairre. Description*, с. 387—389, 404. Выдающийся ученик ал-Харип Наджмаддин Мухаммад б. Исра'ил (603/1206—677/1279) получил свою хирку от Шихабалдина ас-Сухранварди. Хасан ал-Джавалики, персидский каландар, основавший завийу в окрестностях Каира, позднее отправился в завийу 'Али ал-Харири в Дамаске, где и умер (622/1225); см.: *Макриси*. Хитат, IV, с. 30.

³⁸ *Sauvaire*. Description, с. 394.

³⁹ См. далее, гл. III.

⁴⁰ Основана 'Издадином Ахмадом ас-Саййадом, внуком Ахмада ар-Ря-'фа'и, (ум. 670/1273). О нем и его преемниках см.: *ас-Саййади* (1850—1909). Танвир.

⁴¹ См.: *Ибн Баттута* (пер. Гибба), II, с. 437, 445, 449. У Афлаки имеется рассказ (Манакиб, пер. Юара, II, с. 203) о том, как Таджаддин, правнук Ахмада ар-Рифа'и, посетил Конью в сопровождении группы дервишей, которые заинтриговали всех жителей необычными выступлениями. Таджаддин, по всей видимости, поселился в Малой Азии, так как Ибн Баттута говорит о том, что он отправился в Умм 'Абида, чтобы получить инвестиру (пер. Гибба, II, с. 273). Такиаддин ал-Васити (Тирйак, с. 72) пишет, что он сопровождал Таджаддина Абу Бакра ар-Рифа'и, шейха ривака Умм 'Абида, во время лаломничества в 720/1321 г.

⁴² *Ибн Баттута* (пер. Гибба), II, с. 473; Рихла. Каир, 1928, I, с. 211.

⁴³ *Ibn Batouta*. Voyages. P., 1879, IV, с. 141.

⁴⁴ «Бахджат ал-асрар» 'Али б. Иусуфа аш-Шаттанавфи (ум. 713/1314) — самая детальная биография 'Абдалкадира, совершенно затушевывающая его личность и представляющая его великим чудотворцем, написана через сто с небольшим лет после его смерти (1166). Жизнеописание, составленное аз-За-хаби (ум. 748/1348), — краткое и более позднее, зато основанное на данных Ибн ан-Наджжара, издано и переведено Марголиусом (*Margoliouth*. Contributions). Его следует считать более ценным источником, поскольку автор занимает критическую позицию и скептически относится к наиболее из экстравагантным из чудес, приписываемых 'Абдалкадиру. Об упомянутом нами «Бахджат ал-асрар» аз-Захаби пишет: «Шейх Нураддин аш-Шаттанавфи Мукри сочинил пространный труд в трех томах о жизни и деяниях 'Абдалкадира, где он в равной пропорции разбавил жвачку молоком и смешал истину с утверждениями беспочвенными и ложными, основываясь на авторитете людей ничтожных. Они, например, заявляют, что шейх делал 13 шагов в воздухе, когда встречал ученика, и что как-то раз, когда беседа шейха никого за живое не задела, он, воскликнул: „Вас это не трогает, и вы не испытываете никакого удовольствия. А ну, светильники, выразите свой восторг!“ — после чего светильники задвигались и блюда заплясали» (*Margoliouth*. Contributions, с. 310). Его современник Такиаддин 'Абдаррахман ал-Васити (ум. 1343), также нападает на труд аш-Шаттанавфи, называя его клубком лжи. Он ссылается на авторитетных людей, утверждавших, что аш-Шаттанавфи был *каззаб мутта-хим* — «разоблаченный лжец». Хотя ал-Васити лицо не беспристрастное, так как героем его был Ибн ар-Рифа'и, критика его кажется справедливой и достаточно трезвой. Он доказывает, что сочинение аш-Шаттанавфи послужило причиной искажений оценки личности самого 'Абдалкадира, к чьим несомненным достоинствам ничего не добавляет сообщение, что он был суфием, подверженным аскетическим состояниям (*ахвал*), и чудотворцем (Тирйак, с. 51). В число еще более поздних работ входит «Хуласат ал-мафахир» ал-йафи'и (ум. 768/1367) и заметка в другом его труде — «Мират ал-джанан» (III, л. 347—366). Ибн Халликан (ум. 1282) не счел 'Абдалкадира личностью столь значительной, чтобы включить его в свои «Некрологи» («Вафайат»), а сообщение Мухаммада б. Шакира (ум. 764/1363) в «Пропусках в некрологах» («Фават ал-вафайат», II, с. 2—3) не содержит интересных сведений.

⁴⁵ См. «Ал-фатх ар-раббани» — собрание 62 проповедей, составленное в 545/1150—546/1151 гг. Важнейшие из его трудов — собрание 78 бесед под названием «Футух ал-гаиб» и трактат по юридической этике и теологии, озаглавленный «Ал-гунйа ли талиби тарик ал-хакк».

⁴⁶ Он был перс по происхождению и в Батаихе, который он посетил во время странствий, был известен под именем ал-'Аджами. Ал-Васити (Тирйак, с. 50) сообщает, что ни один из составителей генеалогий не поддержал его притязаний на родословную, восходящую к Хасану.

⁴⁷ *Ибн ал-Асир*, XI, с. 80; *Мухаммад б. Шакир*. Фават ал-вафайат, II, с. 3; *ал-Васити*. Тирйак, с. 54; *ал-Иафи'и*. Мир'ат ал-джанан, III, с. 242.

⁴⁸ Примечательно, что биографы не указывают на его связи (оставляя в стороне учение) с великими суфиями того времени. Исключение составляет рассказ о его обращении к Иусуфу ал-Хамадани (посетил Багдад в 506/1112 г.—*Ибн ал-Асир*, X, с. 496—497), и именно этот рассказ свидетельствует о его недостаточном знании суфийских наук. В истории этой рассказывается, как ' Абдалкадир, обеспокоенный внутренним голосом, который велел ему отправиться проповедовать, обратился к Иусуфу ал-Хамадани, «полносу (*кутб*) века». Иусуф сказал ему: «Поскольку ты владеешь светом *фикха* и Корана, ты можешь проповедовать людям. Оставь сомнения. Поднимись на кафедру!»

⁴⁹ *ал-Васити*. Тирйак, с. 53—54.

⁵⁰ У Ибн Халликана мы находим (Вафайат, II, с. 440) упоминание о *фу-кара*, прослеживающих свое происхождение (*ал-мунтасибун илайхи*) от Ахмада ар-Рифа'и, но нигде нет речи об 'Абдалкадире.

⁵¹ См.: *И см'ул б. Мухаммад Са'ид*. Ал-фуйудат ар-раббанийа, с. 4—12.

⁵² *аш-Шаттанавфи*. Бахджат ал-асрар, с. 101, 109—110.

⁵³ EP, II, с. 609.

⁵⁴ Согласно преданию, музыка и ритмический танец появились только во времена Шамсаддина, правнука 'Абдалкадира.

⁵⁵ Об этой семье есть упоминания в багдадских хрониках, в частности о назначении ал-Мустансиром одного из ее членов шейхом только что построенного рибата в 626/1229 г. (*Ибн ал-Фувати*. Ал-хавадис ал-джами'а, с. 2, 86—87), однако мало где говорится о его влиянии. Монгольское завоевание положило конец славе, окружавшей гробницу, и ревностный посетитель гробниц Ибн Баттута, попавший в Багдад в 727/1326 г., даже не упоминает о ней.

⁵⁶ См. примеч. 75 к гл. I.

⁵⁷ *ал-' Аллами*. А'ин-и акбари, III, с. 398.

⁵⁸ *Ибн Дайф Аллах*. Табакат, изд. Мандила, с. 42—43; изд. Сидайка с. 44—45.

⁵⁹ *Hammer*. Histoire, XVIII, с. 77. Среди сотни обитателей, о которых упоминает Эвлия Челеби, было лишь несколько кадиритских. Ссылки см.: *Eviiya Chelebi*. Narrative (пер. Хаммера), 1, II, с. 59, 81; 2, с. 8, 213.

⁶⁰ Некоторые из стихотворений Ибн ал-Фарида были сочинены специально для пения на суфийских экстатических радениях. См.: *Nallino*. Raccolta с. 205—206.

⁶¹ Аш-Ша'рани приводит описание его жизни и *dicta* в изложении его брата Хасана.—Табакат ал-кубра, I, с. 158—163.

⁶² Он получил *нисбу* ал-Бадави благодаря тому, что явился в Египет в арабском платье. Позднее его прозвали *ал-Мулассам* — «лохматый». Маловероятно, что он был бербером из племени санхаджа. Аш-Ша'рани (Табакат ал-кубра, I, с. 160, стк. 16) утверждает, что он с детства носил два *писана* (восточных арабов).

⁶³ Список этих филиалов дан в Приложении E.

⁶⁴ *аш-Ша'рани*. Табакат ал-Кубра (изд. 1355 г. х.), I, с. 143—158.

⁶⁵ Был связан с Наджмаддином Махмудом ал-Исфахани, см. *ал-Васити*. Тирйак, с. 61.

⁶⁶ ал-Макдиси («Ахсан») сообщает, что в его время (ок. 970) в Магрибе не было ни одной ханаки каррабийа и тем более суфиев.

⁶⁷ Биографии магрибинских мистиков этого периода даны в сборниках: *Ибн аз-Заййат*. Ташаввуф (составлен ок. 617/1220) и *ал-Бадиси*. Максад (составлен ок. 711/1311). Имеется французский перевод Ж. С. Колэн. Колэн отмечает (с. 11 и примеч.), что только один из святых, упоминаемых в «Максад», имеет титул *шариф* и никто из 260 святых, перечисленных в «Ташаввуф», не имеет этого титула, без которого в более позднее время нельзя было достичь святости в Магрибе.

⁶⁸ См.: *Ибн Баттута*. Рихла (Каир, 1928), I, с. 59.

⁶⁹ аш-Ша'рани (Лавакх, II, с. 19, стк. 27) говорит о том, что сам Абу Мадйан послал в Египет многих своих приверженцев. Среди них был и его сын Мадйан, от которого происходит его *кунья*. Упомянуто место, где находится его гробница.—Лавакх, I, с. 133.

⁷⁰ Об Абу-л-Хадждаже ал-Лукури см.: *ал-Бадиси*. Максад, с. 153—157, где упомянуты его преемник, нубиец христианского происхождения Шаммас ан-Нуби и другие «сотоварищи». Ша'рани посвящает ему заметку (Лавакх, I, с. 136—137), а Ибн Баттута посетил его могилу (I, с. 107). Другим бербером-иммигрантом был 'Абдаррахим ат-Тарги (ум. в Кене, 592/1196)—учитель Абу-л-Хасана 'Али б. ас-Саббага ал-Куси (ум. в Кене, 613/1216).

⁷¹ Комментарии к этим стихам появились также в мадйанитской среде» в частности, например, «Ан-нафакат ал-кудсийа фи шарх ал-абйат аш-шушта-рийа» сирийца 'Алавана 'Али б. 'Атийи (ум. 1530). См.: *Ибн ал-'Имад*. Шазарат, VIII, с. 218.

⁷² См.: *Ахмад б. Мухаммад б. Аббад*. Ал-мафарик, с. 10; о понятии *кутб*-см. далее, гл. V.

⁷³ *Валайя* в этом смысле означает «религиозное задание или юрисдикция».

⁷⁴ См.: *Ибн Баттута*. Рихла (Каир, 1939), I, с. 42.

⁷⁵ *Нвийя*. Расаил, с. 124.

⁷⁶ По крайней мере одна египетская ветвь, ханафийа, ведет начало прямо от ал-Мурси. См. магрибинскую таблицу духовных генеалогий. О ее основателе Мухаммаде ал-Ханафи (ум. 847/1443) см.: *Ш а' рани*. Табакат ал-кубра, II, с. 81—92 (генеалогия на с. 82); *Али Мубарак*. Хитат, IV, с. 99—102.

⁷⁷ «Латаиф ал-минан» Таджадина Ахмада б. 'Атааллаха ал-Искандари, написанная в 1284 г., напечатана на полях «Латаиф» аш-Ша'рани (Каир, 1357/1938-39).

⁷⁸ Двое из них написали краткие биографии своего учителя, в которые также вошло избранное из его переписки: *Мухаммад б. ас-Саббаг*. Китаб дур-рат ал-асрар ва тухфат ал-абрар (изд. в Тунисе, составлена ок. 720/1320) 'Абд ан-Нур б. Мухаммад ал-'Имрани. Фи манакиб Аби-л-Хасан аш-Шазил» (написана ок. 745/1344 г.).

⁷⁹ О Мухаммаде Вафа (известном также под именем Мухаммад Бахр ас-Сафа) и его сыне 'Али, прославившемся своим *ахзабом*, см.: *Ша'рани*. Табакат ал-кубра, II, с. 19—60. Он принял тарику от Дауда б. Бахили, а тот от Ибн 'Атааллаха.

⁸⁰ Муджираддин (ум. 927/1521) упоминает завийу, существовавшую в его время в 'Иерусалиме, см. Ал-унс, II, с. 389; пер. Севера, с. 147. Его следует отличать от Абу-л-Вафа Какима (417/1026—501/1107). Этот Абу-л-Вафа был связан с хиркой, основанной Абу Мухаммадом 'Абдаллахом Талха аш-Шун-буки (X в.), откуда двойное название шунбукийа-вафайя, силсила, с которой. был связан Ибн Рифа'й. Этот 'Абдаллах обратил бывшего разбойника—грабителя с большой дороги Абу-л-Вафа, ставшего таким знаменитым в Батаихе, что его прозвали Тадж ал-'арифин — «Венец гностиков». О нем см. главным образом у ал-Васити (Тирйак, с. 41—44). Более поздние сведения можно найти в таких сборниках, как «Лавакх» Ша'рани (I, с. 116). Говорят, 'Абдалкадир ал-Джилани «часто посещал его *маджлис* и извлекал пользу из его бараки», но он не был им посвящен в орден (Тирйак, с. 42) и не числился среди лучших учеников Абу-л-Вафа. «Кто-то спросил шейха Бака б. Бату: „О господин мой, был ли среди учеников Абу-л-Вафа хоть один, более склонный к экстатическим озарениям, чем 'Абдалкадир ал-Джили?" Тот ответил: „Клянусь славой господней, под знаменем Абу-л-Вафа собралось 17 великих людей (*султанов*), из которых каждый был совершеннее в своем экстазе, чем 'Абдалкадир"» (Тирйак, с. 44).

⁸¹ Это не противоречит существованию повсеместно отправляемым массовым (и нередко пышным) радениям зикра, но, кажется, они все же носили локальный характер по сравнению с их широким размахом в более позднее время.

⁸² *ал-Васити*. Тирйак, с. 49.

⁸³ Упоминание об этих группах можно найти в «Максад» ал-Бадиси (пер. Колэна), с. 207—208; см. также: *Нвийа*. Расаил, с. XXX—XXI и статью в EI², III, с. 338—339 (*Faure A. Hazmiriyun*).

⁶⁴ См.: *ал-Бадиси*. Максад, с. 92—93, 196.

⁸⁵ См.: *ал-Васити*. Тирйак, с. 47. Среди других хорасанских шейхов раннего времени, явно тяготевших к маламатийа, были Иусуф б. ал-Хусайн ар-Рази (ум. 301/913), Абу Хафс ал-Хаддад (ум. 265/879) и Абу 'Усман ал-Хаири (ум. 298/911).

⁸⁶ Об ал-Харакани см. статью Е. Бертельса (*Islamica*, III, с. 5 и ел.); *Фаридаддин 'Аттар*. Тазкират (изд. Никольсона), II, с. 201—255. Де Буркей («Хваджа 'Абдуллах Ансари», с. 65—66) указывал на ряд общих черт у Харакани и Вистами; не говоря уже о том, что они вышли из одних мест, оба были невеждами, которые самостоятельно, не под присмотром муршида, а напрямую ведомые Провидением, искали «пути» к богу.

⁸⁷ *Афлаки*. Манакиб (пер. Юара), I, с. 200. См. также очень тонкую характеристику Абу Хамида у Саб'ина — арабский текст приводится у Массиньона (*Massignon. Recueil*, с. 129—131).

Самый выдающийся среди учеников Ахмада, 'Абдаллах б. Мухаммад, известный обычно под именем 'Айн ал-Кудат ал-Хамадани, считал, что «Ихйа» первоначально была трактатом по практической этике. Хотя его чтение «Ихйа» уже означает переход от формального курса обучения к суфизму, 'Айн ал-Кудат обязан своим освобождением от духовного сна и последующим суфийским обучением именно Ахмаду ал-Газали. Он вызывающе игнорировал суфийское предписание: «*Ифша сирр ар-рубубиййа куфр*» («Неблагочестиво раскрывать [простонародью] тайну божественной силы»), а после смерти Ахмада учил открыто его доктрине. В результате он разделил в 525/1131 г. (на тридцать третьем году жизни) судьбу ал-Халладжа и стал предшественником ас-Сухраварди «ал-Мактул» из Алеппо в череде суфийских мучеников. Именно для него Ахмад написал трактат «Интуиция любящих» («Саваних ал-'ушшак»), который 'Айн ал-Кудат переработал на персидском языке под названием «Лавайх» (изд. Риттера). Удивительное защитительное слово 'Айн ал-Кудата на арабском языке под названием «Шаква-л-гариб», адресованное из тюрьмы друзьям, было издано и переведено Мухаммадом 'Абд ал-Джалилом.

⁸⁸ В число других ранних авторов, писавших по-персидски, входил ал-Худжвири, автор «Кашф ал-махджуб» (составлено ок. 1050), на которое мы неоднократно ссылались; каландар, известный как Баба Тахир (ум. 1010); Абу-л-Мадж Санай (ум. ок. 1141) и Абу Исма'ил 'Абдаллах ал-Ансари ал-Харави (ум. 1089 в Герате). Ханбализм Ансари был сильно смягчен, а философия изменилась под влиянием взглядов Абу-л-Хасана ал-Харакани. Он стал во главе суфийского кружка в Герате, Среди обучавшихся там был и Иусуф ал-Хамадани. Строго говоря, он не должен был попасть в таблицу духовных генеалогий, так как, кажется, не был муршидом, распространяющим учение, и его имя не встречается в силсила. Ему принадлежит знаменитое суфийское руководство «Маназил ас-саирин», написанное по-арабски (изд. и пер. Де Боркей), равно как и «Мунаджат» — тайные моления, оказавшие, как принято считать, влияние на «Бустан» Са'ди, написанные по-персидски стихами и рифмованной прозой (*садж*).

⁸⁹ *Ибн Халликан*. Вафайат, III, с. 426 цитирует Ибн ан-Наджжара (ум. 643/1245), который, в свою очередь, цитирует Абу Са'да ас-Сам'ани (ум. 562/1166), историка Мерва.

⁸⁰ *Ал-Васити*. Тирйак, с. 47 доказывает, что ветвь от хирки Саййида Бек-таша ал-Хурасани *шазил билад ар-Рум*», идущая от Ахмада ал-йасави, получила распространение в Ираке ок. 1320 г.

⁹¹ *Баба* — тюркский термин, обозначающий миссионера или народного проповедника, *ата* — не менее общепринятое название и прозвище святого человека.

⁹² Его первым *халифа* был 'Абдалхалик, вторым — 'Абдаллах Барки, а Третьим — Абу Мухаммад Хасан ал-Андаки (ум. 1157). Совершенно невероятно, чтобы к Ахмаду перешло руководство бухарским кружком, как это утверждается в учении йасавийи.

⁹³ *ал-Ва'из*. Рашахат, с. 8—9.

⁹⁴ О Наджмаддине Кубра см. его «Фаваих» (изд. Мефгра), содержащее ценное исследование его жизни и взглядов.

⁹⁵ Нисба, очевидно, происходит от названия Багдадак Хорезму.

⁹⁶ *Ибн Баттута*. Рихла (парижск. изд.), III, с. 5—6.

⁹⁷ *Ибн Халдун*. 'Ибар, V, с. 534.

⁹⁸ Ибн Баттута присутствовал в обители во время *сама'*, когда исполнялись песни на тюркском и персидском языках.

⁹⁹ Большая часть производных орденов восходит к Мадждаддину ал-Баг-дади, наиболее влиятельному и независимому из учеников Наджмаддина. См. схему тарихи кубравийа.

¹⁰⁰ По свидетельству ал-'Аллами (Аин-и Акбари, изд. 1948 г., III, с. 407—408).

¹⁰¹ *Хайдар*. Тарих-и Рашиди (пер. Денисона Росса), с. 432—433.

¹⁰² Не следует путать с игитбашийа — халватитским орденом в Анатолии.

¹⁰³ О работах ас-Симнани на арабском яз. см.: GAL, II, с. 263; GAS, S. II, с. 281. Об ас-Симнани см.: EI², I, с. 346—347; о его взглядах со ссылками на неопубликованные рукописи см.: Rizvi. Muslim revivalist movements, с. 36—42. Еще существует ценное исследование М. Моле (*Mole*. Les Kubrawiyya).

¹⁰⁴ Тюркские обычаи, вошедшие в ритуал и практику, привнесли в тариху этнический колорит — тип одежды, «пиликающий» зикр, участие женщин в церемонии, особые способы жертвоприношений скота. Все это сохранилось в родственных ответвлениях орденов, например в бекташийа. Тюркский язык допускался во время культа, но не для ритуальных молитв. Ибн Баттута (Рихла, III, с. 36) сообщает, что 'Алааддин Гармаширин, султан Трансоксианы (1326—1334), которого он посетил в его зимнем военном лагере после предрассветной молитвы, читал свой зикр по-тюркски.

¹⁰⁵ См. далее, раздел 2.

¹⁰⁶ *Хайдар*. Тарих-и Рашиди, с. 369, 371.

¹⁰⁷ Книга о Джалаладдине и его непосредственных преемниках под названием «Манакиб ал-'арифин», начатая Шамсаддином Ахмадом ал-Афлаки в 1318 г., через 45 лет после смерти Джалаладдина и законченная в 1353 г., скорее агиография, а не биография. Часть «Манакиб» была переведена Редхаузом (в предисловии к его переводу первой книги «Маснави» Джалаладдина). Кроме того, имеется полный перевод Юара. Лучшее издание—это издание Т. Иазиджи.

¹⁰⁸ См. EI², II, с. 393—396 (статья Х. Риттера).

¹⁰⁹ *Ибн Баттута* (пер. Гибба), II, с. 431.

¹¹⁰ См. Афлаки, цитируемого в первой книге «Маснави» (пер. Редхауза), с. 113.

¹¹¹ За пределами Турции мавлавийские текке были только в Дамаске, Алеппо, Никозии, Каире и еще нескольких городах с турецким населением. См.: *Муради*. Силк ад-дурар, I, с. 329; II, с. 116. Об Иерусалиме см.: *Муд-жираддин*. Ал-унс (пер. Севера), с. 181.

¹¹² *Nicholson*. Selected Odes; см. также его издание «Маснави», IV, с. 734.

¹¹³ Основные сведения об Иусуфе ал-Хамадани содержатся в «Рашахат». Краткие заметки можно найти у Ибн Халликана (Вафайат, VII, с. 76—79), Ша'рани (Табакат ал-кубра, I, с. 116—117) и Джами (Нафахат ал-унс, с. 375—377).

¹¹⁴ В «Тирйак» ал-Васити (с. 47) указывается, что это самостоятельное направление, основатель которого ал-Гидждувани. Ссылка на ан-Накшбанда могла быть сделана позже.

¹¹⁵ Правила, которые Бахааддин довел до одиннадцати, приведены далее, в гл. VII.

¹¹⁶ Большинство происходит из окрестностей Бухары, судя по их нисбам: Равгар, Фагна и Рамитан, равно как и Гидждуван—селения вокруг Бухары. Помимо накшбандийских книг описание этой силсила имеется у ал-Васити.

¹¹⁷ Ибн Баттута описывает возвышение Халила (Аллах Газан): *Ibn Batouta. Voyages*, III, с. 48—51. Он нечего не знает об участии дервишей в его воспитании и считает его сыном чагатайского князя Иасавура.

¹¹⁸ Об этом ордене и его основателе см. EI², II, 49—51 (статьи «Cishti» и «Cishtiyya» (К. А. Nizami).

¹¹⁹ До Ибрахима б. Адхама в его силсила не встречается ни одного знакомого имени (см.: *ас-Сануси*. Сансабил, с. 151—152). Силсила эта была составлена позже, так как вряд ли странствующему дервишу без рода и племени, каким был Му' инаддин, могла прийти мысль о том, что его силсила что-то значит, хотя такая мысль, несомненно, могла прийти, например, арабу Ибн ар-Рифа'и, знавшему цену генеалогии.

¹²⁰ «Хашт Бишишт» («Восемь раев») Кутбаддина Каки, собрание изречений его восьми предшественников по ордену чишти, имело исключительно важное значение, так как оно внесло четкий смысл в воззрения на доктрину этого ордена.

¹²¹ О разных ответвлениях см. Приложение В, См.: *Ибн Баттута*. Рихла, III.

Гл. III. ФОРМИРОВАНИЕ ТАИФА

¹ Под названием «таифа» эти объединения упоминаются в свидетельствах раннего периода. Как мы уже указывали, Ибн Халликан говорит о таифа ки-занийа (Вафайат, II, с. 391). Но мы будем употреблять здесь «таифа» как термин для обозначения уже сложившейся суфийской организации.

² *Wittek. The Rise* (Reprint. 1958), с. 39. См. рассказ у Афлаки. Манакиб (пер. Юара), II, с. 391—392; изд. Иазиджи, II, с. 947—948.

³ Там же, с. 42.

⁴ Об Абу-л-Вафа (ум. 501/1107) см. ранее, гл. II.

⁵ См.: *ал-Муради*. Силк ад-дурар, III, с. 30—38.

⁶ *ал-'Аллами*, Анн-и акбари (пер. Джаррета), III, с. 357; репринт и изд. Жадунат Саркара, III, с. 397.

Имеются сведения о таифа, носящих имена знаменитых суфиев раннего периода. Эти названия могли даваться в честь учителя, имевшего такую же нисбу, или чаще всего по желанию наставника (получившего указания во сне), которому хотелось связать свое имя с каким-нибудь старым учением. Завийа дервишей линии Бивтами были обнаружены в Иерусалиме и Хеброне в VIII/XIV в. Они вели начало от 'Али ас-Сафи ал-Бистами (ум. 761/1359). См.: *Муджираддин*. Ал-унс (пер. Совера), с. 118, 166, 223. Этот орден считал Тайфури Вистами своим первым шейхом, о посвящении которого было объявлено в видении. Описание двух дочерних завийа в Алеппо, основанных Мухаммадом б. Ахмадом ал-Ат'ани (ум. 807/1405), см.: *ат-Таббак*. И'лам. V, с. 144—147.

⁷ См. выше, гл. I.

⁸ Са'дийа — семейная таифа, считающая своим основателем Са'даддина ал-Джибави б. Иунуса аш-Шайбани (ум. ок. Джибы, в нескольких милях от Дамаска, в 736/1335 г.), который получил тарику от ветвей йунусийа и рифа'ийа. Упоминание об этой таифе под названием хирка Са'дийа мы находим около 1320 г. у ал-Васити (Тирйак, с. 49). Она приобретает известность при Мухаммаде б. Са'даддине (ум. 1020/1611), который после своего чудесного обращения в Мекке вернулся в Дамаск, с тем чтобы использовать свою барака, и так преуспел в этом, что сказочно разбогател. В 986/1578 г. он стал шейхом (*ал-Мухибби*. Хуласат, IV, с. 160—161). Ему наследовал его сын Са'даддин (ум. 1036—1616). Во время его «владения *садждадой*» на всю Сирию разразился громкий скандал в связи с арестом в публичном доме в Алеппо его халифы Абу-л-Вафа б. Мухаммада (*Chafelier. Confreries*, с. 213—215; *ал-Мухибби*. Хуласат, V, с. 152—154, 298—299). Несмотря на то, что этот орден не получил широкого распространения, он играл активную роль в Турции и был основан в Египте Иунусом б. Са'адином (не путать с египтянином Иунусом аш-Шайбани), где он снискал дурную славу из-за празднования в Каире дважды

в год *дауса* (боса). Во время этой церемонии шейх проезжал на коне по простертым телам дервишей. Существует много описаний этого обычая (см.: *Lane. Manners and customs*, гл. X). В 1881 г. в правление хедива Тауфика дауса была запрещена.

⁹ О старшинах этого ордена см. EI², I, с. 780—782 (статья «Aydarus», O. Lofgren).

¹⁰ *Evliya Chelebi. Narrative* (пер. Хаммера), I, II, с. 29.

¹¹ Каримаддин Мухаммад ал-Хваризми, известный как ахи Мехмед б. Нур ал-Халвети.

¹² См. силсила ал-Бакри ас-Сиддики: *ал-Джабарти*. 'Аджа'иб (Каир, 1958), II, с. 271.

¹³ Агиография Сафиаддина, известная под названием «Сафват ас-сафа», составлена Ибн Баззасом (ум. 773/1371), см.: *Brovane. Lit. Hist.*, IV, с. 32. Учение байрамии также связывают с именем Ибрахима Захида Гилани через Сафиаддина.

¹⁴ *D'Ohsson. Tableau*, IV, II, с. 624.

¹⁵ Там же, с. 624.

¹⁶ Там же, IV, II, с. 626.

¹⁷ Согласно некоторым источникам, преемником Ибрахима в Баку был Иахья-йи Ширвани, однако Эвлия Челеби пишет (I, 2, с. 29), что 'Умар Рушани и Гюлшени были преемниками Иахьи.

¹⁸ *Ш а'рани*. Табакат ал-кубра, II, с. 133.

¹⁹ Описание его завийи-гробницы см.: 'Али Мубарак. Хитат, IV, с. 54.

²⁰ Краткое упоминание см.: *Ша'рани*. Табакат, II, с. 133, а также 'Абдалгани ан-Набулси. Рихла, с. 139; 'Али Мубарак. Хитат, IV, с. 112—113.

²¹ *Ша'рани*. Табакат ал-кубра, II, с. 166; *ал-Ханбали*. Шазарат, VIII, с. 302; *Baedeker K. Egypt and the Sudan*, 8-th ed., 1929, с. 126.

²² Годы его жизни — 1099/1688 — 1162/1749; см.: *Муради*. Силк ад-дурар, IV, 190 — 200. Не следует путать его с другим Мустафой ал-Бакри (ум. 1709), также представителем халватийа, основавшим Байт Сиддики, или Байт Бакри, глава которого имел титул *шайх машаих ас-суфийа* вплоть до 1926 г., когда на этот пост был выбран уже не член этой семьи.

²³ *Муради*. Силк ад-дурар, IV, с. 50; *ал-Джабарти*. 'Аджа'иб (Каир, 1958), II, с. 257—281.

²⁴ Не следует путать с шаркава, марокканской ветвью джазулийа в Буд-жаде, восходящей к Мухаммаду аш-Шарки (ум. 1601).

²⁵ *Rinn. Marabouts*, с. 452—480.

²⁶ *ал-Джабарти*. 'Аджа'иб, II, с. 157—158. Перечень трудов см.: GAL, II, с. 353; GAL, S. II, с. 479.

²⁷ 'Али Мубарак. Хитат, VI, с. 27.

²⁸ *Шамсаддин б.* 'Абдалмута'ал Канз ас-са'адати ва-р-рашад. Хартум, 1939, с. 12—13.

²⁹ 833/1430 г.—самая вероятная дата его смерти. Согласно д'Оссону (*D'Ohsson. Tableau*, IV, II, с. 624), он умер в 876/1471 г., что сомнительно, так как известны даты смерти его духовных преемников. Один из его учителей—Хамид Вали (ум. 815/1412). Гробница Хаджжи Байрама находится за развалинами храма Ромула и Августа в Анкаре.

³⁰ Его биографию см.: *ал-Мухибби*, Хуласат, I, с. 16—17.

³¹ См. Приложение Е.

³² Действия улемов были неэффективны, за исключением тех случаев, когда они могли надеяться на поддержку политических властей. Обеспечить себе такое покровительство им удавалось очень редко, так как правители в поисках духовной опоры обращались обычно к святым и их представителям. См., например, упоминание о шейхах бадавийа: *Ibn Iyas. Ottoman Conquest*, с. 7, 4.1, 84.

³³ Наиболее ценные сведения о происхождении баййумийа см.: *Le ChafeUer. Les Confreries*, с. 182.

³⁴ 'Али ал-Халаби был автором одного из немногих бадавийских сочинений—«Ал-насихат ал-'алавийа фи байан хусн тарикат ас-сада ал-ахмадийа».

³⁵ См.: *ал-Джабарти*. 'Аджаиб, I, с. 339, а также рассказ у 'Али Мубара-ка (Хитат, X, с. 26).

³⁸ 'Али ал-Баййуми заменил простое рукопожатие, принятое в бадавийа, прикосновением сплетенными пальцами (*талкин мушаббака*) и ввел обычай вешать *масбих* на шею мурида. Кроме того, он внес изменение в движения *хадры*. В то время как члены бадавийа ограничивались поясным поклоном с вытянутыми руками, члены баййумийа скрещивают руки на груди при каждом наклоне головы, а затем, выпрямляясь, вскидывают их вверх и делают хлопок над головой; см.: *Le Chatelier. Les Confreries*, с. 184; *Lane. Manners-arid Customs* (ed. Everyman), с. 461—462.

³⁷ Предание о его посвящении в орден неким Лукманом, учеником Ахма-да Иасаби, и эмиграции см. у Эвлийа Челеби (1611—1679) (*Eviiya Chelebi.. Narrative*, II, с. 19—21). Он появился в Анатолии после того, как там утвердился Джалаладдин Руми (ум. 1273), и был признан одной из местных групп, в качестве халифа некоего Баба Расулаллаха. По всей вероятности, это был. Баба-Исхак, поднявший своих дервишей против сельджукского султана Гийасаддина Кай-Хусрау II в 1240 г. (см.: *Birge. The Bektashi*, с. 32, 43—44). Он мог и не быть непосредственным заместителем (*халифа*). Афлаки говорит, что Бекташи был «мистиком с открытым сердцем, но он заставлял себя следовать закону, принесенному Пророком» (см.: *Huart. Les saints*, I, с. 296).

³⁸ *ал-Васити* (ум. 1343). Тирйак, с. 47.

³⁹ *Assad-Efendi. Precis historique*, с. 298—329.

⁴⁰ О Несими, полное имя которого Несимаддин Тебризи, см.: *Gibb. History*, I, с. 348.

⁴¹ Очень важное, хотя и враждебное свидетельство имеется в «Кашиф» ал-асрар», труде Исхака Эфенди, опубликованном в 1291/1874-75 г. Рассказывается, как после казни Фадлаллаха «его халифа (заместители или помощники) договорились о том, что им следует рассеяться по мусульманским странам, и начали совращать и сбивать с толку приверженцев ислама. Один из этих халифа, носящий титул ал-'Али ал-'А'ла („наивысший", „высочайший"), пришел в конгрегацию Хаджжи Бекташа в Малой Азии, жил там в уединении и тайно распространял *джавидан* среди ее обитателей, утверждая, что он объясняет доктрину Хаджжи Бекташа, святого (валы). Обитатели, невежественные и глупые, восприняли *джавидан*... называли его „тайной" и окружали все связанное с ним молчанием до такой степени, что любой верующий, вступивший в их орден и потом раскрывший „тайну", должен был заплатить за это деяние жизнью» (цит. по переводу: *Browne. Lit. Hist.*, III, с. 371—372, ср. с. 449—452). Поэма «Джавидан-наме», о которой идет речь, была написана Фадлаллахом после явившегося ему откровения в 788/1386 г.

⁴² Турки называли «кизилбашами» *фукара*, носивших красные тюрбаны. Первоначально они в большинстве своем были турецкого происхождения. Позднее, после того как шейх Хайдар из ордена сафавийа во сне получил божественное повеление носить алую шапку, 12 раз обернутую чалмой, термином «кизилбаш» стали называть исключительно его приверженцев.

⁴³ Текке Хаджжи Бекташа одно время существовало на доходы, поступающие от 362 селений, жители которых состояли членами ордена. См.: *Hasluck: Christianity and Islam*, II, с. 503.

⁴⁴ См.: *Birge. The Bektashi*, с. 56—58.

⁴⁵ *Hammer. Histoire*, I, с. 489.

⁴⁶ Определяющим событием, после которого этим объединениям на территориях, подчиненных Османской империи, пришлось признать свою формальную зависимость от суннитов, была победа султана Селима над иранским шахом Исма'илом при Чалдыране в 1514 г.

⁴⁷ *ал-Ванишариси*. Ал-ми'йар, XI, с. 31.

⁴⁸ См.: «Муматти' ал-асма фи зикр ал-Джазули ва-т-Табба'», с. 278. На самом деле таифа ал-Джазули ведет свое начало от его преемника, «наследника его бараки» Абу Фариса 'Абдал'азиза ат-Табба', известного в „джама'ат ат-табба'ийа в Фесе под именем ал-Харрар (ум. 914/1508).

⁴⁹ Два известных джазулитских ответвления в районе Джибала — ' Аллад ал-хаджда ал-Баккала в Хараике и Мухаммада б. 'Али Бер-Райсула в Тазе-руте. Они добились влияния и престижа также и борьбой против португальцев. К концу XVII в. династия Филалидов поощряла развитие завийи Ваззана. Своей коварной политикой *махзен*. добился положения, при котором ни одна завийа на северо-западе Марокко не могла вызвать сколько-нибудь заметного движения. См.: *Michaux-Bellaire. Les Derqaoua*, с. 98—100.

⁵⁰ Династия Са'ди в Марокко пришла к власти (930/1523), опираясь на сторонников ал-Джазули, причем Ахмад ал-А'радж велел тут же похоронить своего отца около могилы ал-Джазули. Позднее, в 1529 г., он приказал перенести оба тела в Мараккеш для того, чтобы освятить связь новой династии с этим городом. См.: «Муматти' ал-асма», с. 288.

⁵¹ В Приложении Е дан список главных орденов.

⁵² Об 'исавийи см.: *Brunnel. Essai sur la confrerie religieuse des 'Aissaoua au Maroc*. P., 1926.

⁵³ См.: *Ш а' рани*. Табакат ал-кубра, II, с. 164—165.

³⁴ О Са'иде б. Иусуфе см. особенно: *Rinn. Marabouts*, с. 385—398.

⁸⁵ См. магрибинскую генеалогическую таблицу.

³⁶ См. список сирийских и египетских орденов шазили в Приложении Е.

⁵⁷ По свидетельству Ибн 'Аскара («Давхат ан-нашир», с. 93).

³⁸ См. его многочисленные сочинения в GAL, III, с. 253; GAL, S. II, с. 360—362.

⁵⁹ Учение кадири в Фее принесли беженцы из Испании после реконкисты, ок. 1466 г.

⁶⁰ Впервые о бараке царствующей особы мы узнаем в конце XI в. в связи с эмиром 'Абдалхакком: «Его барака была знаменитой и его просьбы к богу всегда удовлетворялись. Его тюбетейка и шаровары стали предметом поклонения племени Занаты, приносящим их к женщинам во время родов, после чего схватки облегчались. См. *Ибн Аби Зар'*. Равд ал-киртас, с. 406; *Ибн ал-Ахмар*. Равдат ан-нисрин, с. 56 (перевод).

⁶¹ Об аш-Ша'рани см. в гл. VIII.

⁶² См. описание его жизни у Ибн ал-'Имада (Шазарат, VIII, с. 81—84).

⁶³ Слово *кабд* у суфиев (особенно у шазили) служит термином, который означает особое душевное состояние, связанное с оппозицией *баст* — *кабд* — «расширение—сжатие». См.: *Ахмад б. Мухаммад б. 'Иййад*. Ал-мафахир, с. 58—60. Здесь термин этот, очевидно, употреблен в более общем смысле как обозначение состояния душевного оцепенения, своего рода реакции на популярность.

⁶⁴ *Ибн ал-'Имад*. Шазарат, VIII, с. 83.

⁶⁵ Полное его имя было Шамсаддин Абу 'Али Мухаммад б. 'Али. Он известен как Ибн 'Аррак (878/1473—933/1526). Жизнеописание его см.: *Ибн. ал-'Имад*. Шазарат, VIII, с. 195—199.

⁶⁶ Ибн 'Аррак написал книгу о своей тарике, следовавшей за 'Али о. Маймуном, под названием «Ас-сафинат ал-'арракийа фи либас хиркат ас-суфийа», а также касиду «Ламийа» о «прекрасных именах», которую они пели «а всех своих хадра. Описание зикра и санада см.: *ас-Сануси*. Салсабил, с. 144—145. 'Арракийа возводят к Абу И-а'кубу Иусуфу ал-Кули ал-Кайси (ум. 1180), обратившему в суфизм Ибн ал-'Араби. Поэтому не шазили, а ма-диани считается в этом случае особой тарикой. Сын Ибн 'Аррака. Са'даддин 'Али (ум. 1566 в Медине), способствовал некоторым успехам ордена в Хид-жазе.

В Сирии от 'Али б. Маймуна тарику получил 'Алаван 'Али б. 'Атийа (ум. 936/1530); см.: *Ибн ал-'Имад*. Шазарат, VIII, с. 217—218; Зайнаддин Абу Хафс 'Умар б. Ахмад (ум. 936),—см. там же; и Абу-л-Хасан 'Али О. Ахмад ал-Кизавани (ум. 955),—там же, с. 307;

Ша' рани. Табакат ал-кубра, II, с. 163. Как 'Алаван, так и ал-Кизавани обучались под руководством '*Али б. Маймуна в Брусе.

⁶⁷ См. обсуждение: *Richard*. La conversion.

⁶⁶ Садраддин был сыном Са'даддина ал-Хамуя, о котором см. далее в этой главе, а также в гл. VII.

⁶⁹ *Давлатшах*. Тазкират аш-шу'ара, с. 213; *Raschid ad-din*. Geschicht& Gazan Khans, с. 79.

⁷⁰ Удивительно, что западнотюркский орден халватийа не оказал существенного влияния на восточных тюрков. Из района Тебриза он проник в Восточный Иран благодаря странствующим дервишам. Невежественные и неграмотные, они вызывали презрение членов орденов накшбандийа и кубравийа и в конце концов, очевидно, влились в орден йасавийа, так как, хотя отдельные представители ордена добились славы чудотворцев, все ветви халватий» постепенно исчезают. Приведем несколько имен, связанных с полулегендарными Мухаммадом ал-Халвати ал-Хваризми: (табл. 7)

⁷¹ *Ibn Batouta*. Voyages, III, с. 82.

⁷² Там же, III, с. 52—53.

⁷³ Там же, III, с. 77—79.

⁷⁴ Там же, III, с. 62.

⁷⁵ См. гл. II.

⁷⁶ Ташкент в то время назывался Шаш.

⁷⁷ Таджаддину выпала любопытная судьба, в конце концов он обрел приют в Мекке, вдали от своих соперников, появившихся после смерти Мухам-мада Баки биллаха. Находясь в столь выгодном пункте, он много сделал. для пропаганды идей накшбандийа среди арабов. Он перевел на арабский-язык «Нафахат ал-унс» Джамии и «Рашахат 'айн ал-хайат» 'Али ал-Кашифи. Мы упоминали его «Рисала», где говорится о ритуале накшбандийа. Ал-Мухиб-би посвящает ему большую статью в «Хуласат» (I, с. 464—470), там же есть статья о его другом учителе—Алах Бахше (I, с. 423, 434), халифе сейида 'Али б. Кивама из Джаунпура. Ал-Баكري упоминает о таджийе (так он называет этот орден) в «Байт ас-сиддик», с. 384.

⁷⁸ Об 'Али Шире см.: *M. Belin*— JA. Ser. 5, t. 17—18.

⁷⁹ Так, во время нападения Тимурида Абу-л-Касима Бабура (ум. 1457), внука Шахруха, на Самарканд поддержка ал-Ахрара способствовала усилению сопротивления другого Тимурида—Абу Са'ида, мирзы 'мавераннахрского-(правил 1451—1468). Когда в Н54 г. мирза Бабур предложил перемирие, его эмиссары вступили в переговоры с ал-Ахраром. См.: *ал-Кашифи*. Рашахат 'айн ал-хайт, специально посвященный ал-Ахрару.

⁸⁰ Д'Оссон упоминает его (*D'Ohsson*. Tableau, IV, II, с. 626) под именем Мурада Шами, основателя мурадийи. Мухаммад Халил ал-Муради, один из его потомков, приводит много разных биографий Мурада б. 'Али и членов его семьи в своем «Силк ад-дурар».

⁸¹ *ал-Джабарти*. 'Аджаиб, I, с. 226—229. Ахмад Абу-л-Вафа б. 'Уджайл (ум. 1664) заимствовал эту тарику от Таджаддина б. Закарийи в Забиде в Мекке и стал халифой местного накшбанди в Йемене, о нем см.: *ал-Мухибби*. Хуласат, I, с. 346—347. Ему наследовал его сын Абу-з-Зайн Муса. 'Абдалбаки тоже был местным халифой (ум. 1663); см.: *ал-Мухибби*. Там же, II, с. 283

⁸² *Evliya Chelebi*. Narrative, I, 2, с. 29.

⁸³ Название некоторых западных ветвей приводит *Le Chatelier*. Confreries, с.155, примеч.

⁸⁴ *Ибн ал-'Имад*. Шазарат, VIII с. 128.

⁸⁵ Цикл молитв, именуемый *ал-аврад ал-фатхийа*, по преданию, был сообщен 'Али ал-Хамадани Пророком. Эти молитвы были центральными в ритуале ордена и предназначены специально для чтения во время всеобщих радений. См.: *ас-Сануси*. Салсабил, с. 107.

⁸⁶ *Ибн ал-'Имад*. Шазарат, VIII, с. 282—283.

⁸⁷ Когда Сефевид шах Исма'ил взял в 1508 г. Багдад, его войска уничтожили много гробниц, в том числе гробницу 'Абдалкадира (восстановленную после разрушения ее Хулагу в 1258 г.), и изгнал его семью, часть которой нашла приют в Индии. Сулайман Великий, завоевав бывшую столицу Абба-сидов в 941/1534 г., пожертвовал средства на восстановление гробницы, вслед за ним (после разрушения ее шахом 'Аббасом в 1623 г.) то же сделал и Мурад IV в 1048/1638 г. Возросшее благосостояние позволило потомкам 'Абдалкадира построить мечеть, существующую и поныне.

⁸⁸ Об этом незаурядном сыне Шах-Джахана см.: *Hasrat. Dara Shikuh*. Названия нескольких наиболее важных кадиритских таифа в Индии приводятся в Приложении Г.

⁸⁹ Самостоятельным орденом, основанным в Индии несколько ранее и распространившимся на небольшой территории, был мадарийа. О его основателе Бади'аддине Шах Мадари, иммигранте-сирийце, поселившемся в Джаунпуре и умершем там ок. 1440 г., точных сведений нет. Гробница его в Маканпуре (неподалеку от Каунпура) стала центром знаменитого празднества и базара. Это празднество приобрело известность благодаря обычаю мадаритских факиров ходить по огню (см.: *Subhan. Sufism*, с. 305—306; *ал-'Аллами*. Аин-и акбари (изд. 1948 г.), III, с. 412). Эта группа считается орденом би-шар', но скорее это синкретическая секта, чем орден. Ас-Сануси включает мадарийа в свой перечень 40 тарика и описывает ее цели и ритуал (Салсабил, с. 152—154), но все его сведения получены не из первоисточника.

⁹⁰ Мухаммад Гаус был автором сочинения «Ми'радж», в котором он описывает свое продвижение по «пути» духовного возвышения. Пантеистические высказывания, которые он допускал в своих речах, побудили улемов Гуджарата обвинить его в ереси, обвинение было с него снято Шах-Ваджихад-дином, ставшим его учеником, а впоследствии и преемником. Ему принадлежат также сочинения «Джавахир-и хамса» и «Аврад-и гавсийа». Ас-Сануси приводит описание зикров ордена, в том числе *джуджуйя*, т. е. йогу.— Салсабил, с. 126—135.

⁹¹ Помимо произведений Мухаммада Гауса и его преемника описание доктрин содержится в «Иршадат ал-'арифин» Мухаммада Ибрахим Газур-и Илахи, современника Аурангзеба (1659—1707).

⁹² 'Ишкийа—один из орденов, упомянутых ас-Сануси (называвшем его таифа шаттарийа), однако *санад* 'Ишки у него искажен.—Салсабил, с. 135—136.

⁹³ При описании этого обычая часто ссылаются на «Фаваид ал-фуад» Амира Хасана 'Ала Сиджзи—запись бесед шейха Низамаддина Авлийа; см.' *Nizami. Religion*, с. 94.

⁹⁴ Например, ас-Симнани. См.: *Mole. Les Kubrawiyya*.

⁹⁵ См. Приложение А.

⁹⁶ О шейхе Сафи см. *Browne. Lit. Hist. Vol. 4*, с. 3—44, где исследовано «Сафват ас-сафа», написанное Таваккулем б. ал-Баззасом ок. 760/1359 г., но впоследствии исправленное и расширенное. Анализ этого сочинения см.: *Nikitine. Essai*.

⁹⁷ Настоящее его имя — Таджаддин Ибрахим б. Рушан из Халийакирана в районе Ханбали в Гиляне. Как и Сафи, он считался принадлежащим к сил-сила Сухраварди, но предпочитал ее хорасанскую, а не багдадскую ветвь. Любопытно, что шах 'Аббас (1587—1629) назначил в 1600 г. шейха Абдала, потомка шейха Захида, хранителем его мазара, будущей гробницы в Шейхан-баре (Ардабиль). Таким образом этот мазар снова вернулся под опеку первоначальной ветви (ср.: *Browne.—JRAS. 1921*, с. 395).

⁹⁸ *Browne. Lit. Hist., IV*, с. 47.

⁹⁹ Садраддин ал-Конави (ум. 1273) — знаменитый толкователь учения Ибн ал-'Араби, лекции которого о «Фусус» вдохновили персидского поэта 'Ираки на создание «Лама'ат».

¹⁰⁰ *Тадж-и дувазда тар*», позднее ее стали называть *тадж-и хайдари*

¹⁰¹ «Аллах! Аллах! И 'Али — друг Аллаха!» О шиитском понимании *вали* см. далее, гл. V.

¹⁰² См. EI², I, с. 869. Об этой стороне истории кизилбашей и их связях с дервишескими орденами в Анатолии см.: *Babinger. Schejch Bedr*, с. 78 и ел.; *Kissting. Zur Geschichte*, с. 237 и ел.

¹⁰³ Ср EI, IV, с. 627.

¹⁰⁴ См.: *Savory. The Office*.

¹⁰⁵ О Ни'матуллахе см.: *Browne. Lit. Hist.*, III, с. 463—73, где приводятся примеры его апокалиптической и пантеистической поэзии и переводы.

¹⁰⁶ *Ivanovo. Ismaili Lit.*, с. 184.

¹⁰⁷ Раскол произошел после Рахмаг 'Али-шаха, дальнейшие преемники: Таус ал-'Урафа Исфакхани, Хаджжи Мулла Султан из Гунабада (т. е. Султан 'Али-шах, ученик знаменитого философа из Сабзавара Хаджжи Муллы Хади, 1798—1878), Нур 'Али-шах (ум. 1917), Салих 'Али-шах.

¹⁰⁸ См. ранее, гл. II.

¹⁰⁹ *Хайдар. Тарих-и Рашиди* (пёр. Д. Росса), с. 434—435.

Гл. IV. ОБНОВЛЕНЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ XIX в.

¹ Джавахир ал-ма'ани ва булуг ал-амани фи файд аш-шайх ат-Тиджани. I, с. 43. Эта книга вместе с «Римах» (на полях) ал-Хаджжа 'Умара, токолорского «борца за веру» (*джихади*) из Западного Судана, излагает доктрину и основы учения ордена тиджанийя, а также и биографию основателя. Широко известное под названием «ал-Куннаш» или «Пандекты», «Джавахир» было составлено в 1798—1800 гг. Абу-л-Хасаном 'Али ал-Харазими, ближайшим учеником Ахмада в Фесе, с разрешения самого Ахмада. Об аутентичности этой книги, а также других источников жизнеописания Ахмада см.: *Abun-Nasr. The Tijaniyya*, с. 24—26.

² *ал-Харазими. Джавахир*, I, с. 44. По всей вероятности, в 1214/1799 г. последовало еще одно откровение, результатом которого было принятие титула *кутб ал-актаб*.

³ Там же, I, с. 43.

⁴ См.: *Drogue. Esquisse*, с. 88—92.

⁵ *ан-Насири. Китаб ал-истикса*, VIII, с. 145 и ел. См. также: *ал-Джабар-ми. 'Аджаиб*, IV, с. 151.

⁶ В Нилотском Судане во времена египетского господства орден распространялся двумя волнами. Первая состояла из магрибинцев, главным их деятелем был Мухаммад б. ал-Мухтар аш-Шанкити, известный под именем Вад ал-'Алийа (ум. 1882). Вторую волну принесли паломники и переселенцы из Западного Судана. Сведения о различных лицах, деятельность которых связана с Египтом и Нилотским Суданом, приводятся в «Джама'ат ал-вахдат ал-исламийа ат-Тиджанийя: ар-рисалат ас-садиса» (Каир, 1355/1936).

⁷ См.: *Rinn. Marabou-ths*, с. 252 (его полное имя было Абу-л-Хасан 'Али б. 'Абдаррахман ал-Джамал ал-Фаси)

⁸ EI², III, с. 696—697 (статья «Ibn 'Adjiba», J. L. Michnon).

⁹ См. далее в этой главе (раздел 4).

¹⁰ Не путать с халватийа-хафनावийа-рахманийа, основанной Мухаммадом б. 'Абдаррахманом ал-Гештули ал-Джурджури (ум. 1208/1793).

¹¹ Около 1836 г. мукаддам 'Абдаррахман Тути принял участие в сопротивлении французской оккупации Алжира. Борьба даркавийа с французской агрессией продолжалась в разных формах до 1907 г.

¹² *Drague. Esquisse*, с. 266, примеч.

¹³ Его краткие биографии приложены к изданию сочинений Ахмада — «Канз ас-са'адати ва-р-рашад» (биография составлена Шагйсадином б. 'Аб-далмута'алем б. Ахмадом б. Идрисом) к сборнику «Маджму'ат ахзаб ва аврад ва расаил» (биография составлена 'Абдаррахманом б. Сулаймапом ал-Ахдалем, муфтием из Забида, учеником Ахмада); к сборнику рисала Ахмада, озаглавленному «Маджму'а шарифа», где он в

основном излагает свои ахзаб, говорит о своих учениках, приводит хвалебные касиды и т. п.

¹⁴ Это был орден хадирийа, линия, начатая в 1125/1713 г. 'Абдал'азизом в. Мас'удом ад-Даббагом, получившим вдохновение непосредственно от светоча святости.—ал-Хадира. Вначале он был посвящен в насирийа, и его шейхом был Мухаммад б. Зайян ал-Кандуси. Об Ибн ад-Даббаге см. «Аз-захаб ал-ирииз фи манакиб 'Абдал'азиз» Ахмада б. Мубарака ал-Ламти, его преемника и основателя ордена, и «Салват ал-анфас» Мухаммада ал-Каттани (с. 197—203). От этого Ахмада б. Мубарака линия хадирийа (так стал называться орден по имени мистического основателя) перешла к 'Абдалваххабу ат-Тази. Ахмад б. Идрис не был преемником ат-Тазн и, вопреки распространенному мнению, не претендовал на руководство хадирийа.

¹⁵ Рассказывают, что «как-то раз знаменитый магрибинский святой ал-'Араби ад-Даркави, нагой, читал проповедь. Он был в состоянии экстаза (*сахиб ал-хал*) и сказал, указывая на Сайида (Ахмада б. Идриса): „Посмотрите на святого, не похожего на остальных святых, на *еавса*, не похожего на других *гавсов* {*агвас*}, на *кутба*, не похожего на других *кутбов* (актаб)“». Саййид отвел глаза, сорвал с себя плащ и набросил на него. С тех пор этого человека никогда не видели голым» («Тарджама», добавленная к «Канз ас-са'адати» Ахмада б. Идриса, с. 14—15). Этот рассказ, несомненно, является попыткой возвеличить Ахмада за счет ад-Даркави. Критически настроенные авторы всегда осуждали *тамзик*, бессознательное «разрывание» и сбрасывание с себя одежды во время экстатического состояния—*хал*. Этим различным арабским терминам объяснение дается в последующих главах; см. также Глоссарий.

¹⁶ Шамсаддин б. 'Абдалмута'ал в «Канз ас-са'адати», с. 13—14.

¹⁷ Там же, с. 16.

¹⁸ Там же, с. 12.

¹⁹ См. далее, разд. 4.

²⁰ Специальную серию славословий Пророка см.: *ас-Сануси*. Салсабил, с. 14 и ел.

²¹ Его сочинения перечислены в GAL, II, с. 386; GAL, S. II, с. 523. Народная этимология раскрывает происхождение фамильного имени как композита, состоящего из *мир* (от *амир*) и *гани* («богатый»), но кажется более вероятным, что это слово — искаженная нисба по месту типа Маргинан (т. е. Мар-гелан), поскольку первый гласный краткий.

²² *ар-Рутби*. Минхат ал-асхаб, с. 88—89.

²³ См. свидетельство самого Исма'ила в «Ал-ухуд ал-вафийа фи кайфий-йат сифат ат-тарикат ал-исма'илийа», с. 2—12. Общие сведения см.: *Trimingham. Islam in Sudan*, с. 235—236.

²⁴ Следует упомянуть два английских исследования этого ордена: *Evans-Pritchard. The Sanusi of Cyrenaica; Ziadeh. Sanusiyah*. В первом из них главное внимание уделено этнографии (область научных интересов автора); второе анализирует обновленческое движение в исламе.

²⁵ См. у Абу 'Абдаллах Мухаммад б. Ахмад 'Уллайша (ум. 1299/1881): ал-Фатх ал-'Али» и отрывок, приведенный в переводе: *Depont et Coppolani. Les confreries religieuses*, с. 546—551.

²⁶ «Салсабил» (написано в 1260/1843 г.)—не оригинальное произведение, по утверждению Мухаммада б. 'Али (Каирское изд., с. 4), в его основе лежит «Рисала» Хусайна б. 'Али ал-'Уджайми (ум. 1113/1702), где даны зикры сорока тарика, поддерживающих духовное равновесие ислама. Ал-Муртада аз-Забиди (ум. 1205/1791) тоже подражал ал-'Уджайми в своем «Икд ал-джуман».

²⁷ *Evans-Pritchard. The Sanusi of Cyrenaica*, с. 11.

²⁸ Не путать с марокканской рашидийа (известной также как йусуфийа), орденом шазилитской традиции (но независимым от джазулитской линии), основанным Ахмадом б. Иусуфом ар-Рашиди (ум 931/1524 или 1525)

²⁹ См. *Le Chatelier. Confreries*, с. 94—97.

³⁰ См. *Trimingham. Islam in Ethiopia*, с. 243—244.

³¹ См. *Вад Дайф Аллах*. Табакат (изд. Мандил), 1930, с. 70—71.

³² С. Снук Хюргронье описал картину жизни в Мекке во время своего пребывания там в 1884—1885 гг. См. английский перевод: *Snouck Hurgronje*. Месса. Специально об орденах в Мекке см. с. 201—209. Фундаментальное исследование хиджазских орденов принадлежит А. Ле Шателье (*Le Chatelier. Confreries*).

³³ Хадрамаут был закрыт для всех тарика, кроме 'алавиа (и ее ответвлений), сохранившей на протяжении нескольких столетий этот район в качестве своей семейной резервации. Однако при этом 'алавиа, несомненно, помогла умерить бескомпромиссную ортодоксальность шейхов, прошедших обучение в Тариме.

³⁴ См.: *Snouck Hurgronje*. Месса, с. 55—56.

³⁵ О влиянии в Индонезии XIX в. возвратившихся на родину паломников см.: *Snouck Hurgronje*. Там же (Book IV; The Jawah).

³⁶ О враждебности 'Аун ар-Рафика, великого *шаурифа* (1882—1905), т. е. политического главы Мекки, к шейхам орденов см.: *Snouck Hurgronje. Les confreries religieuses*, с. 199.

³⁷ См.: *Le Chatelier. Confreries*, с. 97—&9.

³⁸ В каждом городе был свой *шайх аш-шуйух*. В Дамаске глава ханаки сумаисатийа получал этот пост автоматически; см.: *ал-К.алкашанди*. Субх, IV, с. 193, 221 и др.; XII, с. 412. Реальная власть-такого шейха менялась в зависимости от местных условий. Египет отличался тем, что там в подчинении шайх аш-шуйуха находились все ордены в стране. Для начала XX в. перечисляются 32 ордена, которые были подвластны *ал-машиахат* ал-Бакрийа; см.: *ал-Бакри*. Байт ас-сиддик, с. 381. Официальное признание, очевидно, получили только главные ордены, ибо имелось еще множество других, не вошедших в этот перечень.

³⁹ *Le Chatelier. Confreries*, с. 4—5. Снук Хюргронье писал (*Snouck Hurgronje. Les confreries religieuses*, с. 177), что «когда возникает спор между двумя влиятельными шейхами одной тарика или, что реже, между двумя тарика, то авторитет такого шайх ат-турука ничего не значит».

⁴⁰ Наибольшую активность в этом отношении показывает халватийа, но едва ли это можно считать симптомом новой жизни, поскольку в этом ордене шел непрерывный процесс расщепления. Новые группы включали: савийа — Ахмад б. Мухаммад ас-Сави, ум. 1241/1895 в Медине, ученик Ахмада ад-Дардира; ибрахимийа—Кушдали Ибрахим, ум. 1283/1866 в Скутари; хали-лийа—Хаджжи Халил Гередели, ум. 1299/1881 в Гереде; файдийа—Файдад-дин Хусайн, ум. 1309/1891 в Стамбуле; халатийа—Хасан Халати 'Али А'ла, ум. 1329/1911 в Эдирне.

⁴¹ Примечательной фигурой 'айдарусийа в прошлом веке был 'Абдаррахман б. Мустафа, который перешагнул узкие границы хадрамаутского ислама благодаря путешествиям в Индию (там давно существовал семейный орден, но он так и остался незначительной тарикой, сохраняющей преимущество), Хиджаз, Сирию и Египет, где он и умер в 1778 г. Многие приняли его тарикую, но это так и не привело к расширению ордена, оставшегося семейным.

⁴² Считается, что его первым учителем был Мухаммад б. Ахмад ал-Ахсаи, родом из известной арабско-шиитской семьи (ум. в Багдаде, 1208/1793-94), но позднее он посетил Индию, где завязал связи с 'Абдал'азизом, сыном Вали Аллаха.

⁴³ Не совсем ясно, принадлежала ли эта идея самому Ахмаду, но он, во всяком случае, ее не опровергал. См.: Report by H.V.M.'s Government to the Council of the League of Nations on the Administration of Iraq. L., 1927, с. 23.

⁴⁴ Религиозные шатания Ахмада (одно время он даже был христианином) становятся понятными, если учесть, что они казались соответствующими его представлениям о маламати.

⁴⁵ Об истории этих вождей в наше время см.: *Edmonds. The Kurds and the Revolution in Iraq.*

⁴⁶ Свидетельство того времени, правда враждебное, о встрече улемов с главами ведущих орденов, а также о правительственных указах и о фетвах см.: *Assad-Efendi. Précis historique*, с. 298—329. Три главных руководителя бекташийя были казнены, все отделения ордена в Константинополе и его окрестностях уничтожены, а в провинциях переданы другим орденам. Шейхи и многие дервиши отправились в изгнание, их вакфы, земли и деревни были конфискованы, им запрещено было носить особую одежду и другие знаки ордена.

⁴⁷ Опубликован в Стамбуле в 1301/1884 г. Знакомство Мухаммада Зафира с 'Абдалхамидом произошло еще до того, как последний стал султаном. См.: *Le Chatelier. Confreries*, с. 114—115; *Валийаддин Йакан. Ал-ма лум*, I, с. 169—177; об Абу-л-Худа ас-Саййади см. там же, I, с. 100.

⁴⁸ Сведения о жизни, письмах и суфийских воззрениях Нураддина 'Али содержатся в «Рихлат ила-л-хакк» (книга завершена в 1954 г., издана частным образом в Бейруте, без даты) его дочери Фатимы Иашрутийа, которой пришлось перенести центр ордена в Бейрут после палестинской трагедии 1948 г.

⁴⁹ Распространитель шазилийа на Коморских островах в Индийском океане, где она стала главной тарикой, Са'ид б. Мухаммад ал-Ма'руф (ум. в Мо-рони в 1904 г.) был посвящен в Акре.

⁵⁰ См.: *Абу-л-Худа. Танвир ал-абсар.*

⁵¹ Братство ваиситов, ответвление великого суфийского братства накшбан-дийа, было основано в Казани в 1862 г. Бахаудином Ваисовым. Оно включало главным образом мелких ремесленников, а доктрина братства была странной смесью суфийского мистицизма, пуританства и русского социализма — нечто напоминающее идеи популистов. Другие мусульмане считали ваиситов еретиками. В 1917 г. Инан Вайсов, сын и преемник основателя секты, получил оружие от большевистской организации Казани. Он был убит, сражаясь на стороне красных, в Трансбулаке в феврале 1918 г. (*Bennigsen, Lemercier-Quel-quejay. Islam in the Soviet Union*, с. 243).

⁵² Анализ его учения см.: *Bausani. Note su Shah Waliullah di Delhi.*

⁵³ EI², III, 432—433 (статья К. А. Nizami).

⁵⁴ *Ahmad. Studies in Islamic Culture*, с. 210—211.

⁵⁵ О противоположных реакциях на культ святых и зикр у африканских негров и хамитов см.: *Trimingham. The Influence of Islam.*

⁵⁶ *Bousquet. Introduction*, с. 201.

Гл. V. МИСТИЦИЗМ И ТЕОСОФИЯ ОРДЕНОВ

¹ См.: *Cozbin. Histoire*, I, с. 45. В дальнейшем для удобства мы будем обозначать как *валайя* шиитскую концепцию и как *вилайя* — суфийскую. Перевод этого термина неизбежно осложнит его понимание, но все же смысл его должен проясниться в ходе последующего изложения.

² Перевод см.: *Cozbin. Histoire*, I, с. 102.

³ См. далее цитату из ал-Джунайда (Расаил, с. 41).

⁴ Ал-хаким ат-Тирмизи, который был современником ал-Джунайда (III/IX в.), хотя и не разделял его гностических концепций, дал определение вилайя. Этому посвящена его книга, которая была недавно извлечена на свет, великолепно издана и дополнена материалами других авторов: *ат-Тирмизи. Китаб хатм ал-авлийа*. Это издание содержит также духовную автобиографию ат-Тирмизи. Ат-Тирмизи утверждал, что вилайя ограничена во времени поскольку она, подобно *нубувва*, отмечена печатью, которая должна проявиться при конце света. Он писал: «Печать святости (*хатм ал-вилайя*) станет посредником святых в день Воскресения, ибо он их господин, главенствующий над

святыми, как Мухаммад главенствовал над пророками» (Китаб хатм с. 344). В своем толковании смысла понятий *нубувва* и *вилая* Ибн ал-'Араби в основном черпает вдохновение у ат-Тирмизи, но его интерпретацию всегда отличает своеобразие и оригинальность. Для него, как и для Са'дадина Хамуйи, «абсолютная печать», появляющаяся в конце света,—это Иисус которого во избежание отождествления с христианскими представлениями лучше называть *ан-наби Иса*, но он, однако, тоже имеет категорию печатей которые составляют параллель пророкам. Мусульманская «печать» как он утверждает, «Присутствует здесь и в настоящее время. Я познакомился с ним в 595 году (1199)... в Фесе». (Ал-футухат ал-Маккийя, II, с 49) Упоминание об 'Исе как «печати» см. там же, II, с 3, 9 и др.

⁵ Там же, III, с. 256.

⁶ См. далее, примеч. 10 к этой главе. Нет надежных данных, которые позволили бы связать гностицизм, шиитов хотя бы с одним из 12 имамов, за исключением, пожалуй, Джа'фара ас-Садика. Приписываемые имамам изречения, составляющие обширный корпус, который начинается с «Нахдж ал-балага»—труда аш-Шарифа ар-Ради (ум. 406/1015), посвященного имаму 'Али, вряд ли могли дойти до них. Это не снижает их ценности в глазах шиитов — для них это все равно слова имама, независимо от того, кто изложил их на бумаге. Однако прочие склонны относиться к этому более критически. Это отнюдь не означает, что все в таких сборниках подделка. См.: *Veccia Vaglieri. Sul «Nahj al-balagah»; Oman. Uno «спечchio per principi».*

⁸ Авторы, писавшие о суфизме, решительно брались за толкование проблем, касающихся взаимоотношений суфизма с шиизмом. Л. Массиньон занимался связями между суфизмом и ал-Халладжем. Однако парадокс состоит в том, что те люди, которые пытались решить эту проблему, подходили к ней с шиитской точки зрения. Среди них следует упомянуть А. Корбэна, В. Иванова и Саййид-Хусайна Насра. Этот вопрос выходит за рамки данной книги, поскольку в ней лишь попутно затрагиваются мистические основы орденов, но я все же полагаю, что должен по крайней мере разъяснить свою собственную позицию.

⁹ Эзотерическое направление возникло задолго до того, как в VI/XI в. тарикаты развили концепцию гносеологической цепи передач тайного знания от 'Али. Одно время, судя по силсила Садраддина б. Хамуйи (Приложение А), существовали две параллельные цепи, ведущие начало от 'Али, но при этом одна из них включала группу имамов.

¹⁰ *Саррадж. Лума*, с. 129. Речь идет об отрывке из Корана, в котором говорится о встрече Моисея с божьим слугой (отождествляемым с ал-Хадиром): «Один из наших рабов... которого мы научили нашему знанию (ва' ал-ламнаху мин ладунна 'илман)». Эта фраза, которой придается большое значение в суфизме, указывает на эзотерическую истину, подтверждающую экзотерический закон Моисея, который вопрошает слугу божьего: «Последовать ли мне за тобой, чтобы ты научил меня тому, что сообщено тебе о прямом пути (*рушид*)?» (Коран, 18, 65). *Рушид* в суфийском понимании означает «правильное наставничество», тарика, а *муршид* (производное от того же корня *рид*) означает «наставник». Отрывок этот, как утверждает ас-Саррадж, использовали в качестве аргумента в пользу концепции превосходства вилая над нубувва, разделяемой многими суфиями, равно как и шиитами. Легко проследить, как для суфиев ал-Хадир постепенно становится прототипом мур-шида.

¹¹ Никольсон писал: «Суфизм может пожать руку свободомыслию (что он нередко делал), но вряд ли он когда-либо обменивался рукопожатием с сектантством. Это объясняет, почему подавляющее большинство суфиев примыкало, по крайней мере номинально, к либеральной части мусульманского общества. 'Абдаллах Ансари заявил, что из двух тысяч суфийских шейхов, которых он знал, только два были шиитами» (*The Mystics of Islam*, с. 88—89).

¹² Комментарий Ибн ал-'Араби к его же труду «Тарджуман ал-ашвак» (изд. и пер. Никольсона), с. 115. Текст комментария см. бейрутск. изд., с. 136.

¹³ Тарджуман ал-ашвак, с. 68; бейрутск. изд., с. 42. У суфиев имеется любимая поговорка о деликатности в вопросах соблюдения тайны: «У того, кто познает бога, уста запечатаны» (*ман 'арафа'хлаха калла лисануху*).-

¹⁴ И к тому же легко может быть неверно истолковано. 'Айн ал-Кудат ал-Хамадани чувствовал, что он был ложно обвинен из-за такого непонимания. В «защитном слове», которое он сочинил в тюрьме незадолго до казни, он писал: 'Улама едва ли могли не знать, что каждая область знаний имеет свою взаимно принятую терминологию, смысл которой понятен только тому, кто прошел курс подготовки... Аналогично обстоит дело с суфиями. Они используют исключительно свои собственные термины, значение которых известно только им одним. Я называю суфиями людей, направивших все свои помыслы к богу и посвятивших себя поискам Пути к нему» (*ал-Хамадани*. Шаква-л-гариб, с. 40, 41).

¹⁵ Фа-л-ахвал мавахиб ва-л-макамат макасиб; *ал-Кушайри*. Рисалат, с. 32. Суфии считают, что эти два аспекта выражены в Коране обещанием: «Тех, кто уповает на нас, мы направим нашими путями» (XXIX, 69).

Такого рода использование Корана для подкрепления уже существующей точки зрения не следует смешивать с суфийским толкованием Корана (*тавил* или *истинбат*—извлечение скрытого смысла), аллегорическим и мистическим. В этой книге мы не анализируем понятие *тавил* по той простой причине, что оно относится к эклектическому аспекту суфизма, не будучи составной частью методики обычного суфия, не говоря уже о методике орденов.

¹⁶ Это опасное слово. Я употребляю его в самом широком смысле, даже более широком, чем слово *ишрак*, превратившееся в термин для описания особого случая метафизики озарения, связанной с именем Йахьи ас-Сухраварди ал-Мактула. Все это касается не столько практики орденов, сколько отдельных подвижников вроде ас-Симнани. Существуют и другие термины озарения (*таджаллийат*, *лаваиш*, *лавами'*), которыми пользуются суфии для описания своих состояний.

¹⁷ *ал-Джунайд*. Раса'ил, текст, с. 41.

¹⁸ Я хорошо знаю, что в отличие от агностической вилайи разные авторы, начиная от Ибн ал-'Арабья и его многочисленных последователей, рассматривают гносис как высшее проявление вилайи.

¹⁹ См. рассказ аш-Ша рани (Лаваких, гл. VIII, с. 220—225).

²⁰ *ал-Кушайри*. Рисалат (изд. 1319 г. х.), с. 43. Две цитаты, приведенные ад-Даккаком, взяты из первой суры Корана — «ал-Фатиха».

²¹ Это, однако, отнюдь не мешает существованию сознательно сохраняемых силсила, претендующих на происхождение от таких людей, как Халладж. По словам Ибн Таймийи, формулой зпкра Ибн Саб'ина (хирка саб'инийа) было выражение *лайса илла-ллах* («нет ничего, кроме Бога») и *иснад* его покоился «на авторитете Халладжа среди других неблагочестивых людей».

Ибн Саб'ин, гностик интеллектуалист и необязательно суфий, после того как его изгнали из Сеуты, укрылся в Мекке со своим многочисленным окружением — неофитами и адептами. Он довольно долго прожил там, но в конце концов был взят под домашний арест и умер в 669/1270 г. Поэт Шуштари, ставший во главе группы его приверженцев (*мутаджарридин*), привел в Египет еще до смерти Ибн Саб'ина около 400 адептов, среди которых был Абу Иа'куб ал-Мубашшир, отшельник из Баб Зувайла в Каире (EI, IV (статья аш-Шуштари)).

²² Для суфия, следующего «пути», теологические вопросы о трансцендентности и имманентности не имеют реального смысла. Его опыт относительно тайны божества и союза с ним сливается воедино. Эта проблема воспитала людей, подобных старшему ал-Газали, которые понимали, какую опасность таит *танзих* (см., например, его «Илджам», с. 33), хотя он никогда не преступал эту двойственность опыта. У суфиев философского толка были свои собственные определения танзиха.

²³ Это было одной из причин преследования суфиев во времена правления ал-Му'тамида (870—893), на которое ссылается ал-Кушайри (Рисалат, с. 112).

²⁴ Можно получить некоторое представление о популярности произведений по количеству сохранившихся рукописей. Многие труды исчезли совсем, некоторые из наиболее значительных сохранились только в одном экземпляре.

²⁵ *ал-Кушайри*. Рисалат, с. 9; *ас-Сухраварди*. 'Авариф, с. 338. *Гафла* в строгом смысле (как здесь) — это забвение бога на мгновение. В более широком смысле—это поглощенность собой.

²⁶ В труде *ас-Сарраджа* — раннем исследовании суфизма как системы - это было первым из мистических состояний. См.: *Саррадж*. Лума', с. 54—55.

²⁷ Ценным исследованием религиозного материала в молитвенниках орденов, большая часть которого отличается высоким духовным складом, является работа Констанции Падвик (*Padwick*. Muslim Devotions).

²⁸ Коран, XLVIII, 10—о клятве на верность, данной Пророку в Худайбийи.

²⁹ *Rumi*. Mathnawi, I, с. 162.

³⁰ *Алван ал-Джауски*. *Ас-сирр ал-абхар*, с. 3.

³¹ См. различные аспекты (*таваджжух*). Там же, 58, с. 213—214.

³² Очевидно, нет необходимости считать вслед за Ибн Халдуном (см.

«Мукаддима» (пер. Розенталя), III, с. 93), что это стремление получить иснад характерно для практики шиитов.

³³ 'Али ал-Худжвири приводит яркий пример такой практики, когда пишет об ал-Хулди (ум. 348/959): «Он хорошо известный биограф святых... У него много возвышенных высказываний. Чтобы не допустить духовного разочарования, он приписывал разным личностям анекдоты, которые сам сочинял для иллюстрации каждой темы» (Кашф, с. 156—157). Он ссылается на «Хикмат ал-авлия» ал-Хулди, сочинение ныне утраченное, но которым широко пользовались последующие биографы.

³⁴ *Ибн Халдун*. Мукаддима, III, с. 93.

³⁵ Кашф, с. 70—74.

³⁶ Например, накшбандийа, йасавийа и бекташийа. См.: *D'Ohsson*. Tableau, IV, с. 626; *ал-Васити*. Тирйак, с. 47.

³⁷ Например, рифа'ийа. Об 'укаилийа, сирийской ветви батаихийа, которую прославил Ибн ар-Рифа'и, а основал курд по имени 'Укайл ал-Манбаджи б. Шихабалдин Ахмад, читаем следующее: «Он первым принес в Сирию ал-хиркат ал-'умарийа», *ал-Васити*. Тирйак, с. 47.

³⁸ Эвлийа Челеби утверждает, что зайнийа (линия Сухраварди, см. Приложение В) проследивает свою генеалогию до 'Усмана. См.: *Evilya Chelebi*.

Narrative (пер. Хаммера), I, II, с. 29.

³⁹ Не исключено, что можно проследить происхождение двух или нескольких силсила от соратников Пророка. Так, например, считается, что Мухам-мад б. Харазим, один из посвятивших аш-Шазили (см. Магрибинскую таблицу посвящений), соединил его с Абу Бакром (*силсилат ал-барака*), Ибн Ма-шиша—с 'Али (*силсилат ал-ирада*) и Абу-л-Фатха ал-Васити—с 'Умаром.

⁴⁰ 'Айн ал-Кудат ал-Хамадани разъясняет в своей «Защитительной речи»: «У суфиев есть восклицания, которые они называют *шатх*. Этим термином они обозначают особые выражения, срывающиеся с их уст в одурманенном состоянии, в апогее экстатической вспышки (*ваджд*). Находясь в таком состоянии, человек не может сдерживаться» (Шаква-л-гариб, с. 61). Во всех суфийских руководствах говорится об этом явлении. См.: *Саррадж*. Лума, с. 375-409.

⁴¹ *ал-Газали*. Ихйа, I, с. 10—11.

⁴² *ас-Сану си*. Салсабил, с. 105,

⁴³ Эту схему, например, можно найти в известном руководстве ордена кадирийя, составленном Исма'илом б. Мухаммадом Са'идом, «Ал-фуйудат ар-раббанийя», с. 34. Разные версии, если даже они не снабжены комментарием, помогают выявить неясные места. Так, из кадирийской версии, о которой только что упоминалось, становится ясно, что в4—это *'алам ал-хакикат ал-мухаммадийя* (см. схему), в5—*'алам ал-лахут*—«мир божественного», а в7 — *касра фи-л-вахда ва вахда фи-л-касра* — «множество в единстве и единство во множестве».

⁴⁴ Эта схема впервые была введена Ибн Синой (ум. 1037) в «Рисалат ат-тайр» как философская, а затем использована для описания суфийского-паломничества в небольшом по объему сочинении под аналогичным названием, которое приписывается Мухаммаду ал-Газали, хотя более вероятно, что оно принадлежит его брату Ахмаду (ум. 1126), за исключением двух последних частей, добавленных позднее. Отсюда, очевидно, 'Аттар (он закончил свою поэму в 573/1177-78 г.) заимствовал причудливую идею (ср. Коран, XXVII, 16), послужившую «рамкой» для его рассказов.

⁴⁵ Эта конечная стадия представлена в таблице как *ан-нафс ал-канила*—«совершенная душа». В «Фуйудат» она называется *ан-нафс ас-сафийя* — «просветленная душа», а в другом месте — *ан-нафс ас-сафийя. Сафа*, или *сафва*, определено как «быть очищенным от всех существующих вещей» и как «суть фона». Это «одно из названий совершенства» (*ал-Худжвири. Кашф* (пер. Ни-кольсона), с. 58). В таблице его значение совершенно недвусмысленно.

⁴⁶ Из собрания трактатов, озаглавленных «Ар-расаил ал-мирганийя», с. 93—94. Более пространное описание очищения души дает ас-Сануси (Салсабил, с. 183—192). Поскольку фразеология часто одинакова, можно предположить, что они следуют одному и тому же источнику.

⁴⁷ Нигде так не очевидна неосвященная этическая природа пути, как здесь, ибо на этой высокоразвитой ступени для мистика не возникает проблемы получения ответа на молитву. Проблема снимается самим фактом того, что решение принято и перейдена грань потустороннего.

⁴⁸ В традиции джунайди (противоположной традиции бистами, где существует иная концепция) основной упор делается на атрибуты, на уничтожение несовершенного (*фана*) и замену их положительными атрибутами. См.: *ал-Кушайри. Рисала*, с. 36—37. Именно это обстоятельство помогло традиции твердо держаться в рамках ортодоксии.

⁴⁹ Это путешествие обратно в мир явлений, возвращение к осознанию множественности мира, возвращение в трансформированное состояние в качестве муршида (*кутб*) для того, чтобы попытаться сделать этот мир более совершенным.

⁵⁰ *ас-Сануси. Салсабил*, с. 99. Имеется обширная литература о толковании снов, куда входят и цветные огни, которые видят практикующие *халва*, — тема, особо выделенная ас-Сануси в только что упомянутом рассказе о толковании снов среди членов ордена халватийя.

⁵¹ *Ибн 'Атааллах. Мифтах*, II, с. 95.

⁵² *аш-Ша' рани. Лаваких*, II, с. 24. Этот дополнительный параллелизм между *вираса хадирийя* и *вираса мусавийя* подчеркивается в высказываниях 'Али Вафа и Абу-л-Мавахиб Мухаммада аш-Шазили (1417—1477), которых цитирует Ша'рани (там же, II, с. 24, 63). В этих рассуждениях, а также в беседах, где бы ни упоминалось имя ал-Хадира, говорящий добавляет *ва 'алайкум ас-салам*, как если бы он тут присутствовал. То же самое происходит и при упоминании некоторых святых.

⁵³ *Ибн 'Атааллах. Лата'иф ал-минан*, I, с. 87. Ссылка на «Уджалат ал-мунтазар фи шарх хал ал-Хадир» Ибн ал-Джаузи.

⁵⁴ См. «Аз-захаб ал-ибриз фи манакиб 'Абдал'азиз» ученика Ибн ал-Даббага, Ахмада б. Мубарака ал-Ламти. *ал-Джабарти. 'Аджа'иб* (изд. 1958 г.), II, с. 43 пишет, что Мустафа б. Камаладдин ал-Бакри «встречался с ал-Хидром в трех случаях».

⁵⁵ *ар-Рутби. Минхат ал-асхаб*, с. 96.

⁵⁶ Цитируется в компиляции Исма'ила б. Мухаммада Са'ида «Ал-фуйудат ар-раббанийа» — руководстве для рядового члена ордена (с. 4). Этот список вопросов — очень ценное свидетельство того, как теософские взгляды излагались для рядового члена ордена. Само собой разумеется, что он не был написан 'Абдалкадиром, так как стиль его прямолинейный и простой, и материал, который он содержит, не мог принадлежать перу ханбалита. 'Абдал-кадир пришел бы в ужас, если бы прочел его, но вера в тайную эзотерическую доктрину позволяет приписать верования и высказывания именно суфию раннего времени.

⁵⁷ *Батин ал-каун—ас-Су храварди*, 'Авариф, с. 62.

⁵⁸ Ал-Хаким ат-Тирмизи (ум. 898) впервые в мусульманском мире писал о Логосе, используя для обозначения его слово *зикр*: *ва кана-ллаху ва ла шай-ун, фа джара-з-зикр* (Китаб хатм ал-вилайа, с. 337).

⁵⁹ *Никольсон*. The Legacy of Islam, с. 224.

⁶⁰ Эта концепция была предметом частых обсуждений. См., например: *Afifi*. The Mystical Philosophy.

⁶¹ Ордены гораздо больше заботились о распространении поясняющих произведений, таких, как «Ал-инсан ал-кадил» 'Абдалкарима ал-Джили или же его комментария на «Ал-асфар 'ан рисалат ал-анвар фима йатаджалла ли ахл аз-зикр мин ал-анвар» Ибн ал-'Араби, изданного с комментарием ал-Джили в Дамаске (с. 293 и ел.).

⁶² *ал-'У мари*. Ат-та'риф, с. 128. Различие между *хулуд* и *иттихад*—это различие между доктриной ал-Халладжа *ал-иттихад ал-му'ин*—союз бога и личности (хулуд не путать с христианской доктриной воплощения) и *ал-иттихад ал-'амм ал-мутлак*—абсолютное единство божества и вселенной, практикуемое индуистскими пантеистами. Об этом различии см. исследования Л. Массиньона о воззрениях ал-Халладжа и статью Никольсона «Иттихад» в EI, II, 565/Вряд ли следует говорить, что различия между ними и *вахдат лл-вуджуд* ничего не значили для 'улама, которые осуждали всех их, равно как и суфии — умеренные ортодоксы; ас-Симнани, например, рассматривал веру в *иттихад* как *куфр*.

⁶³ *фариаддин 'Амтар*. Тазкират, II, с. 26; Сафват ас-Сафа—согласно. В. Никитину (*Nikitin*. Essai, с. 389).

⁶⁴ *ал-Миргани*. Мавлид, гл. 2. Эта концепция встречается во всех *маелидах*.

⁶⁵ *Мухаммад 'Усман ал-Миргани*. Ал-джавахир ал-мустазахара, с. 6 в собрании «Ал-маджму'ат ал-мирганийа».

⁶⁶ Ортодоксы постоянно упрекают суфиев за то, что они не составили ни одного иснада, который сопутствовал бы их традициям.

⁶⁷ Джили (ум. ок. 1410) пишет об этих перевоплощениях в «Ал-инсан ал-кадил» (частично переведено Никольсоном: *Nicholson*. Islamic Mysticism, с. 105): «Совершенный человек—это *кутб* («полюс»), вокруг которого вращаются сферы жизни, от первой до последней, и, по мере того как появляется на свете все сущее, он остается единственным (*вахид*) навсегда. Он имеет разные обличья и появляется в различных телесных воплощениях (*канаис*); в соответствии с некоторыми из этих воплощений ему дается свое имя, а в соответствии с другими — не дается. Его собственное первоначальное имя Мухаммад... В каждом столетии он носит имя, соответствующее его обличью» (*либас*) в этом веке». См. также комментарий Джили на «Асфар» Ибн ал-'Араби, с. 299.

⁶⁸ Из самого популярного мирганитского гимна, исполняемого во время процессии. См. песни, приложенные к «Киссат ал-ми'радж» Джа'фара ал-Миргани, с. 124.

⁶⁹ Цитируется Дж. Таклем (*Takle*. Muslim Mysticism, с. 252—253) по книге калькуттского главы ордена чистийа.

⁷⁰ Одно время существовали тесные связи ордена ни'матуллахийа с сороковым низаритским имамом. Имам этот, известный в кружках ордена ни'матуллахийа под именем 'Атааллах, переселился с группой сторонников из Хорасана в Керман, где группа существовала как секта 'атааллахийа.

⁷¹ *ал-Худжвири*. Кашф (перевод), с. 214.

⁷² *Ибн Дайф Аллах*. Табакат (изд. Мандила), с. 145; изд. Сидайка, с. 152-153.

Гл. VI. СТРУКТУРА ОРДЕНОВ

¹ *Мухаммад б. ал-Мунаввар*. Асрар ат-таухид фи макамат аш-шайх Аби-с-Са'ид— написано ок. 1200 г. Этот труд об Абу Са'иде лег в основу исследования Никольсона о нем: *Nicholson. Islamic Mysticism*, с. 1—76.

² *Nicholson*. Там же, с. 46. Различные суфийские руководства этого периода в общей форме излагают правила поведения суфиев в общине — см., например: *Саррадж*. Лума, с. 174 и ел.; *ал-Худжвири*. Кашф, с. 341—345 (прием, который должен быть оказан странствующему дервишу, и правила, которые ему надлежит соблюдать), с. 345—347 (правила поведения, которых следует придерживаться во время путешествия). Анализ правил *халка* тунисского ибадита Абу 'Абдаллаха Мухаммада б. Бакра (ум. 440/1048), сделанный Рубиначчи, представляет интерес для всех, кто занимается ранними монашескими общинами (*Rubinacci. Un antico documento*).

³ Рибаты в пограничных районах играли роль очагов мусульманства в немусульманском окружении. Это были наблюдательные станции и пограничные заставы — члены их гарнизона нередко становились активными пропагандистами ислама. В Северной Африке известны два рибата раннего времени» один из которых в Монастире (Тунис) был основан в 180/786 г. (*ал-Бакри*. Байт ас-сиддик, с. 26, перевод, с. 78—79), а другой в Сусе в 206/821 г. Ал-Иа'куби в своей «Китаб ал-булдан», написанной в 891 г., сообщает, что «от Сфакса до места под названием Бизерта восемь дней пути. На каждом? перегоне, на небольшом расстоянии стоят укрепленные пункты, охраняемые набожными людьми и мурабитунами» (текст, с. 350, перевод Вьета; с. 213). Центр обучения, открытый Ваджжадем б. Залви ал-Ламти, где 'Абдалла» б. Иасин (ум. 1059), вождь движения мурабитов, получил образование, назывался Дар ал-мурабитин (Равд ал-киртас, с. 46). Ал-Макдиси в своем труде «Ахсан ат-таксим» (закончен 375/986) упоминает о рибатах в разных мусульманских странах. В Хорасане (см. с. 333—334) многие из них связывали с погибшими в сражениях *сахива*. Некоторые рибаты были обеспечены доходами от вакфов. Рибат ан-Нур около Бухары славился своим ежегодным *мае-симом*. Рибатами называли также место, куда удалялся аскет, чтобы получить духовный *джихад*; со временем такого рода рибаты стали преобладающими. Пограничные рибаты постепенно меняли свои функции и из центров обороны и прозелитизма превращались в суфийские центры обучения и практики. Ибн Марзук (XIV в.) пишет: «По терминологии *фукара*, слово *рибат* означает; „сдерживать душу в борьбе со страстями (*джихад*) и выказывать осмотрительность в отношении зла (*хираса*)". У богословов это слово означает „постоянное прибежище для тех, кто хочет всецело посвятить себя вере"» (*Ибн Марзук*. Муснад, с. 3а—3б). Ал-'Умари в середине XIV в. упоминает о «благочестивых людях, которых называли мурабитами» (Масалик, с. 204). О рибатах Магриба см.: *Marçais. Note sur les Ribats en Berberie*; *Oliver Asin. Origen arabe de re-bato*; *Ibn Hudhail. L'ornement des ames*, с. 115—121, ср. с 71—74- El, III, 1150—1153.

⁴ Многие ханака не имели специально построенных зданий, а размещались в домах, дарованных их владельцами в качестве благочестивого акта. Например, 'Алаадднн Тайбуга из Алеппо передал свой дом в вакф для арабизованных суфиев (*ас-суфийату-л-муста' ариба*) в 631/1234 г.—Абу Зарр Сибт б. ал-'Аджами (ум. 1479), «Кунуз аз-захаб фи тарих Халаб», которого цитирует Мухаммад Рагиб ат-Таббах (И'лам, IV, с. 435). Дома эти, приспособленные или достроенные со временем для этой цели, все же сильно различались по архитектуре, несмотря на то что функциональное назначение у них было одинаковым.

⁵ Абу Зарр, цит. по: *Мухаммад Рагиб ат-Таббах*. И'лам, IV, с. 240. Упадок заведений такого типа в Алеппо был вызван не столько грабежами Тимура ж 1400 г.,

сколько ослаблением интереса к ним со стороны суфиев, внимание [Которых сосредоточилось на гробнице-завийи.

Упоминание об ас-Сухраварди не означает, что он был шейхом этой ха-жаки, а скорее показывает, что он здесь останавливался. Ему было выделено место для молитвенного коврика в соответствии с правилами гостеприимства, о которых рассказывает Ибн Баттута (см. далее).

В настоящее время в Алеппо лучше всего сохранилась ханака Фарафра, построенная в 1237 г. ан-Насиром Иусуфом II. «Портал с нишами, айваном, святилище с куполом над нишами, михраб с мраморной мозаикой и пере-жрытие, украшенное панелями резного дерева (линейный врезанный орнамент), кельи суфиев. Остатки одного этажа. На юго-востоке они соединяются с дру-я-ими кельями». — *Sauvaget. Monuments musulmans*, с. 84—86.

⁶ Ибн Баттута употребляет слово *завийа*, но я заменил его на *ханака*, чтобы не было путаницы, поскольку он сам говорит о том, что описывает *ха-ваник*. Он просто пользуется более знакомым ему термином.

⁷ Суфий, принявший обет безбрачия,— явление исключительное. Правда, женам не дозволялось жить при ханака, но нередко семья могла обитать неподалеку или в деревне. В некоторых общинах, особенно в обителях при гроб-ницах, суфии жили с семьями. Гробница (*рабита*) в Аббадане «связана с завиейей, в которой живут четыре дервиша со своими семьями, обслуживающие рабиту и завийу». — Ибн *Баттута*. Рихла (изд. 1928 г.), I, с. 118. Но в целом на этой стадии суфии, среди которых немногие придерживались безбрачия в полном смысле этого слова, находили, что нормальная семейная жизнь несовместима с решением посвятить себя «пути».

⁸ Хатмат ал-Кур'ан («завершая чтением Корана»).

⁹ *Ибн Баттута* (изд. 1928 г.), I, с. 20.

¹⁰ Во многих ханака читались курсы по разным мусульманским наукам. Ал-Макризи говорит о том, что в ханаке Шайху (основана амиром Сайфадином Шайху в Каире в 756/1355 г.) читались лекции по четырем школам фикха, хадисам и семи чтениям Корана (Хитат, изд. 1326 г. х., IV, с. 283). Эта необычная по типу ханака, очевидно, больше походила на медресе. Судя по «описанию ал-Макризи, Джамалийа (основана в том же городе в 730/1330 г.) представляла собой сочетание медресе и ханаки (там же, IV, с. 237—240, 279). Это, однако, не было правилом, и обычно в преподавании дисциплин преобладал суфийский аспект.

¹¹ Машдуд ал-васт, т. е. показать, что он был посвящен по всем правилам с шаддом; см. далее в этой главе.

¹² Прислужник (*кадим*; дьякон), который, по словам Ибн Баттуты, ведал домашним хозяйством, мог быть и значительным официальным лицом, как, например, повар в текке ордена бекташи.

¹³ Описание этого обряда (*мусафаха*) дается далее. В данном случае это означает, что он клянется подчиняться шейху и обещает соблюдать правила ханаки во время своего пребывания в ней.

¹⁴ *Ибн Баттута*. Рихла (изд. 1928 г.), I, с. 20.

¹⁵ *Макризи*. Хитат (изд. 1326 г. х.), IV, с. 276. В этом же отгороженном участке находился *рибат* (здесь—«казарма») на 100 солдат и помещение (*кубба*) с останками Байбарса, где обучали также и науке о хадисах. Эта ха-нака описана: Creswell. *The Muslim Architecture*, с. 249—253.

¹⁶ *Макризи*. Хитат, IV, с. 285. .

¹⁷ Там же, IV, с. 295.

¹⁸ См. далее, в гл. VIII.

¹⁹ *D'Ohsson. Tableau*, IV, 2, с. 665—666.

²⁰ *Ибн. Баттута*. Рихла (изд. 1939 г.), I, с. 238; перевод Гибба, II, с. 436.

²¹ *Bliss. The Religions*, с. 253.

²² Происхождение слова *дарвиш* (мн. ч. *даравиш*) нередко связывают с персидским «ищущий двери», т. е. «попрошайка», но скорее всего оно происходит от корня, означающего «бедный»: авест. *drigu*, ср. перс. *drgrws*, парзанд-ское *daryo's*.

²³ Ед. ч. *факир* — «бедняк», в смысле «нуждающийся в милости божьей». Несмотря на то что дервишей всегда ассоциируют с нищенством, многие ордены, если не большинство, осуждали попрошайничество. Существовавшая за счет пожертвований и подарков организация, к которой принадлежали дервиши, заботилась о материальных нуждах своих членов. Даже дервиши странствующего ордена, в частности придерживающиеся взглядов маламатийа, нередко брали за правило жить на добровольные подношения или же собственными руками зарабатывать пропитание.

²⁴ Для таких членов не было специального названия. Они назывались *авлад ат-тарика*, *худдам*, *хайран* или *ихван*. В Средней Азии членов третьей. ступени братства называли *мухиббан* или *азизан*, тогда как бекташи и другие турецкие ордены имели своих *ашикан*.

²⁵ См. выше, гл. I, примеч. 20, и гл. II.

²⁶ *Текке*, *текйе* или *текийе* — производное от арабского «итгыка'», первоначально, может быть, означало «трапезная».

²⁷ *Даргах* (перс. «двор») в Индии называли мавзолеей или гробницу.

²⁸ *Nizami. Religion*, с. 175, примеч. Об организации ханака см. у того же: автора: *Khanaqah Life in Medieval India*.

²⁹ *Sadler. Chishti Quwwali*, с. 287—92.

³⁰ Там же, с. 289.

³¹ *D'Ohsson. Tableau*, IV, 2, с. 662—663.

³² *ал-Каттани*. Салват, с. 65—66.

³³ Я не нашел никаких доказательств в пользу утверждения Массиньона. о том, что имеется существенное различие, свидетельствующее о борьбе идеалов между *суф* и *муракка'а*. «Белая одежда—знак соединения всех ригористичных и подчиняющихся дисциплине суннитов, в то время как одежда из пестрых лоскутов станет признаком бродячих братьев, недисциплинированных и блуждающих повсюду индийских „каландаров" из „Тысячи и одной ночи"». *Massignon. La passion*, II, с. 51.

³⁴ *ал-Худжвири*. Кашф (пер. Никольсона), с. 54—55.

³⁵ *Пир-и сухбат* — обучающий наставник. Необязательно одно и то же лицо, что *пир-и хиркат*. *Пир-и сухбат* Абу Са'ида б. Абу-л-Хайра (967—1049) был Абу-л-Фадл ас-Сарахси, который, однако, послал его к Абу 'Абдаррахману ас-Суламн (ум. 1021)— автору «Табакат ас-суфийа», с тем чтобы Абу. Са'ид получил хирку в Нишапуре.

³⁶ *ал-Мунаввар*. Асрар ат-таухид фи макамат аш-шайхАби Са'ид (изд. Жуковского), с. 55; перевод Никольсона, с. 167.

³⁷ См.: *ас-Сануси*. Салсабил, с. 3.

³⁸ См. далее в этой главе и в гл. VII.

³⁹ Хирку, очевидно, носили только первые западные суфии, многие из которых обучались на Востоке, но позднее она стала просто признаком факирства. Латаная одежда чаще называлась *муракка'а*, но она не была эквивалентна хирке, так как ношение ее означало, что еще пройден не весь курс обучения, а лишь его определенная часть. В XIX в. *муракка'а* носили дарка-виты и хаддавнты (среди которых бытовало специальное название для нее— *хандаса* и *дарбала*), а также члены ордена халватийа и последователи Му-хаммада Ахмада, махди Нилотского Судана. Она была наследием его суфийского прошлого, от которого он отрекся.

⁴⁰ Не следует путать, во-первых, с обычаем носить две хирки, одно время означавшим, что владелец их посвящен двумя шейхами (как, например, у ас-Сарраджа в «Лума'», с. 121 и 154, и у Ибн Халликана, изд. де Слэна, I, с. 256, 4, и пер. де Слэна, I, с. 502, примеч. 5), и, во-вторых, с двухчастностью самого облачения, которое состоит из головного убора и рубища. Когда шейх Абу Бакр б. Хавар ал-Хавазани ал-Батаихи, в

прошлом разбойник с большой дороги, раскаявшись, удалился в пустыню, он был облачен в хирку, которая состояла из рубища (*савб*) и головного убора (*такийя*), Абу Бакром ас-Сид-диком, явившимся ему во сне. После пробуждения он обнаружил на себе одежду. См.: *ал-Васити*. Тирйак, 6, с. 42—43; ср.: *аи-Ша' рани*. Лаваких, II, с. 125. Головному убору придавали большое значение в восточных орденах, так как он служил отличительным признаком. Именно эти отличительные черты одежды имеет в виду Ибн Баттута, описывая посещение верующего в лохмотьях и войлочной шапке (*либасуху муракка'а еа калансува либд*) Хали в 'Асир ал-Иамане—Рихла (изд. 1928 г.), с. 155.

⁴¹ *Сухба* — второй из терминов, действительное значение которого бессмысленно без уточняющей цитаты из ал-Васити (писал ок. 1320 г.): «Издадин Ахмад ал-Фаруси сказал: „Я связал себя с сухбат ат-табаррук Шихаб-дина 'Умара ас-Сухраварди и посещал его лекции. Однажды он предложил облачить меня в свою хирку, но, когда ему сообщили, что моей хиркой была ахмадийя, он сказал: Прости меня, пожалуйста, мой мальчик, все мы носим хирку Ахмада ар-Рифа'и"». Тирйак, с. 60.

⁴² См. выше, гл. II.

⁴³ *ас-Сухраварди*. 'Авариф, с. 69.

⁴⁴ *ал-Худжвири*. Кашф, с. 162—163; Цит по: *ал-К.ушайри*. Рисала (изд. 1901 г.), с. 134.

⁴⁵ Дервиши разных орденов отличались друг от друга по цвету, материалу и фасону как головного убора, так и одежды. Д'Оссон описывает одежду, которую носили в основных турецких орденах. См.: *D'Ohsson. Tableau*, IV, 2, с. 629—633. На Востоке головной убор назывался *тадж*. Тюрбанам в зависимости от способа, каким их накручивали, обычно придавали разную форму. Тюрбан у бекташей имел 12 складок, у гюльшени—8, у кадири—6 и у джилвати—18. Мавлави носили высокие конические шапки из войлока (*ку-лах*). Цвет не был непременным отличительным признаком ордена. Так, например, кадириты в Турции отдавали предпочтение черному цвету, а в Египте у них были белые или зеленые знамена и тюрбаны. Большинство не брили усы и бороды, а некоторые отпускали длинные волосы. Различались и аксессуары — молитвенные коврики, кувшин для омовений и тому подобные мелочи. На Востоке дервиши иногда носили с собой тросточку для медитаций— небольшую кривую деревянную палку или железный прут, который помещали под мышку или клали на лоб как бы для того, чтобы помочь себе сосредоточиться. Некоторые для этой цели использовали пояс (*хизам*).

⁴⁶ *Ибн Джубайр*. Рихла (изд. 1907 г.), с. 280.

⁴⁷ *Ибн Баттута*. Рихла (изд. 1928 г.), I, с. 187. Ибн ал-Джаузи еще раньше использовал ту же параллель при описании фитйана: «Вступление в орден знаменуется облачением в штаны, как у суфиев — облачением мурида в *муракка'а*».

⁴⁸ Особо подчеркивается, что представители египетской вафайя сносили характерную суфийскую одежду (*хирка*) особого покроя, куда входили также *тадж к шадд*, впервые введенную Мухиббадином Абу-л-Фадлом (ум. 888/1483), быть может, под влиянием тюрков — *ал-Бакри*. Байт ас-садат, с. 58' Шадд, однако, получил распространение среди многочисленных корпораций египетских ремесленников. См.: *Lane. Manners and Customs* (ed. Everyman), с. 515—516.

⁴⁹ *ас-Сухраварди*. 'Авариф, с. 73.

⁵⁰ Ибн Баттута употребляет персидское выражение *камар-и сухбат*.

⁵¹ *Ибн Баттута*. Рихла (изд. 1928 г.), I, с. 173.

⁵² *Исма'ил б. Мухаммад Са'ид?*. Ал-фуйудат ар-раббанийя, с. 27—31. Церемония 'ахд в ордене халватийя в основном такая же. Ал-Джабарти приводит два описания в биографии Мухаммада ал-Хафнави ('Аджаиб, изд. 1958, II, с. 268—270). Одно из них излагается по рассказу ал-Бакри ас-Сиддики (ум. 1749), а второе включено как цитата из «Ал-футухат ал-илахийя» Зака-рийи ал-Ансари (ум. 916/1510). Лэйн описывает ритуал посвящения в орден халватийя-демердашийя [*Lane. Manners and Customs*, с. 250).

⁵³ На Востоке только посвященные принимали участие в коллективном айкре, однако в Африке (за исключением Египта) в зикре участвовало много непосвященных.

⁵⁴ О том, что общине нужен был неофит, который выполнял бы разные работы, подчеркивается и в руководствах. См.: *ас-Сихраварди*. 'Авариф, с. 79—80.

⁶⁵ Напрашивается вопрос, почему мы не остановились на посте подробнее. Дело в том, что пост выступает не как самостоятельное задание, а только как один из приемов сложной техники «аскетического уединения», которое само по себе составляет один из аспектов следования «пути» мистического познания, а также и существенную часть жизни суфия в общине. Назначение поста адекватно назначению наставником заданий зикра. Остается только в общих чертах рассказать о сути сорокадневного уединения (*арба'инийа*), которое включает пост. Для уединения существует особая келья в общем братском корпусе. Она абсолютно темная и такая тесная, что в ней нельзя лечь, и ее обитатель вынужден спать сидя, скорчившись в позе медитации и опустив голову. Зикр, согласно наставлениям, не должен прерываться, и келью можно было покидать (если это вообще позволялось наставником) лишь для того, чтобы совершить *вуду* («омовение»), принять участие в коллективных чтениях молитв и побеседовать с наставником. В других случаях разговаривать абсолютно воспрещалось. При посте количество пищи постепенно сокращалось в соответствии с правилами, и в последние три дня голодовка была полной. О правилах ордена кадирийа в отношении сорокадневного уединения см. у Исма'ила б. Мухаммада Са^да (Фуйудат ар-раббанийа, с. 64—65). Требования воздержания в халватийа были гораздо жестче, чем в других орденах. И там строго следили за их выполнением. Ал-Мухибби приводит цитату с описанием непрременных правил (вместе с описанием рангов святых и форм зикра) в заметке о члене дамаской халватийа курдского происхождения по имени Ах-мад б. 'Али ал-Харири ал-'Усали (ум. 1048/1638), от которого ведет начало самостоятельная сирийская ветвь халватийа. См.: *ал-Мухибби*. Хуласат, I, с. 248—251, ср. с. 253—256, 257—259, 389, 428—433.

⁵⁶ Описание *икрар айини* приводится у Берджа (*Birge*. The Bektashi, с. 175—201]).

⁵⁷ *Палаханг* (перс.)—«шнур» или «веревка» с эмблемой (*меслим там*), которую носили на шее. В некоторых турецких орденах ее надевали муриду в конце его неофитства.

⁵⁸ *Eviiya Chelebi*. Narrative, II, с. 96.

⁵⁹ *Интисаб* — букв. «проследить духовную преемственность».

⁶⁰ 'Азаба (также *зуаба*)—свободный конец тюрбана, свисающий на затылке (или у некоторых суфиев — над левым ухом.— *Калкашанди*. Субх, IV, с. 43). Кроме того, это слово, очевидно, означает завершение накручивания тюрбана.

⁶¹ *Ривайа* и *дирайа*—термины хадиса. *Ривайа* означает цепь передач надежных информаторов, в то время как *дирайа* — сведения, требующие скрупулезного анализа.

⁶² *Ибн 'Аббад*. Ал-мафахир, с. 116.

⁶³ Эта церемония описана: *D'Ohsson*. Tableau, IV, 2, с. 635—637; *Guys*, Un derviche, с. 225-227.

⁶⁴ Особая форма, которую мы здесь приводим, взята из: *D'Ohsson*. Tableau, IV, 2, с. 633—634.

⁶⁵ ал-Джабарти ('Аджаиб, I, с. 270) упоминает о том, что эти семь «слов»-связывали с семью состояниями души (см. выше, гл. V). Он говорит об этом, описывая правила инициации, данные муриду ал-Бакри ас-Сиддики. ас-Сануси (Салсабил, с. 98) пишет о десяти «словах» у халватийа.

⁶⁶ В схеме «пути» мистического познания, которую мы дали в предыдущей главе (см.), показано соотношение цветов с другими суфийскими особенностями.

⁶⁷ *Исма^ил б. Мухаммад Со'ид*. Ал-фуйудат ар-раббанийа, с. 64.

⁶⁸ *ал-Муртада*. Итхаф, I, с. 9.

⁶⁹ *Вазифа* включает в себя *ал-истиғфар* (один раз), *салат ал-фатих* (50 раз), *аш-шахаду* (100 раз) и *джаухарат ал-камал* (11 раз и более).

⁷⁰ *ал-Джауски. Ас-сирр*, с. 3.

⁷¹ Как правило (но необязательно), посвящающий в силсила дает как *иджаза урада* (*иджаза мурида*), так и *иджаза-т-табаррук*, т. е. разрешение, которое связано с баракой шейха.

⁷² Так, Абу 'Амр ал-'Азафи получил иджазу от ал-Бадиси, разрешающую ему учить по его книге «Максад». См. перевод, с. 1G3.

⁷³ Совсем другие аттестации выдавали и обязаны были выдать в случае, если речь шла о родном сыне шейха.

⁷⁴ Сэр Ричард Бартон приводит перевод (Pilgrimage приложение III) иджаза, которая, по его словам, дала ему возможность под именем дервиша 'Абдаллаха вести себя как муршид в ордене кадири, но на самом деле иджаза только сообщает, что он получил наставления с правом читать 165 раз «слово единения» после каждой *фариды* (обязательная ритуальная молитва), а также и во всех других случаях, когда ему это удастся. Эта иджаза имела длину в 4 фута 5 дюймов и ширину 6,5 дюйма.

⁷⁶ *Исма'ил б. Мухаммад Са'ид*. Ал-фуйудат ар-раббанийа, с. 35—38. ⁷⁶ *Вад Дайф Аллах*. Табакат, изд. Сидайка, с. 33; изд. Мандила, с. 31—32.

Гл. VII. РИТУАЛ И ЦЕРЕМОНИИ

¹ Коран, XXXIII, 41. Подтверждается многими другими стихами: II, 153; IV, 104; VII, 206; XIII, 28; XVIII, 24; XXIV, 36—37; XXIX, 44; LXXVI, 25.

² *Фаридаддин 'Амтар*. Тазкират; текст и перевод, подготовленный Никольсоном (*Nicholson. The Origin and Development of Sufism*, с. 344).

³ См. «Выводы» этой дискуссии в предисловии профессора Дж. Робсона к его изданию двух «Трактатов о том, как слушать музыку», в одном из которых осуждается, а во втором одобряется сама' (*Robson. Tracts on Listening to Music*).

⁴ Издано и переведено Робсоном. Там же.

⁵ Там же, с. 96—100.

⁶ Там же, с. 105. Следует отметить, что чтение *аврада* и *азкара* входило в индивидуальную практику суфия.

⁷ Там же, с. 111—113.

⁸ Там же, с. 113, 177.

⁹ У Ахмада есть книга на эту же тему: «Китаб ат-таджрид фи калимат ат-таухид».

¹⁰ Описание формы *аз-зикр ал-миншари*, принятой в ордене гавсийа, приводится у ас-Сануси (Салсабил, с. 127—128).

¹¹ Здесь затронут вопрос о душе («плотской») и духе (*нафс* и *рух*), которые суфии постоянно противопоставляют друг другу: «Тот, кто воспринимает духовно — искренен, а тот, кто полагается на душу, — обманщик», — *ар-Рутби*. Минхат ал-асхаб, с. 92. Поскольку речь идет о зикре, то следует отметить, что методы, которыми суфии пользовались во время радений, стали духовными, а не психологическими. Нужно различать дыхание телесное (*нафсийа*) и духовное (*рухийа*). *Нафс*—это дыхание, которое идет из кишечника и проходит через голосовую щель. Оно телесное и чувственное. *Рух* идет из мозга и проходит через ноздри. С помощью *рух* распознаются духовные свойства. Суфии различали множество видов (или оттенков) *рух*, но мы здесь отметим лишь, что в более эзотерических кружках отправление зикра было очень изоциренным.

¹² Арабский текст издан и проанализирован Иусуфом- Хусайном («Хавд ал-хайат»). В предисловии сказано, что сначала появился персидский перевод, потом с него — арабский, сделанный кади Рукнаддином Самарканди. Самарканди жил в Лахнути, в Бенгалии, в правление султана 'Алааддина Мар-дана I (1207—1212). Перевод дошедших до нас текстов сделан не им.

Система патанджали была известна индийским суфиям, а ал-Бируни сделал арабский перевод «Йога-Сутра» под названием «Китаб патанджал ал-хинди фи-л-халас мин ал-амсал». См.: *Massignon. Lexique* (изд. 1954 г.), с. 81—88. Х. Риттер способствовал изданию текста: *Al-Biruni's Obersetzung des Yoga-Sutra des Patanjali*.

¹³ Описание этой практики см.: *Мухаммад Гавс*. Бахр ал-хайат (перевод Амртаунда, Дели, 1311) и его же «Джавахир-и хамса»—*GAL*, II, с. 418; *GAL, SB*, II, с. 616.

¹⁴ См.: *ас-Сануси*. Салсабил, 131 и ел. У Ибн Баттуты—джоки (мн. ч. *джоккийя*).

¹⁵ Новые приемы исполнения зикра, по всей вероятности, дошли до Магриба только в середине XIV в. Разрешение на легальное отправление суфийских упражнений часто надо было получать у юристов-законоведов (*фукаха*), а люди, подобные Ибн ал-Джаузи и Ибн Таймийе, проявляли особое рвение к этому вопросу. В их запросах фатвы иногда содержатся сведения, проливающие свет на то, как происходили радения зикра: Шейха ас-Салиха Абу Фариса 'Абдал'азиза б. Мухаммада ал-Кайравани (ум. 750/1349) спросили, что ему известно о группе под названием «фукара», которая собирается для совместных танцев и пения и по окончании их устраивает «вечерю любви», к которой все готовятся заранее, как к своей последней трапезе. Затем они переходят к рецитации «десятой части» Корана, потом обращаются к зикру и затем снова поют, танцуют и рыдают. Они утверждают, что это составная часть процесса приближения к богу и изъявления покорности ему. Они приглашают присоединиться к ним и жестоко бранят тех из 'улама, кто отказывается принять их приглашение.—*ал-Ванишариси*. Ал-ми'йар, с. 23.

Мне кажется, что этот рассказ свидетельствует о том, что протесты были направлены против традиционной формы таких собраний.

¹⁶ Сомнения, возникшие по поводу подлинности авторства Ибн 'Атаал-лаха, очевидно, необоснованны—ни у кого из близко знавших его людей никогда не закрадывалось ни малейших подозрений по этому поводу.

¹⁷ Напечатано на полях книги аш-Ша'рани «Латаиф», II, с. 89.

¹⁸ *ас-Сануси*. Салсабил, с. 4.

¹⁹ Хайдарийа, группа склада каландаров, основанная нишапурцем Кутбадином Хайдаром (ум. 618/1221), открыла их свойства и разрешила своим дервишам употреблять гашиш (*куннаб*). См.: *Макризи*. Хитат, III, с. 205—209. Автор утверждает, что им широко пользовались фукара.

Позже кофе стал неотъемлемым элементом всех собраний для отпращиваний зикра. Его появление связывают с членом ордена шазилийа по имени Абу-л-Хасан 'Али б. 'Умар (ум. в Мохе, в Йемене, 1418), который узнал об этом напитке в бытность свою при дворе Са'даддина II, султана Ифат-Зайла' в Южной Эфиопии. Кофе распространился вначале среди йеменских и хадра-маутских суфиев, и через посредство тех же суфиев он проник во все концы арабского мира. О его значении для суфиев (особенно во время зикра, где возглас *йа кави* повторяется 116 раз) см.: *'Абдалкадир б. ал-Айдарус*. Сафват ас-сафва фи байан хукм ал-кахва, а также статью «Кажва» ван-Арендонка (EI, II, 632).

²⁰ См например: *ал-Калабази*. Китаб ат-та'арруф, с. 82—83.

²¹ Между авторами имеются значительные расхождения в определении терминов *хал* и *макам*. Что касается меня, я придерживаюсь мнения ал-Ку-шайри (*фи-л-ахвал мавахиб ва-л-макамат макасиб*) о том, что кал — это божественный дар, в то время как *макам* достигается усилием человека (Рисала, с. 32). Это процесс приближения к богу благодаря снятию завесы.

²² См.: *ал-'Абдари* (ум. 737/1336). Ал-мудхал аш-шар', II, с. 83.

²³ *Ла илахи илла-л-лахи* («нет божества кроме бога») — формула отрицания-утверждения (*нафи ва исбат*), первая часть свидетельствования (*шахада*).

²⁴ *Ал-калб ас-санубари*—физическое сердце человека, которое заключает в себе всю человеческую истину.

²⁵ Цит. по: *Таджаддин б. [Закарийа] Махди Заман ар-Руми*. Рисалат фи сунан ат-тайфат ан-накшбандийа. Рук., Кембридж, Add. 1073, с. 4—5. То же самое упражнение

(только более подробно) описывает ас-Сануси (Салсабил, с. 116—117), используя иную терминологию.

²⁶ Персидское *авардбурд* («отстаивание») — термин для обозначения особого способа контроля над дыханием.

²⁷ *ас-Сануси*. Салсабил, с. 58—59.

²⁸ В некоторых общинах разрешались отступления (*рухса*) от этих правил. Д'Оссон описывает, как в Турции группы собирались в вечерние часы раз в неделю по четвергам, после *салат ал-'иша* читать обязательный набор молитв «Хатм-и хаваджаган»: «Во время чтения все сидят на длинной скамье. Шейх произносит молитвы, утверждающие братство, а все собрание отвечает хором, иногда *ху*, а иногда *Аллах*. В некоторых городах накшабанди держат специальные помещения для зикра» {*D'Ohsson. Tableau, IV, 2, с. 628—629*).

²⁹ Составлен по списку из упомянутых выше «Рисала» Таджадина б. Мах-*Ли* Заман ар-Руми.

³⁰ *Ал-калимат ат-таййиба* (Коран, XXXV, 10), т. е. формула свидетельства (*шахада*).

³¹ Значение *заяк* различно у разных авторов и в разных контекстах.

³² Эти одиннадцать «слов» имеют более глубокий смысл, который не разъясняется в обычных руководствах. В девятом или десятом «слове» можно представить себе *вакифа*, прекратившего поиски после того, как пересек пределы времени и пространства и перешел (*вакфа калбийя*) в искомое.

³³ Описание церемонии зикра см.: *Lane. Manners and Customs* (ed. Everyman), гл. 24; *он же. Arabian Society*, с. 73—78. Д'Оссон (*D'Ohsson. Tableau, IV, 2*) описывает собрания хадра у рифа'итов (с. 641—648), са'идитов (с. 648—649) и мавлави (с. 649—655). Неоднократно описано *сама'* ордена мавлавийа. См., например: *Guys. Un derviche*, с. 227—231. *Хадра* 'исавийа описана Дер-менгемом (*Dermengham. Le culte des saints*, с. 303—318). Большое преимущество орденов состояло в том, что все их радения происходили открыто—обстоятельство, помогавшее обезоружить ортодоксов. Единственным исключением был орден бекташийа. См.: *D'Ohsson. Tableau, IV, 2, с. 657*. Даже в Сирии зикр часто отправлялся в мечетях. Ахмад б. Сулайман ал-Кадири ад-Димишки (1517—1596) «предстоял на отправлении *халкат аз-зикр* по пятницам в мечети Омейядов после молитвы». — *ал-Мухибби. Хуласат, I, с. 208*.

³⁴ См. выше, гл. IV.

³⁵ В ордена кадирийа *накиб* объявляет *фатихат ал-Коран* формулой *Ав-еал каули шараф ли-л-лах ал-фатиха*—«Я отвержаю уста прославлением бога „Фатихой“».

³⁸ Мне редко удавалось заметить, каким образом шейх менял ритм. Нужно учесть, что зикр не может не действовать даже на постороннего зрителя — он стимулирует одни центры восприятия и включает другие.

³⁷ Один шейх рассказал мне, что «обязательная молитва» ордена во время общих радений включает либо одну, либо все молитвы *кз ал-вирд ас-сагир*, которые исполняет каждый посвященный после чтения одной или нескольких из пяти общих ритуальных молитв; он дал их мне в таком виде:

(табл. 8)

По свидетельству шейха, *ал-вирд ал-кабир* заключается в 70000-кратном повторении формулы *тахлил*.

³⁸ Движения во время всеобщего зикра в ордене миргани: отправляя зикр, следует склонить голову вправо и одновременно сказать *ла*; затем опустить голову на грудь, говоря *илаха*; только потом, склонив голову к сердцу, т. е. влево, произнести *илла-л-лах*, причем это нужно выдохнуть буквально от пупка к сердцу, так, чтобы достославное имя Аллаха осело в сердце и вытеснило из него все дурные представления. Нужно сделать акцент на произношении *хам-зы* и увеличить долготу *алифа* (*а*), однако умеренно или чуть превысив среднюю норму. После буквы «*ха*» в слове *илах* идет *фатха*, а за буквой «*ха*» в слове Аллах — *сукун* — *Ар-Рутби*. Минхат ал-асхаб, с. 87.

³⁹ Орден кадири руководствуется в своей практической деятельности трактатами «Сирр ал-асрар ва назхар ал-анвар», приписываемым 'Абдалкадиру, и «Ал-фуйудат ар-раббанийа фи-л-маасир ва-л-аврад ал-кадирийа» Исма'ил» б. Мухаммада Са'ида.

⁴⁰ О Сулаймане Челеби см.: *Gibb. History*, I, с. 232—248. Гибб перевел отрывки из его *мавлида*. Полный перевод сделан Лайманом Мак Каллумом (*Mac Callum. The Mevlidi Sherif*). Многие другие турецкие поэты, например Ак Шамсаддин-заде Хамди, также писали мавлиды, но ни один из них не пользовался такой популярностью, как мавлид Сулаймана Челеби.

⁴¹ По свидетельству Д'Оссона (*D'Ohsson. Tableau*, II, с. 358). Последний рассказывает об официальной пышной церемонии праздника в мечети султана Ахмада в XVIII в.

⁴² Например, «Симт ад-дурар» («Нитка жемчуга») широко известен как «Мавлид ал-Хабши» по имени его автора 'Али б. Мухаммада ал-Хабши, представителя тарихи 'алави (хадрами). Основатель ордена тиджанийа не написал мавлида, и поэтому вполне естественно, что в такой закрытой тарихе его последователи вообще не читают мавлидов. У них, однако, существует некий эквивалент, благодаря которому они утверждают, что Пророк приходит (при условии, что ритуал выдержан по всем правилам) во время седьмого чтения *джаухарат ал-камал*. См.: *ал-Джауски*. Ас-сирр ал-абхар, с. 3. Мухаммад б. ал-Мухтар (Вад ал-'Алийа, ум. 1882), распространивший учение тиджанийа в Египетском Судане (см.: *Trimingham. Islam in the Sudan*, с. 237—238), был истинным автором «Мавлид инсан ал-камил», который был издан, но не знаю исполнялся ли он когда-либо.

⁴³ См.: *Dermengham. Le culte des saints*, с. 186, Меликитские богословы порицали этот праздник (ср.: *Ибн ал-Хадж*. Ал-мадхал, I, с. 153 и ел.), но они не в силах были что-либо изменить, коль скоро он стал народным

⁴⁴ См.: *Ибн ал-'Имад*. Шазарат, VIII, с. 406—407.

⁴⁵ В число авторов турецких поэм, посвященных ми'раджу, входят Гани-заде Надири, Найи 'Усман Деде и Нахифи.

⁴⁶ Кульминационный момент в мавлиде Сулаймана Челеби. наступает, когда Амина произносит:

Прилетела Белая Птица, несомая прямо на своих крылах, И с силой ударила по спине меня, лежащего там.

Затем родился Султан Веры, который поразил всех.

Земля и небеса сияли, утопая в лучах славы.

Английский перевод сделан Гиббом, который пишет: «Когда доходили до этого куплета на чтениях мавлида, всех обносили шербетом и сладостями. Сначала певца, а потом остальных гостей».

⁴⁷ Это сокращенное изложение по моей книге: *Islam in the Sudan*, с. 215—216.

⁴⁸ Несколько цитируемых выше строк взяты из поэмы, приведенной в конце «Куссат ал-ми'радж» Джа'фара ал-Миргани, с. 123—124.

⁴⁹ *ас-Сануси*. Салсабил, с. 116—117.

⁵⁰ Вамбери пишет о форме *таваджжуха*, принятой в орденах накшбандийа: Как часто мне приходилось быть свидетелем собраний одного из *халка* («кружок»), который составляют верующие, усаживаясь в круг на корточки, тесно прижавшись друг к другу, чтобы предаться теваджуху [*таваджжух*] («созерцание»), или, как его называют западные мусульмане, муракебе (*мура-имба*), величия бога, славы Пророка и тщетности нашего смертного существования!» — *Vambery. Travels*, с. 222.

⁵¹ Эти методы сродни платонической идее (узритская любовь) «созерцания юности» (*назар ила-л-мурд*), прекрасного лица или формы (*ал-ваджх ал-хасан*) раннесуфийской эпохи. Цель заключалась в том, чтобы добиться восприятия (*вуджуд*) через растворение в красоте, постигая бытие внутри явлений. Известным представителем этой практики был Ахмад ал-Газали, о шотором Ибн ад-Джаузи рассказывает такую историю. Группа суфиев от-шравилаcь навестить Ахмада ал-Газали и застала его в обществе юноши. Между ними стояли цветы, и Ахмад попеременно пристально рассматривал то цветы, то мальчика. После того как все расселись, один из суфиев спросил, не побеспокоили ли они его, на что тот ответил: «Конечно, побеспокоили». И потом вся группа долго спорила о разных приемах, с помощью которых можно вызвать у себя состояние мистического экстаза (*таваджуд*). — *Ибн ал-Джаузи*. Талбис иблис, с. 267. Приход суфиев нарушил размышления Ахмада. Суфии отыскивали или сочинили хадис, на который они ссылаются, практикуя этот прием: «я видел моего Повелителя в образе юноши (*амрад*)», — но путь этот таил в себе много опасностей, и с ним связано немало скандальных историй. Поэтому наставники разрешали пользоваться им только самым способным из адептов. На третьей ступени этот прием был запрещен во всем арабском мире, и случайные ссылки на него, как, например, в трудах 'Аб-далгани ан-Набулси, ровно ничего не означают. На эту тему см.: *ал-Кушайри*. Рисала, с. 184 и весь раздел о *сухбат ал-ахдас* в «Талбис иблис», с. 264—277.

⁵² Мусульманский реформатор совершенно неправильно истолковал это и многие другие суфийские веяния, отождествив их с народными искажениями культа.

⁵³ *ас-Сануси*. Салсабил, с. 117.

⁵⁴ Там же, с. 48. Еще в своем рассказе о джунайдиа (орден, несомненно связывающий свое происхождение с видением ал-Джунайда) отличает обычное мысленное воспроизведение образа шейха, составляющее неотъемлемую часть упражнений во время уединения (*халва*), от *рабт ал-калб би-ш-шайх*. — Там же, с. 57.

⁵⁵ *Тасаввур аш-шайх* — мысленное воссоздание (культ) образа наставника.

⁵⁶ Как «эманация» здесь переведено *фу'удат: файд* — «[божественная] милость».

⁵⁷ Исма'ил б. Мухаммад Са'ид. Ал-фу'удат ар-раббанийа, с. 26.

⁵⁸ Кораническая основа заложена в высказывании Авраама: «Я повернулся лицом к тому, кто сотворил небеса и землю» (VI, 79).

⁵⁹ См. выше, гл. II и V.

⁶⁰ *аш-Ша'рани*. Табакат ал-кубра. II, с. 37.

⁶¹ *Ибн 'Аббад*. Ал-мафахир, с. 137—138.

⁶² Перевод Кремера («Molla-Shah et le spiritualisme oriental») приобрел известность благодаря тому, что его часто цитируют в отрывках; см.: *Huges*. Dictionary of Islam, с. 121—122; *Sell*. The Faith of Islam, с. 167—1701; *Macdonald*. Religious Life and Attitude in Islam, с. 197 и сл. Не следует думать, что этот прием был распространен так же широко, как зикр.

⁶³ См. выше, гл. VI.

⁶⁴ Цит. по: *Rinn*. Marabouts, с. 89—90.

⁶⁵ «Хизб ал-бахр» можно найти во всех собраниях. Его цитирует Ибн Баттута (I, с. 40), сокращенный перевод приводит Р. Бартон (*Burton*. Pilgrimage, гл. II). Он содержит много цитат из Корана и поминальных фраз. В нем часто повторяются таинственные буквы начала некоторых сур. Это придавало ему магическое звучание и обеспечивало популярность. О силе воздействия, приписываемой его исполнению, см.: *Хаджжи Халифа*, III, с. 58.

⁶⁶ Перевод Дерменгема (*Dermengham*. Le culte des saints, с. 305—311); перевод отдельных частей см.: *Rinn*. Marabouts, с. 311 и сл.; *Brunel*. Essai sur la confrerie religieuse, с. 73—75.

⁶⁷ *ас-Сануси*. Салсабил, с. 107.

Гл. VIII. РОЛЬ ОРДЕНОВ В ЖИЗНИ МУСУЛЬМАНСКОГО ОБЩЕСТВА

¹ В своей книге (*Trimingham*. Influence of Islam) я выделяю две широкие сферы влияния ислама в Африке — хамитскую и негритянскую.

² Дополнительный автобиографический материал содержится в его рассказах о своих учителях в «Табакат», а также в «Ал-бахр ал-мавруд», «Кашф» ал-гумма 'ан джами' ал-умма» и других трудах. Составленная мною библиография работ об аш-Ша'рани слишком обширна для этой книги, но два арабских исследования все же следует упомянуть: *ат-Тавил*. Аш-Ша'рани имам ат-тасаввуф фи асрихи; *Суру р*. Ат-тасаввуф ал-ислами ва-л-имам аш-Ша'рани.

³ Термин *умми* обычно значит «не обученный мусульманским наукам», но Ша'рани утверждает, что 'Али не умел ни читать, ни писать (Табакат, II, с. 135; Латаиф, II, с. 86). В этом отношении 'Али похож на наставников типа ал-Бистами и ал-Харакани. Пространное сообщение Ша'рани об 'Алч ал-Хаввасе в его жизнеописаниях суфиев (Табакат, II, с. 135—153) составлено главным образом на основании его собственных изречений.

⁴ *Ал-'улум ал-вахбийя*; ему противопоставляется *ал-'улум ал-касбийя* — «приобретенное знание».

⁵ *Ал-'улум ал-ладуннийя* — знание, идущее непосредственно от бога.

⁶ Латаиф, I, с. 52—53. Два учителя раннего времени на пути муджаха-да — Нураддин 'Али ал-Марсафи (ум. 933/1527) (Табакат, II, с. 116—117) и Мухаммад аш-Шиннави (ум. -932/1526) (Табакат, II, с. 120—121).

⁷ «Ал-мизан ал-кубра», которую он излагает сжато в «Ал-мизан ал-хид-рийя» (на полях) «Рахмат ал-умма фи ихтилаф ал-аимма» Садраддина Му-хаммада б. 'Абдаррахмана. См. также: *Perron*. Balance de la loi musulmante.

⁸ Описание борьбы против него азаритов, сделанное им самим; см.: Латаиф, II, с. 190 и сл.

⁹ О Мухаммаде б. Ахмаде б. Каримаддине см.: Хитат джадида, IV; с. 109—110. Он был учеником шейха Демердаша.

¹⁰ Латаиф, II, с. 29, см; также его «Ивакит ва-л-джавахир», I, с. 6—15.

¹¹ *Ибн ал-'Имад*. Шазарат, VIII, с. 374. Более пространный рассказ Мухибби об 'Абдаррахмане (Хуласат, II, с. 364) подтверждает сведения о том, что он мало заботился об отцовской завийи.

¹² Латаиф, II, с. 68. Эту привилегию он делил с Пророком; см. Коран, LXII, 1.

¹³ Там же, I, с. 154.

¹⁴ Эвлия Челеби описывает собственную 'акика (церемония выбора имени на 8-й день): «Шейх обители мевлеви в Кассемпаша по имени Абди Деде вынул кусочек хлеба из своего достопочтенного рта и вложил его в мой, говоря при этом: „Да будет он вскормлен этими кусочками жизни бедняков (*факиров*)". Шейх обители мевлеви у Новых ворот, Тугхане Деде, взял меня на руки, подбросил в воздух и, поймав снова, сказал: „Да возвысится этот мальчик в жизни"».—Narrative (пер. Хаммера), I, 2, с. 16.

¹⁵ Если скептик не прибегает к уловкам, ему их все равно припишут. Во всеуслышание было заявлено о том, что Омар Хайям был суфием. И никто, наверное, не смеялся бы больше, чем сам Омар, прочтя новейшие измышления на эту тему. См.: *Graves, Omar 'Ali Shah. The Original Rubaiyyat of Omar Khayyam*.

¹⁸ *Ша'рани*. Табакат ал-кубра, II, с. 136; *Ибн ал-'Имад*. Шазарат, VIII, с. 233—234.

¹⁷ Цит. по: *Cassirer. Language and Myth*, с. 9.

¹⁸ Часть посещаемых могил (*зийара, мазарат*) в Центральной Азии находится на развалинах буддийских ступ. См.: *Stern. Innermost Asia*, II, с. 866. В Кашмире мечети и гробницы часто строили на месте индуистских или буддийских храмов. Большая мечеть и ханака Му'алла 'Али ал-Хамадани в Сринагаре стоят на месте бывших буддийского и индуистского храмов. У. Р. Лоуренс пишет: «Когда видишь мусульманскую гробницу с тенистыми чинарами, высокими тополями и вязами, то непременно тут же обнаружишь старый индуистский *аштан*». См.: *Lawrence. The Valley of Kashmir*, с. 286.

¹⁹ *Муради*. Силк ад-дурар, III, с. 276.

²⁰ Из хроники Ахмада ал-Будайри, учителя-брадобрея, цит. по: *Haddad*. — DI, 38, с. 269—270.

²¹ *Aubin. Deux sayyids de Bam*, с. 97—98. Имеется в виду книга: *Мухраби*. Мазарат-и Кирман, с. 189.

²² О Марокко см.: *Westermarck. Ritual and Belief in Marocco*, с. 184.

²³ В деяниях (*манакиб*) святых приводится много случаев, когда они способствовали обращению в ислам. Однажды Джалаладдин Руми спас молодого грека от линчевания, после чего тот обратился в ислам. *Афлаки*. Манакиб, с. 244.

²⁴ *Ibn Batouta. Voyages*, IV, с. 216—222.

²⁵ *Barkan. Les derviches colonisateurs*.

²⁶ *Lane. Manners and Customs* (ed. Everyman), с. 249. Эта книга, впервые опубликованная еще в 1836 г, дает самое полное представление о традиционном египетском обществе и роли в нем орденов.

²⁷ О святых-покровителях Марокко см.: *Westermarck. Ritual and Belief in Marocco*, I, с. 179—182.

²⁸ См.: *ал-Джабарти*. 'Аджаиб, II, с. 110, 201.

²⁹ *Ибн Баттута*. Рихла (изд. 1879 г.), IV, с. 285—286.

³⁰ Такие ярмарки называются *мавасим*, ед. ч. *мавсим*, букв. «сезон» праздника, а отсюда — собрание покупателей и торговцев в определенное время года.

Муджираддин (ум. 927/1521) описывает мавсимы по случаю годовщины святых возле их гробниц в Палестине, на которых пелись мавлиды. См., например, его описания таких ярмарок у гробницы Рубила б. Иа'куба за городом, в Рамле и у гробницы Абу-л-Хасана 'Али б. 'Алила (ум. 474/1081), возвышающейся над морем в долине Арсуфа, которые во времена Муджира проходили под присмотром местного (т. е. из Рамлы) старейшины ордена кадирийя Абу-л-'Ауна Мухаммада ал-Газзи (ум. 910/1504). См.: *Муджираддин*. Ал-унс (пер. Севера), с. 211—212.

³¹ Об Абу Искахе см.: *Meier. Firdos al-murshidiyya*.

³² Caskel.—DI, 19, с. 284 и сл.

³³ См.: Ibn Batouta. Voyages, II, с. 64, 88—92; III, с. 244—248; IV, с. 89, 103, 271.

³⁴ По свидетельству Массиньона, орден исхакийя в Анатолии был ассимилирован другой группой: *Massignon. La passion*, I, с. 410 и сл.; *Kop-luzade. Abu Ishaq Kaseruni*.

³⁵ См.: *Хайдар. Тарих-и Рашиди* (пер Д. Росса), с. 113, ср. с. 97 и *Beveridge. The Rashahat-i 'Ain al-Hayat*.

³⁶ *Ибн Аскар. Давхат ан-нашир*, с. 194.

³⁷ *Fauque. Islam traditionnel*, с. 21.

³⁸ *ал-Джабарти. 'Аджаиб*, II, с. 285, 305.

³⁹ *Evliya Chelebi. Narrative*, I, 2, с. 34.

⁴⁰ См.: *Ибн Касир. Ал-бида'я ва-н-нихайя*, XIII, с. 93—94.

⁴¹ *Ibn Iyas. Ottoman Conquest* (пер. Салмона), с. 41.

⁴² Первоначальное значение шарм' а—«путь, по которому следует идти». См. Коран, V, 52; XLII, 11; XLV, 17.

⁴³ Суфийские институты, разрешенные политическими властями, никогда формально не признавались ортодоксальными законниками в качестве учебных центров. Абу Зарр («Сибт б. ал-'Аджами») писал: «Юристы не различают ханаки и завийи от рибата, который учрежден на средства вакфа для отправления религиозных обрядов и упражнений. Ортодоксы-юристы могут жить в рибате и получать содержание от средств этого вакфа, но суфиям не дозволяется жить в медресе и получать там содержание. Причина заключается в том, что суть (*ма'на*) суфизма — это составная часть фикха, а обратное неверно».—Кунуз аз-захаб (пер. Соваж) с 106—107

⁴⁴ *D'Ohsson. Tableau*, IV, 2, с. 667—668.

⁴⁵ Талбис иблис (Каирское изд. 1921 и 1928 гг.). Существует неполный английский перевод Марголиуса (*Devil's Delusion*), помещенный в т 9—22 «Islamic Culture». См. также статью Сираджул-Хака (*Sirajul Haq. Sama and Ilaqs*).

⁴⁶ О враждебной позиции Абу Сахла ан-Наубахти (ум. 311/923) см. *Massignon. La passion*, I, с. 151—159, 349—351.

⁴⁷ *Browne. Lit. Hist.*, IV, с. 368 со ссылкой на «Кисас ал-'улама» Мухам-мада б. Сулаймана.

⁴⁸ Там же, IV, с. 403—404, 409—410, 427—428. «Нападки на суфиев особенно на их пантеизм (*вахдату-л-вуджуд*), часто можно встретить в общих наставлениях, излагающих шиитскую доктрину, но все же существует и несколько отдельных трудов, специально посвященных разоблачению их доктрин например трактат „Рисала-и хайратийа" Ака Мухаммада 'Али Бихбихани, послуживший причиной жестоких преследований суфиев и смерти нескольких их вождей». Там же, IV, с. 420.

⁴⁹ *ас-Сануси. Салсабил*, с. 9.

⁵⁰ *ал-Газали. Ихйа*, II, с. 267.

Гл. IX. ОРДЕНЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

¹ Праздник продолжался со Страстной пятницы до вторника. Также праздновалась и сирийская *доса*, обычно на *хамис 'ал-машаих*, т. е. одновременно со Страстным четвергом, в Хомсе и других местах, где были са'диты.

² См., например: *Рашид Рида. Ихйа ас-сунна ва имамат ал-бида'а*.

³ Следует отличать мнение тех, кто бичевал ордены как силу, враждебную прогрессу, от мнения ортодоксальных кругов, придерживавшихся старых взглядов. Марокканский историк Ахмад б. Халид ан-Насири (ум. 1897) писал: «Вот уже много столетий, в особенности начиная с X/XVI в., в Магрибе существуют отвратительные ереси. Это порождение организации неотесанного народа, объединившегося вокруг живого или покойного шейха, которого чтут за святость и какой-то особый дар. Эти люди окружают его чрезмерной любовью и поклонением... как никакого другого шейха». Далее

он описывает, как ордены извратили суфийскую терминологию и практику.— *ан-Насири*. Китаб ал-истикса, I, с. 63.

Хотя автор этого обвинения принадлежал к кругу махзан и был связан с приверженцами марокканского культа святых, будучи членом семьи На-сири, которая имела законные интересы в завийи насирийа, расположенной в Тамергруте в Дар'а, свое осуждение он распространяет не на все ордены, а только на ордены джилалийин, хаддавийин, 'исавийа, хамадиша, авлад Сиди Буну и рахалийин. Его порицание не распространяется на более ортодоксальные, с его точки зрения, ордены, придерживающиеся истинно-суфийских принципов, таких, как его семейный орден насирийа или же тиджанийа, ваззанийа и даркавнийа. Таким образом, ясно, что он скорее сторонник реформистской системы Ахмада б. Идриса и Ахмада ат-Тиджани, чем движения салафитов. Эти различия часто субъективны, и поэтому провести между ними границу очень трудно.

⁴ *Ubicini*. Letters on Turkey, I, с. 108.

⁵ См.: *Le Chatelier. Confreries, I, с. 222—225*; Е1 статья «Давса». В Хомсе *dosa* дожила до нашего столетия, когда ее сменила чисто символическая церемония.

⁶ Описание мулидов в Египте у Макферсона — почти плач сожаления по поводу их упадка и репрессий правительства против их празднования.— *McPherson*. The Moulids of Egypt.

⁷ У Кантвелл Смит указывал, что многие реформаторы XIX в. в молодости испытали влияние суфизма (*Smith*. Islam in Modern History, с. 56). Среди них можно назвать таких противоположных по взглядам людей, как панисламист Афгани, египетский 'алим Мухаммад 'Абдо, нубийский махди Мухаммад Ахмад, философ революции Ататюрка Зийа Гёкалп и индо-пакистанец Мухаммад Икбал.

Известный мусульманский писатель сказал: «Как и многие наши образованные люди, я испытал притягательность суфизма. В детстве, в возрасте от пяти до девяти лет, я часто видел дервишей, приходивших к нам в деревню. Я пытался подражать их движениям и даже присоединился к ним во время зикра. Естественно, что эти контакты с суфиями в раннем возрасте не могли не повлиять на меня».

О влиянии суфизма на жизнь Афгани и 'Абдо проливает свет Элие Кедоури в своей книге (*Kedourie*. Afghani and 'Abduh). Скептицизм 'Абдо переходил все интеллектуальные пределы, поскольку его отношение к Афгани было своеобразной формой *таваджжуха* или *рабута* (см. с. 8—14 и письмо 'Абдо к Афгани на с. 66—69), метода Афгани, возможно усвоенного им в Индии. Афгани также придерживался идей суфизма о различии между экзо- и эзотерическим обучением, т. е. между знанием, преподносимым адепту в открытой или тайной форме.

Влияние суфизма на жизнь мусульман было настолько всепроникающим, что при всем желании его невозможно было избежать. Но эти же люди обрушивались с критикой на своих шейхов и на форму поклонения, отвергая всю систему в целом, хотя их философские взгляды до некоторой степени были окрашены собственным ранним опытом. Но сегодня, в современном арабском мире дети вырастают уже без этого неосознанного опыта.

⁸ В тридцатые годы нашего века случалось так, что отрицание религии интеллектуалами могло сочетаться с их участием в религиозных церемониях. Один из друзей писал мне: «Самый что ни на есть „архисовременный" эффенди, который в разговорах высказывает презрение к религии и по всей вероятности занимается современной политикой, проводит вечера в обществе дервишей и со средневековым уважением относится к *шайк ат-тарики*». Сейчас на арабском Ближнем Востоке уже трудно найти какую-либо параллель этому явлению.

⁹ Я сам был свидетелем такой резко отрицательной реакции на суфийские *сухба* и *зикр*, когда в первый раз беседовал в июле 1931 г. с дервишем в мечети Омейядов (*джами' ал-умави*) в Дамаске, которая, как он сказал мне, была местом *халва* ал-Газали.

¹⁰ Carson. *The Social History*, с. 368.

¹¹ Хусайни. Братья-мусульмане, с. 9.

¹² Среди компетентных египетских исследователей суфизма следует особо выделить 'Афифи, последняя работа которого «Ат-тасаввуф» ограничена изучением суфизма на первой стадии.

¹³ В статье, опубликованной в «Маджаллат ал-Азхар» (1372/1952, с. 892— 893) говорится о том, что некоторые ориенталисты, в частности Л. Массиньон и Л. Гарде, оказались под влиянием крайних мистиков-пантеистов, таких, как Ибн ал-'Араби. В статье в категорической форме утверждается, что «большая часть того, что востоковеды называют мусульманским мистицизмом, не имеет с исламом никаких общих корней». См.: *Beaurecueil*. – MIDEO, I, с. 189.

Не только азхариты, но и марокканский философ персонализма Мухаммад 'Азиз Лахбаби придерживается такой же точки зрения. Упомянув тасав-вуф как одну из причин мусульманского упадка, он пишет: «Суфизм, будучи немусульманским по происхождению, изменил исконный дух ислама и проник во все части его структуры. Благодаря суфизму ислам воспринял разные виды фатализма (*тавакул*, марабутизм, веру в неотвратимость времени и в ирреальность мира и т. д. и как следствие веру в обновление мира). Уходы суфиев от мира (особый род монашества) и марабутизм чинят препятствие любой культурной эволюции, любому прогрессу и предписаниям Корана и сунны. Не надо забывать, как напоминает Л. Гарде, что мистицизм занимал в исламе лишь „периферийное положение по отношению к официальным религиозным наукам“. И на это есть причины! Дело в том, что мистицизм чужд мусульманству, следовательно, все суфийские культы тоже немусульманские, если не антимусульманские». — *Lahbabi. Le personnalisme musulman*, с. 94—96.

Мы не касаемся здесь этого вопроса, так как рассматриваем суфизм и ислам как культуру с исторической и социологической точки зрения. Нам суфизм во всех его ипостасях представляется явлением чисто мусульманским, однако азхариты, подобно Мухаммаду Лахбаби, ограничивают себя Кораном и сунной. См. там же, с. 1.

¹² Anderson. *Dervish Orders of Constantinople*, с. 53.

¹⁸ Об уничтожении текке см.: *Allen. The Turkish Transformation*, гл. 10. Нападки реформаторов были направлены главным образом против орденов из-за того, что они нередко принимали участие в политической жизни. Слепой фанатизм их вождей делал их опасными противниками. Непосредственной причиной репрессий было курдское восстание в феврале 1925 г. под предводительством главы ордена накшбандийа шейха Са'ида (см.: *Toynbee and Kirkwood. Turkey*, с. 265—270). В июне все текке восточных провинций были закрыты, а в сентябре декрет распространился на всю Турцию. Он аннулировал все титулы, а также запрещал ношение особой одежды, отличающей членов разных орденов.

¹⁶ Текке бекташийа (гробница ' Абдаллаха ал-Магавири) на одном из западных склонов холмов Мукаттама, откуда открывается великолепный вид на Каир, дожило почти до нашего времени. О нем есть недавние сведения: *Leroy. Monks and Monasteries* (англ. пер.), гл. 3 (впервые опубликовано в 1958 г.), и *Russel. Medieval Cairo*, с. 137—138. Текке это было конфисковано правительством. Однако дервишам, почти сплошь албанцам, в виде компенсации дали дом в Ма'ади, где традиции ордена поддерживались до смерти последнего шейха Ахмада Сирри Бабаба в 1965 г. См.: MIDEO, 8, с. 572—573.

¹⁷ Деятельность членов ордена тиджанийа одно время была очень активной. В Турции этот орден имел лишь небольшую группу последователей, но пропаганда не прекращалась в период войны 1939—1945 гг., а глава его Кемал Пилавоглу открыто действовал в Анкаре в 1942 г. После победы демократической партии на выборах в мае 1950 г. давление сторонников отделения церкви от государства ослабело и новое правительство разрешило снова открыть гробницы святых и паломничество к ним. Это вызвало реакцию в народе. Кемал Пилавоглу сам руководил разрушением статуй

Ататюрка, в результате чего он вместе со своими помощниками был приговорен к тюремному заключению (см.: *Reed. Revival of Islam*, с. 274—276). В Стамбуле оживилась деятельность бекташи и накшбандийа, что привело к полицейским репрессиям в 1953 и 1954 гг. Ныне существует группа накшбанди в Восточной Турции — это группа «сторонников света» — *нуркус*, или *нуркулар*, основанная курдом Са'идом Нурси (1870—1960 гг.). См.: *Muslim World*, 1960, с. 232—233; 338—341; 1961, с. 71—74. Мавлавийский зикр с кружением, ежегодно организуется в Конье. Описание недавнего радения см.: *Ritter. Die Mevlanafeier*, с. 249—270). Иногда зикр устраивается для привлечения туристов в Каире или в Триполи (Ливия).

¹⁸ О паломничестве к гробнице Иунуса Эмре см.: *Huri. Yunus Emre*, с. 111—123. Л. Маккаллум пишет во введении к своему переводу «Мевледи шериф»: «В республиканской Турции мевлиды продолжают исполнять в мечетях и в частных домах, причем чтение происходит обычно либо во время религиозных праздников, например, таких, как „Ночь предопределения“, или когда отмечают какие-то события — новоселье, победу турецкого оружия, похороны. Мевлид исполняют и в дни траура, обычно на сороковой день после смерти. Приглашения на такие чтения в память умершего — характерная черта стамбульских газет». — *MacCallum. The Mevlidi Sherif*, с. 15. Описание церемонии мевлида см.: *Bisbee. The New Turks*, с. 138.

¹⁹ См. лекцию 'Аллала ал-Фаси «Ал-харакат ас-салафийа фи-л-Магриб» в его «Хадис ал-Магриб», с. 13.

²⁰ Там же, с. 21.

²¹ Различия между социальными классами и профессиональными Группами можно продемонстрировать на примере Марокко. Процент действующих адептов и «мирских» членов меньше среди племен равнинных и речных районов Атлантического побережья (3%), но выше в Атласских горах. Он достигает максимума (10%) на территории Тафилелта, в районе, граничащем с Алжиром.

²² Эти цифры приводит Fauque (*Islam traditionnel*, с. 19).

²³ Там же, с. 22.

²⁴ Притягательность его для европейцев объясняется тем стремлением или, вернее, потребностью в озарении, которое привлекает многочисленных сторонников к различным эзотерическим и теософским движениям.

Здесь следует упомянуть о так называемых суфийских организациях в западном мире, так как может возникнуть вопрос о том, какое отношение они имеют к теме этой книги. Любому читателю ясно, что все это не настоящие суфийские ордены, потому что в отличие от 'алавийа они не опираются на преемственность суфийских учений. В основе их лежит беспочвенная, искусственно придуманная и поверхностная теософия, если даже не доктрина, увязанная с каким-нибудь восточным именем. Как правило, она пестрит цитатами из суфийских классиков. Суфизм—это «путь», и, даже если распад орденов уменьшает значение внешних проявлений его, сам «путь» не может быть разрушен.

²⁵ Самая последняя работа на эту тему: *Lings. A Moslem Saint*.

²⁶ Роль их настолько незначительна, что советские власти готовы разрешить открытые радения зикра. «За последние несколько лет в советской прессе появилось сообщение о том, что... „неофициальный“ ислам представлен дополнительно еще и суфийскими братствами (тарики), которые, несмотря на запрет советского законодательства, кажется, недавно возникли снова. Особенно многочисленны и влиятельны эти суфийские братства в Дагестане и Чечении. Большая часть их — Кунта Ходжа, Баммат Ходжа и Баттал Ходжа — представляют собой ответвления старой тарики накшбандийа. Как можно заключить из недавно появившейся статьи (сентябрь 1965 г.), члены этих братств устраивают публичные сеансы (зикр), которые сопровождаются религиозным пением и танцами, причем власти не делают ни малейшей попытки вмешаться» (*Bennigsen and Lemercier-Quelquejay. Islam in the Soviet Union*, с. 181).

²⁷ *Karpat. Social Themes*, с. 31.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- AIEO —Annales de l'Institut d'etudes orientales de l'Universite d'Alger. Paris—
Alger.
- AION, NS —Annali dell'Istituto Onentale di Napoli. Nova serie (1940—...)
Arb. —Arabica. Leiden.
- Arch. Maroc — Archives Marocaines. P.
- BGA — Bibliotheca geographorum arabicorum. Ed. M. J. de Goeje, pars I—VIII.
Lugduni Batavorum.
- BI — Bibliotheca Islamica im Auftrage der Deutschen Morgelandischen
Gesellschaft. Lpz.
- BIFAO —Bulletin de l'Institut francais d'archeologie orientale. Le Caire.
- Bind — Bibliotheca Indica: a Collection of Oriental Works Published under the
Patronage of the Hon. Court of Directors of the East India Company, and the Superintandanca of
the Asiatic Society of Bengal.
- BSO(A)S —Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies, London Institution
(University of London).
- BZ — Byzantinische Zeitschrift. Munchen.
- DI — Der Islam. Strassburg—Berlin.
- EI —The Encyclopaedia of Islam. Vol. 1—4. Leyden— London, 1913— 1936.
- EI² — The Encyclopaedia of Islam. New Edition Prepared by a Number of Leading
Orientalists. Vol. 1—... Leyden—London. 1960—...
- ERE —Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics.
- GAL —*Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Bd. I—2. Weimar—
Berlin, 1898—1902.* '
Zweite den Supplementbanden angepasste Aufl. Bd. 1—2. Leiden, 1943—1949.
- GAL, & — Supplementbande zur GAL. Bd. 1—3. Leiden, 1937—1942. CMS —
E. J. W. Gibb Memorial Series. L. 1C — Islamic Culture. Published by the Islamic Culture
Board. Hyderabad, Dsccan. JA —Journal asiatique. P.
- JAOS — Journal of the American Oriental Society. New York — New Haven.
- JNES —Journal of Near Eastern Studies. Chicago.
- JPHS —Journal of Pakistan Historical Society.
- JPOS —Journal of Pakistan Oriental Society.
- JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.
- JRASB, NS ~ Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. New Series. Calcutta.
- MEJ —Middle East Journal. Washington.
- MIDEO —Melanges de l'Institut Dominicain d'etudes orientales du Caire.
- MSOS-2 —Mitteilungen des Seminars fur orientalische Sprachen. Zweite Abteilung:
Westasiatische Studien. B.
- MW —The Muslim World. Hartford, Conn.
- Or. — Oriens. Leiden.
- RA — Revue Africaine. Alger, Bastide.
- REI — Revue des etudes islamiques. P.
- REJ — Revue des etudes juives. Publication trimestrielle de la Societfe des etudes
juives. P.
- RHR — Revue de l'histoire des religions. P.
- RMM — Revue du Monde Musulman. Publiee par la mission scientifique-du Maroc.
P.
- RSO — Rivista degli Studi Orientali. Roma.
- Turk. Bibl. —Turkische Bibliothek, hrsg. v. G. Jacob u. R. Tschudi B.
- WI — Die Welt des Islams. B.

ZDMG —Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft. **Leipzig**,
Wiesbaden.
ZRG —Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Leiden.

СПИСОК ЦИТИРОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- 'Абдалджалил—см. 'Айн ал-Кудат.
'Абд ал-Кадир. Ал-гунья.—'Абдалкадир ал-Джилани. Ал-гунья ли талиби тарик ал-хакк. Каир, 1322/1905.
'Абдалкадир ал-Джилани. Сирр ал-асрар ва назхар ал-анвар. Каир, б. г. *Абд ал-Кадир*. Ал-фатх ар-раббани.—'Абдалкадир ал-Джилани. Ал-фатх ар-раббани. Каир, 1302/1884-85.
'Абд ал-Кадир. Футух ал-гаиб.—'Абдалкадир ал-Джилани. Футух ал-гаиб (текст на полях: *аш-Шаттанавфи*. Бахджат ал-асрар—см; перевод см. W. Braune).
ал-'Абдари. Ал-мудхал аш-шар'.—*Мухаммад ал-'Абдари*. Ал-мудхал аш-шар'. Т. 1—3. Александрия, 1291/1874-75.
Абу Зарр. Куруз аз-захаб. *Abu Dharr «Sibt ibn al-'Ajami»*. Les Tresors d'or. Trad. J. Sauvaget. Beirut, 1950.
Абу Мадйан Шу'айб. Диван. Дамаск, 1938.
Абу Ну'айм ал-Исбахани. Хилйат ал-авлия ва табакат ал-асфийя. Т. 1—10. Каир, 1351—57/1932—38.
Абу Талиб ал-Макки. Кут ал-кулуб. Т. 1—2. Каир, 1310/1892; 1961.
Абу-л-Худа. Танвир ал-абсар.—*Абу-л-Худа*. Танвир ал-абсар фи табакат ас-садат ар-рифайя. Каир, 1306/1888/.
'Айн ал-Кудат. Лавайх (изд. Риттера).—'Ain al-Qudat al-Hamadani. Aphorismen liber die Liebe (Lawa'ih), hrsg. v. H. Ritter. Istanbul—Leipzig, 1942 (BI, Bd. 15).
'Айн ал-Кудат. Шаква-л-гариб.—'Ain al-Qudat al-Hamadani. Shakwa-l-gharib 'an al-awtan ila 'ulama' al-buldan. Ed. and Transl. Muhammad 'Abd al-Jalil.—JA, 1930, 1—76, с. 193—297.
'Айн ал-Кудат ал-Хамадани. Ахвал ва асрар-е 'Айн ал-Кудат, изд Ф. Фарманеш. Тегеран, 1338/1919-20.
'Айн ал-Кудат ал-Хамадани. Ресале-йе лаваех, изд. и пер Ф Фарманеш Тегеран, 1337/1918-19.
'Али ал-Кашифи. Рашахат 'айн ал-хайат.—См.: *ал-Ва*из*. Рашахат.
'Али Мубарак. Хитат.—'Али Мубарак. Ал-хитат ал-джадида ат-тауфикийя. Т. 1—20. Булак, 1306/1888-89.
'Али Салим 'Аммар. Абу-л-Хасан аш-Шазили. Т. i—2. Каир, 1962.
'Аллал ал-Фаси. Хадис ал-Магриб.—'Аллал ал-Фаси. Хадис ал-Магриб фи-л-Машрик. Каир, 1956.
ал-'Аллами. Аин-и акбари.—*Абу-л-Фадл ал-'Аллами* Аин-и акбари Vol 1, trad. H. Blochman.—B. Ind., NS, 1873; vol. II—III, trad. H. S. Jarett. 1893—1896; repr., Calcutta, 1948.
ал-Ансари. Маназил.—*Abu Isma'il 'Abdallah al-Harawl al-Ansari*. Manazil as-sa'irin. ed. et trad. S. de Beaucueil. Cairo, 1962 (Inst. francais d'archeol orientale du Caire).
'Афифи. Ал-маламатийя.—Лб(/-л-'Ала 'Афифи. Ал-маламатийя ва-с-суфийя ва ахл ал-футува. Каир, 1364/1945.
'Афифи. Ат-гасаввуф.—*Абу-л-'Ала 'Афифи*. Ат-гасаввуф: ас-саурат ар-рухийя фи-л-ислам. Каир, 1963.
Афлаки. Манакиб (пер. К)ара).—Les saints des deryiches tourneurs, trad. C. Huart. Т. 1—2. P., 1918—22.
Шамсаддин Ахмад ал-Афлаки. Манакиб ал-'арифин, изд. Т йазиджи Т 1—2 Анкара, 1959—1961.

Ахмад Баба ат-Тунбукти. Найл ал-ибтихадж би татриз ад-дибадж. Фес, 1317/1899 (литография); и на полях сочинения Ибн Фархуна «Дибадж». Фес, 1329/1911.

Ахмад б. Идрис. Канз ас-са'адати.— *Ахмад б. Идрис ал-Фаси.* Канз ас-са'адати (ас-са'ада) ва-р-рашад. Хартум, 1939.

Ахмад б. Идрис ал-Фаси. Маджму а ахзаб ва аврад ва расаил. Каир, 1359/1940.

Ахмад б. Мубарак ал-Ламти. Аз-захаб ал-ибриз фи манакиб Абдал азиз (аз-Даббаг). Каир, [б. г.].

Ахмад б. Мухаммад б. 'Иййад. Ал-мафахир.— *Ахмад б. Мухаммад 'Иййад.* Ал-мафахир ал-'алийа фи-л-маасир аш-шазилийа. Каир, 1327/1909.

Бадави, Абдаррахман. Рисаил Ибн Саб'ин. Каир, 1956.

Бадави. Шатхаг. 1.— *Бадави 'Абдаррахман.* Шатхат ас-суфийа: 1. Абу Йазид ал-Бистами. Каир, 1949.

ал-Бадиси. Максад.— *Abd al-Haqq al-Badisi.* Al-maqsad, trad. G. S. Colin.— Arch. Maroc., № 26, 1926, с. 1—254; № 27, с. 1—113.

ал-Бакри. Байт ас-садат.— *Мухаммад Тауфик ал-Бакри.* Байт ас-садат ал-вафаййа. Каир. [б. г.].

ал-Бакри Байт ас-сиддик.— *Мухаммад Тауфик ал-Бакри.* Байт ас-сиддик. Каир, 1323/1905.

Бартольд. Туркестан,— *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия.— Сочинения, т. 1.

Barthold W. W. Turkestan down to the Mongol Invasion, 2-d ed. L., 1928 (GMS, NS, 5).

Бертельс Е.— *Islamica*, III.— *Berthels E.* Crundlinien der Entwicklungsgeschichte der sufischen Lehrgedichte in Persien.— *Islamica*. Vol. 3, fasc. 1, с. 1—31.

Вад Дайф Аллах. Табакат.— *Мухаммад б. Мухаммад б. (Вад) Дайф Аллах.* Китаб ат-табакат фи хусус ал-авлийа ва-с-салихин ва-л-'улама ва-ш-шу'ара фи-с-Судан, изд. Ибрахим Сидайк. Каир, 1930; изд. Сулайман Дауд Мандил. Каир, 1930.

ал-Ва'из. Рашахат.— *'Али б. Хусайн ал-Ва'из (ал-Кашифи).* Рашахат 'айн ал-хайат. Каунпур, 1912.

Валийаддин Иакан. Ал-Ма'лум— *Валийаддин Йакан.* Ал-ма*лум ва-л-маджхул. Т. 1—2. Каир, 1327—1329/1909—1911.

ал-Ванишариси. Ал-ми'йар, XI.— *Ахмад б. Йахйа ал-Ванишариси (Ваншариши).* Ал-ми'йар, Т. 1—12. Фее, 1314/1896-97 (литография).

ал-Васити. Тирйак.— *ал-Васити.* Тирйак ал-мухиббин. Каир, 1305/1887-88.

Такиаддин 'Абдаррахман ал-Васити. Тирйак ал-мухиббин фи табакат хиркат ал-машаих ал-'арифин. Каир, 1305/1888.

ал-Газали. Баварии ал-илма'.— См.: *Robson.* Tracts on Listening to Music (издание и перевод).

ал-Газали. Илджам.— *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали.* Илджам ал-'авам 'ан 'илм ал-кала.м. Каир, 1351/1932-33.

ал-Газали. Ихйа.— *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали.* Ихйа 'улум ад-дин. Каир, 1272/1855-56. См.: *ал-Муртада.* Итхаф.

ал-Газали. Китаб ат-таджрид фи калимат ат-таухид.— *Абу-л-Футух Ахмад ал-Газали.* Китаб ат-таджрид фи калимат ат-таухид. Каир, 1325/1907. См.: *GAL*, S. I, с. 755.

ал-Газали. Ал-мункиз,— *ЛБ(/ Хамид Мухаммад ал-Газали.* Ал-мункиз мин ад-далал. Дамаск, 1358/1939.

ал-Газали, Абу-л-Футух Ахмад. Рисалат ат-тайр, изд. Л. Шейхо. Ал-Машрик, № 4, 1901, с. 918—924.

ал-Газали. Саваних ал-'ушшак.— *Абу-л-Футух Ахмад ал-Газали.* Саваних ал-'ушшак—переложение на перс. яз. сочинения 'Айн ал-Кудат ал-Хамадани, см.: *'Айн ал-Кудат.* Лаваих (изд. Риттера).

ал-Гаити, Наджмаддин. Киссат ал-ми'радж ал-кубра. [Б. м., б. г.].

- Давлатшах*. Тазкират аш-шу'ара.—*Dawlaishah*. Tadhkirat ash-shu'ara'. Ed. E. G. Browne. London—Leiden, 1901.
- ад-Дардир*, *Ахмад*. Мавлид ан-наби, с коммент. Ибрахима ал-Байджури. Каир, 1921.
- ад-Дардир*. *Ахмад*. Тухфат ал-ихван фи адаб ахл ал-'ирфан. Каир, 1964.
- Де Бурней*. Хваджа 'Абдуллах Ансари.—de Beaurecueil S. de Laugier. Khswadja 'Abdullah Ansari. Beirut. 1965.
- ал-Джабарти*. 'Аджаиб.—'Абдаррахман ал-Джабарти. 'Аджаиб ал-асар фи-Т-тараджим ва-л-ахбар. Т. 1—4. Каир 1322/1904; изд. Хасана Мухаммада Джаухара. Каир, 1958.
- ал-Джазули*. Абу 'Абдаллах Мухаммад. Далаил ал-хайрат. Джама'ат ал-вахдат ал-исламия ат-тиджанийа: ар-рисалат ас-садиса. Каир, 1355/1936.
- Джами*. Нафахат ал-унс.—'Abd ar-Rahman /ami. Kitab Nafahat al-uns («Breaths of Divine Intimacy»). Ed. W. Nassau Lees. Calcutta, 1859; изд. Таухи-дипура. Тегеран, 1337/1919.
- ал-Джауски*. Ас-сирр ал-абхар.—*Мухаммад 'Алван ал-Джауски*. Ас-сирр ал-абхар фи аврад Ах.мад ат-Тиджани— в книге: ат-Тасафави. Ал-фатх (см.).
- Джа'фар ал-Миргани*. Киссат ал-ми'радж.—*Джо.'фар б. Мухаммад 'Усман ал-Мирганч*. Куссат (киссат) ал-ми'радж или Ал-'укуд ал-фаикат ад-дуррийа фи баса куссат ал-асра би сайид Валад 'Аднан. Каир, 1348/1929-30.
- ал-Джили*. Ал-инсан ал-камил.—'Абдалкарим ал-Джили. Ал-инсан ал-камил—в кн.: Nicholson. Studies (см.).
- ал-Джунайд*. Расайл.—*Абу-1-Qasim Junayd of Baghdad*. The Life, Personality and Writings of al-Junayd. Ed. Ali Hassan Abdel-Kader. L., 1962 (GMS).
- Джунайд Ширази*. Шадд ал-изар.—*Му'инаддин Абу-л-Касим Джунайд Ширази*. Шадд ал-изар фи хатт ал-авзар 'ан зуввар ал-мазар. Изд. М. Казвини и 'Аббас Икбал. Тегеран, 1320/1950.
- Закарийа ал-Ансари*. Ал-футухат ал-илахийа.—*Zain ad-din Abu Yahya Zakariya*. Al-futuhah al-ilahiyya fi naf i arwah adh-dhawah al-insaniyya. Ed. A. H. Harley.—JRASB, NS, № 20, 1924, с. 123—142.
- Ибн 'Аббад*. Ал-мафахир.—См.: *Ах.мад б. Мухаммад б. 'Аббад*. Ал-мафахир..
- Ибн, Аби Зар'*. Равд ал-киртас.—*Ibn Abi Zar'*. Rawd al-qirtas. Trad. A. Bau-mier. P., 1860.
- Ибн Абу Усайби'а*, ' Уйун ал-анба.—*Ибн Абу Усайби'а*. 'Уйун ал-анба фв. табакат ал-атибба. Каир, 1299/1882; Бейрут, Мактаба ал-хайат, 1965.
- 'Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba', hrsg. v. A. Muller, Bd. 1—2. Konigsberg., 1884.
- Ибн ал-'Араби*, *Мухйиддин*. Ал-амр ал-мухкам ал-марбут фи ма йалзам ахл. тарик Аллах мин аш-шурут. Истанбул. 1315/1897; Бейрут, 1330/1912.
- Ибн ал-'Араби*, *Мухйиддин*. Ал-асфар 'ан рисалат ал-анвар фима йатаджалла ли ахл аз-зикр мин ал-анвар (с коммент. 'Абдалкарима ал-Джили). Дамаск, 1348/1929.
- Ибн ал-'Араби*, *Мухйиддин*. Китаб ал-исра ила-л-макам ал-асра.
- Ибн ал-'Араби*, *Мухйиддин*. Кунх ма ла будда минху ли-л-мурид. Каир, 1328/1910.
- Ибн ал-'Араби*, *Мухйиддин*. Ат-тазбират ал-илахийа фи ислах ал-мамлака ал-инсаийа.—Kleinere Schriften, hrsg. v. H. S. Nyberg. Leiden, 1919.
- Ибн ал-'Араби*. Тарджуман ал-ашвак.—The Tarjuman al-Ashwaq. A Collection of Mystical Odes by Muhyiddin Ibn al-'Arabi. Ed... with a Literal Version of the Text and an Abridged Translation of the Author's Commentary thereon by R. A. Nicholson. L., 1911; текст поэм и комментарий. Бейрут, Дар Са-дар, 1386/1966.
- Ибн ал-'Араби*, *Мухйиддин* фусус ал-хикам, изд. Абу-л-'Ала 'Афифи. Каир, 1946.
- Ибн ал-'Араби*. Ал-футухат ал-маккийа.—*Мухйиддин б. ал-'Араби*. Ал-футухат ал-маккийа. Каир, 1329/1911.
- Ибн ал-'Ариф*, *Абу-л-'Аббас Ахмад*. Махасин ал-маджалис. Ed. M. Asin Palacios. P., 1933.

Ибн ал-Асир.— Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur, ed. C. J. Tornberg. Vol. 1—14. Upsaliae et Lugduni Batavorum. 1851—1876.

Ал-камил фи-тарих ли-л-*аллама 'умдат ал-муаррихин Аби-л-Хасан 'Али б. Аби-л-Карам Мухаммад б Мухаммад б Абдалкарим б. ' Абдалвахид, аш-Шайбани ал-ма' руф би Ибн ал-Асир. Т. 1—9. Каир, 1348—1359/1929— 1940.

Ибн 'Аскар Давхат ан-нашир.—*Ibn 'Askar*. Dawhat an-nashir. Trad. A. Graul-le— Arch. Maroc., № 19, 1913, с. 1—342.

Ибн 'Атааллах. Латаиф ал-минан.— *Таджаддин Ахмад б. ' Атааллах ал-Искандари*. Латаиф ал-минан фи манакиб Аби-л-'Аббас ал-Мурси ва шайхихи Аби-л-Хасан аш-Шазили (на полях книги: *Ша'рани*. Латаиф—см.).

Ибн ' Атааллах. Мифтах.—*Таджаддин Ахмад б. 'Атааллах ал-Искандари*. Книга мифтах ал-фалах ва мисбах ал-арвах (на полях книги: *Ша'рани*. Латаиф—см.).

Ибн ал-Ахмар. Равдат ан-нисрин— *Ibn al-Ahmar*. Rawdat an-nisrin. Ed. et trad. Gh. Bouali et G. Marçais. P., 1917.

Ибн Баттута. Рихла.—Рихла Ибн Баттута. **Каир**, 1346/1928; изд. Ахмада ал-'Авамири и Мухаммада Ахмада Джад ал-Маула. Т. 1—2. Каир, 1939.

Ибн Баттута (пер. Гибба).— Travels of Ibn Battuta. Trad. H. A. R. Gibb, Vol 1—2. Hakluyt Society, 1958—1962.

Ибн Дайф Аллах. Табакат.—См.: *Вад Дайф Аллах*. Табакат.

Ибн ал-Джаузи. Талбис иблис.—'Абдаррахман б. ал-Джаузи. Накд ал-'илм ва-л-'улама ау талбис иблис. Каир, 1928; см.: *Margoliouf*. The Devil's Delusion.

Ибн ал-Джаузи, 'Абдаррахман. 'Уджалат ал-мунтазар фи шарх хал ал-Хадяр.

Ибн Джубайр. Рихла.—The Travels of Ibn Jubair ed. from a MS in the University Library of Leiden by V. Wright, 2-d Ed. Revised by M. J. de Goeje. Leyden—London, 1907 (GMS, 5). The Travels of Ibn Jubair, trad. R. J. C. Broadhurst. L, 1952. *Ibn Jobair*. Voyages, trad. et annot par M. Gaudefroy-Demombynes. T. 1—3. P., '949—56.

Ибн Заййат. Ташаввуф.—*Абу Па'куб Йусуф б. Иахйа ат-Тадили*. Ат-ташав-вуф ила риджал аг-гасаввуф. Рабат, 1958.

Ибн ал-'Имад. Шазарат.—*Абу-л-Футух < Абдалхайй б. ал-'Имад ал-Ханбали*. Шазарат аз-захаб фи ахбар мин захаб. Т. 1—8. Каир, 1350-51/1931—33.

Ибн Касир. Ал-бида'йа ва-н-нихайа.—' *Имададдин Исма'ил б. Касир*. Ал-биг'йа ва-н-нихайа. Т. 1—14. Каир, 1351—1358/1932—1938.

Ибн Марзук. Муснад. *Ibn Marzuq*. Musnad. Ed. et trad. E. Levi—Provencal.—Hesperis, № 5, 1925.

Ибн ал-Мунаввар. Асрар.—*Мухаммад б. ал-Мунаввар*. Асрар ат-таухид фи макамат аш-шайх Аби Са'ид, изд. Забихаллах-и Сафа. Тегеран, 1332/1913-14.

Жуковский В. А. Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Са'ида. Персидские тексты. СПб., 1899;

Араб пер. Кандила Ис'ада 'Абдалхади. Каир, 1966.

Ибн Надим. 'Фихрист.—Kitab al-Fihrist. Mit Anm. hrsg. v. G. Flügel. Bd. 1. Text, Lpz., 1871; Bd. 2. Anmerkungen u. Indices. Lpz., 1872. Книга ал-фихрист талиф Аби-л-Фарадж Мухаммад б. Исхак б. Аби Иа'куб б. ан-Надим ал-Варрак ал-Багдади. Каир, 1348/1930; Англ. пер. The Fihrist of al-Nadim; a Tenth-Century Survey of Muslim Culture. Transl. by Bayard Dodge. L., 1970.

Ибн Сина. Рисалат ат-тайр.—*Абу ' Али ал-Хусайн б. Сина*. Рисалат ат-тайр, изд Л. Шейхо, Ал-Машрик, № 4, 1907, с. 882—887.

Ибн Тагрибурди.—*Аб у'л-М.аха.син ибн Тагхри Бирди's Annals Entitled an-Nujum az-Zahira fi Muluk Misr wal-Kahira*, Ed. W. Popper. Berkeley—Leiden, 1908—1936.

Ибн Таймийа. Маджму' фатави.— *Ибн Таймийа*. Маджму' фатави Каир, 1326—1329/1908—1911; Рийад, 1381/1961-62.

Ибн Таймийа. Расаил.—*Ибн. Таймийа*. Маджму'ат ар-расаил ва-л-масаил. Т. 1—2. Каир, 1341—45/1922—27.

Ибн ал-Фувати. Хавадис.—'Абдарраззак б. Ахмад б. ал-Фувати. Ал-хавадис ал-джами'а, изд. Х. Джавад. Багдад, 1351/1932.

Ибн ал-Фувати. Ал-хавадис ал-джами' а.— См. Ибн ал-Фувати. Хавадис.

Ибн Хаджар ал-'Аскалани, шихаббадин Ахмад б. 'Али, Ад-дурар ал-камина фи а'йан ал-миат ас-самина. Изд. 2-е (Мухаммада Саййида ал-Хакк) Каир, 1966.

Ибн ал-Хаджж. Ал-мадхал.—Китаб мудхал (мадхал) талиф Аби 'Абдаллах Мухаммад б Мухаммад б. Мухаммад ал-'Абдари аш-шахир би Ибн ал-Хаджж. Т. 1—3. Каир, 1320/1902-03.

Ибн Халдун. ' Ибар.—Китаб ал-'ибар ва диван ал-мубтада ва-л-хабар фи аййам ал-'араб ва-л-'аджам ва-л-барбар ва мая 'асарахум мин зави-и-султан ал-акбар талиф 'Абдаррахман б. Халдун ал-Магриби. Т 1—7 Бу-лак, 1284/1867-68; Каир, 1322/1904-05; Бейрут, 1900; там же, 1956—59.

Ибн Халдун. Мукаддима (пер. Розенталя) — Ibn Khaldun. The Muqaddimah. An Introduction to History. Transl. from Arabic by F. Rosenthal. Vol. 1—3. N. Y., 1958 (Boling Series, 43).

Ибн Халдун. Та'риф.—Ат-та'риф би-бни Халдун, изд. Мухаммад б. Тавиг ат-Танджи. Каир, 1370/1951.

Ибн Халдун. Шифа.—Ибн Халдун. Шифа ас-саил ли тахзиб ал-масаил. Изд. Игн.—Абдо Халифе. Бейрут, 1959; изд. Мухаммад б. Тавита ат-Танджи. Анкара, 1958.

Ибн Халликан. Вафайат.—Вафайат ал-а'йан ва анба абна аз-заман ли Аби-л-'Аббас Шамсадин Ахмад б. Мухаммад б. Аби Бакр б. Халликан..., Т. 1—4. Каир, 1948; Бейрут, 1956; Анкара, 1958.

Ибн Халликан (пер. де Слэна).—/Китаб вафайат ал-а'йан/ Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, Transl. from the Arabic by Mac Guckin de Sla-ne. Vol. 1—4, P., 1842—1871; reprint., 1961.

Ибн Шакир. Фават.—Мухаммад б. Шакир б. Ахмад ал-Кутуби. Фават ал-вафайат. Т. 1—2. Булак, 1283/1866; Каир, 1951.

Ибн аш-Шихна. Ад-дурр ал-мунтахаб фи тарих мамлакат Халаб, изд. В. Сар-кис. Бейрут, 1909; см.: Sauvaget. Les perles.

ал-Ирбилли. Мадарис.— Ал-Хасан б. Ахмад ал-Ирбилли. Мадарис. Димишк, изд. Тауфик Мухаммад Ахмад Дахан. Дамаск, 1366/1947.

Исма'ил б. 'Абдаллах. Китаб машарик шумус ал-анвар. Каир, 1357/1938-39.

Исма'ил б. 'Абдаллах. Ал-мавлид аш-шариф. Каир, 1358/1939.

Исма'ил б. 'Абдаллах. Ал-'ухуд.—Исма'ил б. 'Абдаллах. Ал-'ухуд ал-ва фийа фи кайфийат сифат ат-тарикат ал-исма'илийа. Каир, (1937 ?).

Исма'ил б. Мухаммад Са'ид. Ал-фуйудат ар-раббанийа.—Исма'ил б. Мухаммад Са'ид. Ал-фуйудат ар-раббанийа. Каир, 1353/1934-35.

ал-Иа'куби. Китаб ал-булдан—Kitab al-a'lak an-nafisa VII auctore Abu Alt" Ahmad ibn Omar ibn Rosteh et Kitab el-boldan auctore Ahmed ibn Abt Jakub ibn Wadhah al-Katib al-Jakubi. Ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavo-rum; ed 2, 1892 (BOA, 7) (ал-Иа'куби, с. 231—273).

Ya'kubi. Les Pays, trad. par G. Wiet. Le-Caire, 1937.

Йакут—Yakut's geographisches Wortebuch... hrsg. v. P. Wustefeld. Bd 1—6. Lpz., 1866—1873; 2-te Aufl. Lpz., 1925.

Китаб му'джам ал-булдан талиф аш-шайх ал-имам Шихаббадин Аби 'Абдаллах Йакут б. 'Абдаллах ал-Хамави ар-Руми ал-Багдади Т. 1—10. Каир, 1325/1907.

ал-Иафи'у. Мират ал-джанан.—'Абдаллах б. Ас'ад ал-Иафи'у. Мират ал-джанан. Т. 1—4. Хайдарабад. 1337—39/1918—21. .

ал-Иафи' у. Хуласат ал-мафахир.—'Абдаллах б. Аса'ад ал-Иафи'у. Хуласат ал-мафахир фи ихтисар манакиб ал-шайх 'Абдалкадир (ал-Джилани). [Б. м, б. г.].

Иаирутийа. Рихлат ила-л-хакк.— Фатима ал-Иаирутийа. Рихлат ила-л-хакк. Бейрут, (1955 ?).

ал-Калабази. Китаб ат-та' арруф— Kitab al-ta'arruf li-madhab, ahl al-tasaw—" wuf of Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq al-Kalabadhi. Ed. by A. J. Arberry, Cairo, 1934.

The Doctrine of the Sufis (Kit. al-Ta'arruf...), Transl. by A. J. Arberry. Cambridge, 1936.

Калкашанди. Субх.—Китаб субх ал-а'ша талиф Аби-л-'Аббас Ахмад ал-Калкашанди. Т. 1—14. Каир, 1913—1919.

ал-Каттани. Салват.—*Мухаммад б. Джа'фар ал-Каттани.* Салват ал-анфас. Т. 1—3. Фес, 1316/1898 (литография).

ал-Кинди. Кудат. The Governors and Judges of Egypt of Kitab el"Umara (eГ Wulah) wa Kitab el Qudah of el Kindi together with an Appendix Derived mostly from Raf el-Isr by Ibn Hajar, Ed. Rh. Guest. Leydeii—London, 1912 (GMS, 19),

ал-Кутуби.— См. *Ибн Шакир.* Фават.

ал-Кушайри, 'Абдалкарим ал-Хавазин. Китаб ал-ми'радж. Изд. Али Хасан 'Абдалкадир. Каир, 1964.

ал-Кушайри. Рисала.—Ар-рисала ал-кушайрийа фи 'илм ат-гасаввуф ли-л-имам ал-'алим ал-джами' байна-ш-шари'а ва-л-хакика Аби-л-Касим 'Абдалкарим б. Хавазин ал-Кушайри... Каир, 1318/1901-02.

ал-Мадани. Ан-нур ас-сати'.—Мухаммад б. Хамза Зафир ал-Мадани. Ан-нур ас-сати'. Истанбул, 1301/1884.

ал-Макдиси. Ахсан.— Descriptio imperii moslemici auctore Schamso'd-din Abu Abdollah Mohammed ibn Ahmed ibn Abi Bekr al-Banna al-Basschari al-Mokaddasi. Ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum; ed. 2, 1906 (BGA, 3).

Макризи. Хитат.—Тақи el-Din Ahmad ibn 'Ali ibn 'Abd-el-Qadir ibn Muhammad el-Maqrizi. El-Mawa'iz wa'l-i'tibar fi dhikr el-Khitat wa'l-Athar. Ed. Par G. Wiet. Т. 1—5. Le Caire, 1911—27.

Китаб ал-мава'из ва-л-и'тибар би зикр ал-хитат ва-л-асар. Т. 1—2.

Булак, 1324/1906; т. 1—4, Каир, 1326/1908.

ал-Миргани, Мухаммад 'Усман. Мавлид ан-наби. Каир, 1348/1929-30.

ал-Миргани, Мухаммад 'Усман. Маджму' аврад ат-тарикат ал-хатмийа. Каир, 1344/1925-26.

Михраби. Мазарат-и Кирман.—Михраби. Мазарат-и Кирман. Тегеран, 1330/1911-12.

Муджираддин. Ал-унс.—*Муджираддин ал-^Улайми.* Ал-унс ал-джалил би тарих ал-Кудс ва-л-Халил. Т. 1—2. Каир, 1283/1866-67. Histoire de Jerusalem et d'Hebron, trad. H. Sauvaire. P., 1876.

Муматти' ал-асма.—*Мухаммад ал-Махди ал-Фаси.* Муматти' ал-асма фи зикр ал-Джазули ва-т-Табба'.—Arch. Maroc., № 19 (перевод).

ал-Мунаввар. Асрар ат-таухид фи макамат аш-шайх Аби Са'ид.—См. *Ибн ал-Мунаввар.*

Муради. Силк ад-дурар.—*Мухаммад Холил Муради.* Силк ад-дурар фи а'йан ал-карн ас-сани 'ашар. Т. 1—4. Каир, 1874—83.

ал-Муртада. Итхаф.— *Мухаммад б. Мухаммад б. ал-Хусайн аз-Забиди ал-Муртада.* Итхаф ас-сада. Т. 1—10. Каир, 1311/1893-94 (комментарий к соч. ал-Газали «Ихйа»).

Мустафа Мухаммад ал-'Аруси. Натаидж ал-афкар ал-кудсийа. Булак, 1290/1873-74 (комментарий к «Рисала» м-Кушайри).

Мухаммад б. Джа'фар ал-Каттани.—См. *ал-Каттани.* Салват.

Мухаммад б. ал-Хусайн. ал-Муртада аз-Забиди. 'Икд ал-джуман.

Мухаммад б. Шакир. Фават ал-вафайат.—См. *Ибн Шакир.* Фават.

ал-Муhibби: Хуласат.—*Мухаммад ал-Муhibби.* Хуласат ал-асар фи а'йан ал-карн ал-хади 'ашар. Каир, 1384/1964-65.

ан-Набулси. Рихла.—' *Абдалгани ан-Набулси.* Рихла.

Наджмаддин ал-Гаити. Киссат ал-ми'радж ал-кубра. [Б. м., б. г.].

Наджмаддин Кубра Адаб ал-муридин.—Ein Knigge fur Sufi's, fibers. v.F.Meier—RSO, № 32, 1957, с. 485—524.

Наджмаддин Кубра. Ал-усул ал-'аиуара (изд. Моле).—*M. Mole. Traités mineurs de Nagm al-din Kubra*.—Annales islamologiques. № 4, 1963, с. 1—78.

Наджмаддин Кубра. Фаваих (изд. Мейера).—*Die Pawa'ih al-jamal wa fawatih al-jalal des Najm ad-din al-Kubra*, hrsg. v. F. Meier, Wiesbaden, 1957.

ан-Насафи. Кашф ал-хакаик.—*'Азизаддин б. Мухаммад ан-Насафи*. Кашф ал-хакаик.

ан-Насири. Китаб ал-истикса.—*Ахмад б. Халид ан-Насири*. Китаб ал-истикса ли-ахбар дувал ал-Магриб ал-акса. Т. 1—4. Каир, 1312/1894; перевод.—Arch. Maroc., № 9—10, 14, 17, 25—34.

Нвийа. Расаил—*P. Nwuyia. Ibn 'Abbad de Ronda (1332—1390)*. Beirut, 1956.

'Умар б. Са'ид ал-Фути ат-Тури. Римах хизб ар-рахим 'ала нухур хизб ар-раджим (на полях «Джавахир ал-ма'ани» 'Али Харазима). Каир, 1348/1929.

Равд ал-киртас.—См. *Ибн Аби Зар'*. Равд ал-киртас.

Рашид Рида. Ихйа ас-сунна ва имамат ал-бид*а.

яр-Рифа'и, Ахмад б. ^Али б. Йахйа.—Китаб рахик ал-каусар мин калам ар-Рифа'и. Бейрут, 1887.

ар-Рутби. Минхат ал-асхаб.—Ахмад б. 'Абдаррахман ар-Рутби. Минхат ал—асхаб—[в коллекции]: Ар-расаил ал-мирганийа. Каир, 1358/1939, с. 69—98

Са'ади Бустан (изд. Графа).—So* d (*Schirazi. Bustan*, hrsg. v. K. H. Graf. Wien, 1850.

ас-Саййади, Мухаммад Абу-л-Худа. Даваш-шамс. Константинополь, 1301/1883-84.

ас-Саййади, Мухаммад Абу-л-Худа. Да'и-р-рашад. Константинополь, [б. г.].

ас-Саййади. Танвир.—*Мухаммад Абу-л-Худа ас-Саййади*. Танвир ал-абсар фи табакат ас-садат ар-рифа'ийа. Каир. 1306/1888.

ас-Сануси. Салсабил.—*Мухаммад б. 'Али ас-Сануси*. Ас-салсабил ал-ма'ин фи-т-тараик ал-арба'ин (на полях сочинения того же автора «Ал-масаил ал-'ашар» пли «Бугйат ал-макасид фи халасат ал-марасид»). Каир, 1353/1935.

Саррадж, Лума'.—*Абу Наср 'Абдаллах б. 'Али ас-Саррадж*. Ал-лума' фи-т-тасаввуф. Ed. R. A. Nicholson. Leiden—London, 1914 (GMS, 22).

ас-Сафади.—*Salah ad-din Khalil as-Safadi*. Al-wafi bi-1-wafayat. Ed. H. Ritter. Leipzig—Istanbul, 1931; ed. Cairo, 1958.

ас-Субки. Табакат.—Табакат аш-шафи'ийа ал-кубра талиф шайх ал-ислам... Аби Наср 'Абдалваххаб б. Такиаддин ас-Субки. Т. 1—6. Каир, 1324/1906-07.

Суйути. Хусн ал-максид.—*Джалаладдин ас-Суиути*. Хусн ал-максид фи 'амал ал-мавлид. Каир (рук.).

Суйути. Хусн ал-мухадара.—Хусн ал-мухадара фи ахбар Миср ва-л-Кахира талиф ал-аллама аш-шайх Джалаладдин ас-Суйути аш-Шафи'и. Т. 1—2, Каир, 1299/1881-82; 1321/1903-04; 1327/1909.

Сулайман Челеби. Мавлид.—*Sulaiman Chelebi. The Mevlidi Sherif*, trad. F. Lyman MacCallum. L., 1943.

ас-Сулами. Адаб.—*Abu 'Abd ar-Rahman. Kitab adab as-suhba*. Ed. M. J. Kister. Jerusalem, 1954.

ас-Сулами, Абу ' Абдаррахман. Рисалат ал-маламатийа.—См. 'Афифи. Ал-маламатийа.

ас-Сулами. Табакат ас-суфийа.—*Abu 'Abd ar-Rahman as-Sulami. Tabaqat as-sufiyya*. Ed. J. Pedersen. Leiden, 1960.

Сурур. Ибн ал-'Араби.—*Таха 'Абдалбаки Сурур*. Мухйиддин Ибн ал-'Араби. Каир, [б. г.].

Сурур. Ал-Газали—Гаха * *Абдалбаки Сурур*. Ал-Газали. Каир, 1945.

Сурур. Ат-тасаввуф.—*Таха 'Абдалбаки Сурур*. Ми.н а'нам ат-тасаввуф. Т. 1—2. Каир, 1956.

Сурур.' Ат-тасаввуф ал-ислами ва-л-имам аш-Ша'рани.—*Таха 'Абдалбаки Сурур*. Ат-тасаввуф ал-ислами ва-л-имам аш-Ша'рани. Каир, 1952.

ас-Сухраварди. 'Авариф.—Шихабалдин Абу Хафс Умар ас-Сухраварди. 'Авариф ал-ма'ариф. Каир, 1358/1939; а также вместе с сочинением ал-Газали «Ихйа». Каир, 1334/1915-16.

' *ат-Таббах*. И' лам.—*Мухаммад Рагиб ат-Таббах*. И'лам ан-нубала фи тарих Халаб аш-шахба. Т. 1—7. Алеппо, 1923—26.

ат-Тавил. Ат-тасаввуф.—*Тауфик ат-Тавил*. Ат-тасаввуф фи Миср иббан ал-'аср ал-'Усмани. Каир, 1946.

ат-Тавил. Аш-Ша'рани имам ат-тасаввуф фи 'асрихи.—*Тауфик ат-Тавил*. Аш-Ша'рани имам ат-тасаввуф фи 'асрихи. Каир, 1945.

Таджаддин Махди Заман ар-Руми. Рисалат фи сунан ат-гаифат ан-накшбандийа. Рук. (Кембридж, Add 1073).

ат-Тасафави. Ал-Фатх.—*Мухаммад б. 'Абдаллах б. Хасанайн*. Ал-фатх ар-раббани фима йахтадж илайхи ал-мурид ат-Тиджани. Каир, [б. г.].

ат-Таханави. Кашшаф истилахат ал-'улум ва-л-фунун. Ed. A. Sprenger and W. N. Lees. Calcutta, 1862.

ат-Тирмизи. Китаб хатм ал-авлия.—*ал-Хаким ат-Тирмизи*. Китаб хатм ал-авлия (ал-вилайа). Изд. 'Усман Исма'ил Йахйа. Бейрут, 1965.

'*Улайми*. Ал-унс.—См. *Муджиралдин*. Ал-унс.

ал-'Умари. Масалик.—Ibn Fadi Allah 'Umari. Masalik al-absar fi mamalik al-amsar (L'Afrique, moins l'Egypte), trad. M. Gaudefroy-Demombynes, P., 1927.

ал-'Умари Ат-та'риф.—*Ибн Фадлаллах ал-'Умари*. Ат-та'риф би-л-мусталах аш-шариф. Каир, 1312/1894-95.

Фаридаддин Аттар. Мантик. *Farid ad-am 'Attar*. Mantiq at-tair. Speech of the Birds, ed G. de Tassy. P., 1864.

Фаридаддин 'Аттар. Тазкират (изд. Никольсона).—*Farid ad-din 'Attar*. Tadh-kirat al-awliya. Memoirs of the Saints. Ed. R. A. Nicholson. Vol. 1—2. L., 1905—1907.

Фаррух, 'Умар. Ат-тасаввуф фи-л-ислам. Бейрут, 1947.

ал-Фаси. Шифа.—*Мухаммад б. Ахмад ал-Фаси*. Шифа ал-гарам фи ахбар ал-балад ал-харам. Каир, 1956.

Ал-фуйудат ар-раббанийа.—См. *Исма'ил б. Мухаммад Са'ид*.

ал-Хабши. Симт ад-дурар.—*'Али б. Мухаммад ал-Хабши*. Симт ад-дурар. Каир, 1355/1936 (известно как «Маулид ал-Хабши»).

Хаджжи Халифа.—*Hajji Khalifa*. Kashf az-zunun. Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum. Ed. G. Flugel. Vol. 1—7. Lpz.—L., 1835—1858.

Хайдар. Тарих-и Рашиди (пер. Денисона Росса).—*Muhammad Haidar*. Ta'rikh-i Rashidi, trad. E. D. Ross. L., 1895.

ал-Хамадани.—См. *'Айн. ал-Кудат*.

ал-Ханбали. Шазарат.—*Ибн ал-'Имад ал-Ханбали* (Абу-л-Футух 'Абдал-хайи). Шазарат аз-захаб фи ахбар май захаб. Т. 1—8. Каир, 1350—51/ 1931—33.

ал-Харазими. Джавахир.—*Абу-л-Хасан 'Али ал-Харазими*. Джавахир ал-ма'ани ва булуг ал-амани фи фаид Аби-л-'Аббас Ахмад ат-Тиджани, Т. 1—2. Каир, 1348/1929.

ал-Худжвири. Кашф.—The Kashf al-Mahjub. The Oldest Persian Treatise on Sufiism by 'Ali b. 'Uthman al-Jullabi al-Hujwiri, Transl. from the Text of the Lahore Edition, Compared with MSS in the India Office and British Museum by R. A. Nicholson. Leyden—London, 1911 (GMS, 7); New ed. by R. A. Nicholson. L., 1936.

Жуковский В. А. Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф-аль-Махджуб») Абу-ль-Хасана Али Ибн Осман ибн-аби Али аль-Джуляби аль-Худжвири аль-Газнави.

- Персидский текст, указатели и предисловие. Посмертное издание (подготовл. А. Ромаскевичем). Л., 1926.
- Хурд, Амир.* Сийар ал-авлия. Дели, 1309/1891-92.
- Хусайн.* Хавд ал-хайат.— *Yusuf Husain.* Hawd al-Hayat: la version arabe de l'Amratkund— JA, № 213, 1928, с. 291—344.
- Хусайни.* Братья-мусульмане.—*Ishaq Musa Husaini.* The Moslem Brethern. Beirut, 1956.
- Шайби,* Камил Мустафа. Ас-сила байна-т-тасаввуф ва-т-ташайу*. Т. 1—2. Багдад. 1382-83/1963-64.
- Шамсаддин б. ' Абдалмута' ал.* Канз ас-са'адати ва-р-рашад. Хартум, 1939.
- аш-Ша'рани, ' Абдалваххаб.* Ал-бахр ал-мавруд. Каир, [б. г.].
- аш-Ша'рани.* Ал-йавакит ва-л-джавахир.—*Абдалваххаб аш-Ша'рани (аш-Ша'рави).* Ал-йавакит ва-л-джавахир. Каир, 1307/1889-90; 1321/1903-04.
- аш\Ша' рани, Абдалваххаб.* Кашф ал-гумма *ан джами' ал-умма. Каир, 1317/1899-1900.
- аш-Ша'рани.* Лавакик.—' *Абдалваххаб аш-Ша'рани (аш-Ша'рави).* Ат-табакат ал-кубра или Лаваких ал-анвар фи табакат ал-ахйар. Т. 1—2. Каир, . 1343/1925; 1355/1936.
- аш-Ша'рани.* Латаиф.—' *Абдалваххаб аш-Ша'рани.* Латаиф ал-минан. Т. 1—2. Каир, 1357/1938-39.
- аш-Ша'рани.* Ал-мизан ал-кубра.—' *Абдалваххаб аш-Ша'рани.* Ал-мизан ал-кубра аш-ша*рания. Каир, 1321/1903-04.
- аш-Ша'рани.* Ал-мизан ал-хидрийа.—¹ *Абдалваххаб аш-Ша'рани (аш-Ша'ра-ви).* Ал-мизан ал-хидрийа (на полях соч. Садраддина Мухаммада б. 'Аб-даррахмана «Рахмат ал-умма фи ихтнлаф ал-аимма»). Каир, 1304/18886-87.
- аш-Ша'рани.* Табакат ал-кубра.—См. *аш-Ша'рани.* Лаваких.
- аш-Шаттанавфи.* Бахджат ал-асрар.—' *Али б. Иусуф аш-Шаттанавфи.* Бах-джат ал-асрар ва ма'дин ал-анвар. Каир, 1304/1886-87.
- аш-Шинкити, Ахмад б. ал-Амин.* Ал-васит фи тараджим удаба Шинкит. Каир, 1329/1911.
- аш-Шинкити (Вид ал-'Алийа), Мухаммад б. Мухтар.* -Унван матали-ал-джамал фи мавлид инсан 'айн ал-камал. Каир, 1353/1934.
- Abdel Kader, A. H.* The Life, Personality and Writings of al-Junayd. L., 1962 (GMS, 14).
- Abun-Nasr.* The *Тҷатууа.*—*Abun-Nasr I. M.* The Tijaniyya. L., 1965
- 'Afi. Abu-l-'Ala.* The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi. Cambridge, 1939.
- L'Afrique et l'Asie.— L'Afrique et l'Asie. Revue politique, sociale et economique. P.
- Ahmad, 'Azlz.* Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sirhindi.— RSO, № 36, 1961, с. 257—70.
- Ahmad.* Studies in Islamic Culture.— *Ahmad 'Aziz.* Studies in Islamic Culture in the Indian Environment. Oxf., 1964.
- Aini, Mehmadi Ali.* Abd-al-Kadir Guilani. P., 1938.
- Allen, H. E.* The Turkish Transformation. Chicago, 1935.
- Amedroz, H. F.* Notes on some Sufi Lives— JRAS, 1912, с. 551—86.
- Anawati, G. C. et Gardet L.* La mystique musulmane. P., 1961.
- Al-Andalus.*—Al-Andalus. Revista de las escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada. Madrid—Granada.
- Anderson, S.* Dervish Orders of Constantinople.—MW, № 12, 1922, с. 53—61.
- Andrews, G. F.* Islam and the Confraternities in French North Africa.—Geogr. Journal, № 67, 1916.
- Annales islamologiques.—Annales islamologiques. Institut francais d'archeologie orientale. Cairo.
- Arberry A. I.* An Introduction to the History of Sufism. Oxf., 1942.

- Arberry A.* 3. Revelation and Reason in Islam. L.—N. Y., 1957.
- Arberry A. J.* Sufism. L., 1950.
- Arnakis G. G.* Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire: Akhis, Bektashis, Dervishes and Craftsmen,—JNES. Vol. 12, № 4 (Oct. 1953).
- Arnaldez R.* Hallaj ou la religion de la croix. P., 1964 (Coll. La Recherche de l'absolu).
- Asin Palacios, M.* Sadhilias y alumbrados— Al-Andalus, № 9, 1944, c. 321—45; № 10, c. 1—52; № 11, c. 1—67; № 12, c. 1—25, 245—65; № 13, c. 1—17, 255—73; № 14, c. 1—28, 253—72; № 15, c. 1—25, 275—88; № 16, 1951, c. 1—15.
- Asin Palacios M.* Vidas de santones andaluces: la «Epistole de la santidad» de Ibn 'Arabi de Murcia. Madrid, 1933.
- Assad-Efendi.* Precis historique.— *Mohammed Assad-Efendi.* Precis historique de la destruction du corps des janissaires par le sultan Mahmoud en 1826. Ed. et trad. A. P. Caussin de Perceval. P., 1833.
- al-Attas, Muhammed Naguib.* Raniri and the Wujudiyya of 17th Century Aceh. Singapore, 1966.
- Aubin.* Deux Sayyids de Barn.—*Aubin J.* Deux Sayyids de Barn au XV-e siecle: contribution a l'histoire de l'Iran timouride. Wiesbaden, 1956.
- Aubin J.* Materiaux pour la biographie de Shah Ni'matu-'llah Vali Kirmani.— Bibl. Iranienne. T. 7. Tehran—Paris, 1956.
- Aubin J.* Un santou quhistani de l'epoque Timouride.— REI, № 35, 1967, c. 185—216.
- Babinger F.* Das Bektaschi-Kloster Demir Baba.—MSOS, № 34, 1931.
- Babinger F.* Der Islam in Kleinasien.—ZDMG, № 76, c. 126—53.
- Babinger.* Schejch Bedr ed-Din.— *Babinger F.* Schejch Bedr ed-Din.—DI, № 11, 1921, c. 1—106; № 17, 1928, c. 100—102.
- Babinger F.* Zur Fruhgeschichte des Naqschbendi-Ordens.—DI, № 13, 1923, c. 105—107, 282—83; № 14, c. 112—114.
- Bodawi, ' Abd ar-Rahman.* Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme.— Shidia Islamica, № 27, 1967, c. 55—76.
- Bannerth E.* La Khalwatiyya en Egypte,—MIDEO, № 8, 1964—66, c. 1—74.
- Barclay H. B.* Buuri al Lamaab. Ithaca, New York, 1964.
- Barkan.* Les derviches colonisateurs.— *Barkan O.* .L. Les derviches colonisateurs turcs de l'epoque de la conquete et la zaviye.—Vakiflar Dergisi, Ankara, № 2, 1942, c. 279—386.
- Bausani.* Note su Shah Waliyallah di Dehli.— *Bausani A.* Note su Shah Waliullah di Dehli— AION, NS, № 10, 1960, c. 93—147.
- Beaurecueil S. de Laugier de.* Kwawadja 'Abdullah Ansari. Beirut, 1965.
- Beaurecueil.*—MIDEO, № 1, 1954.
- Beaurecueil S. de Laugier de.* Un opuscule de Khwaja 'Abdallah Ansari concernant les bienseances des Soufis— BIFAO, № 59, 1960, c. 203—239.
- Bel A.* La religion musulmane en Berberie. P., 1938.
- Bel A.* Sidi Bou Medyan et son maitre Ed-Daqqaq a Fez.— Melanges R. Basset. 1. P., 1921.
- Bel A.* Le sufisme en Occident musulman au XII-e et au XIII-e siecle.—AIEO, № 1, 1934—35.
- Belin M.*—JA. Ser. 5, t. 17—18.
- Bennigsen and Lemercikr—Quelquejay.* Islam in the Soviet Union.—*Bennigsen A. and Lemercier—Quelquejay C.* Islam in the Soviet Union. L., 1967.
- Berque S.* Un mystique moderniste, le cheikh Ben Alioua.—2-e Congres de societes savantes de l'Afrique du Nord, 1936, c. 691—776.
- Beveridge.* The Rashahat 'Ain al-Hayat.—*Beveridge H.* The Rashahat-i 'Ain al-Hayat.—JRAS, 1916, c. 59—75.
- Bhafnagar, Ishwar Chandra.* Mystic Monasticism during the Mughal Period.— 1C, № 15, 1941, c. 79—90.

- Birge*. The Bektashi.— *Birge J. K.* The Bektashi Order of Dervishes. L., 1987.
- Bisbee E.* The New Turks. Philadelphia, 1951.
- Bliss*. The Religions.— *Bliss F. J.* The Religions of Modern Syria and Palestine. N. Y., 1912.
- Bloch M. E.* Etudes sur l'esoterisme musulman.— JA. Ser. 9, t. 19, 1902, c. 489—521; t. 20, c. 49—111.
- Borrell E.* La confrerie d'Ali Baba a Tchankiri.— REI, 1936, c. 309—32.
- Bousquet*. Introduction.—*Bousquet G. H.* Introduction a l'etude de l'Islam indonesien—REI, 1938, c. 133—259.
- Bouyges M.* Essai de chronologie des oeuvres d'al-Ghazali, ed. M. Allard. Beirut, 1959.
- Braune W.* Die Futuh al-Gaib des 'Abd al-Qadir. Lpz., 1933.
- Brown J. P.*,—*CM. Rose H. A.*
- Browne*.—*JRAS*, 1921— *Rowne E. G.* Note on an Apparently Unique Manuscript History of the Safawi Dynasty of Persia.—*JRAS*, 1921 P 3 c 395—418.
- Browne*. Lit. Hist— *Browne E. G.* A Literary History of Persia. Vol. 1. From the Earliest Times until Firdawsi. Cambridge, 1902; vol. 2. From Firdawsi to Sa'di. Cambridge, 1906; vol. 3. A History of Persian Literature under Tartar Dominion (A. D. 1265—1502). Cambridge, 1920; vol. 4. A History of Persian Literature in Modern Times (A. D. 1500—1924) Cambridge 1924.
- Browne E. G.* Notes on the Literature of the Hurufis and their Connection with the Bektashi dervishes.—*JRAS*, 1907, c. 533—81.
- Brunei R.* Essai sur la confrerie religieuse des 'Aissaoua au Maroc. P., 1926.
- Brunschvig R.* La Berberie orientale sous les Hafside. T. 1—2. P., 1940; 1947.
- Burckhardt T.* Extracts from the Letters of Shaikh al-'Arabi ad-Darqawi'.—*Stud. in Comparative Religion*, I, 1967, c. 13—21.
- Burckhardt T.* An Introduction to Sufi Doctrine. Trad. D M. Matheson Lahore, 1959.
- Burton*. Pilgrimage.—*Bur/on R. F.* Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah. Vol. 1—3. L., 1855—56; vol. 1—2. L., 1898.
- al-Busiri, Muhammad b. Sa'id.* Qasidat al-burda. Trad. et comment, par R Basset. P., 1894.
- АНГЛ. перевод см.: *Clouston W. A.* Arabian Poetry for English Readers. Trad. J. W. Redhouse. Glasgow, 1881, c. 319—41.
- Busse H.* 'Abd al-Gani an-Nabulsis Reisen im Lebanon 1100/1689^1112/1700—DI, № 49, 1968, c. 71—114.
- Canaan T.* Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine. L., 1927.
- Carra de Vaux B.* Les penseurs de l'Islam. T. 1—5. P., 1921—1926.
- Carra de Vaux B.* La philosophie illuminative d'apres Suhrawardi Meqtoul. - JA.Ser. 9, t. 19, 1902, c. 63—94.
- Carson*. The Social History,— *Carson W. M.* The Social History of an Egyptian Factory—MEJ, № 11, 1957.
- Casket*— DI, № 19.
- Cassirer*. Language and Myth.— *Cassirer E.* Language and Myth. Trad. S. K. Langer. N. Y., 1946.
- Cassirer E.* Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Gotternamen. Lpz.—B., 1925.
- Castagne I.* Le culte des lieux saints de l'Islam au Turkestan.— L'Ethnographie, 1951, c. 46—124.
- Chatelier*. Confreries.— *Le Chatelier A.* Les confreries musulmanes du Hedjaz. P., 1887.
- Choublier M.* Les bektachis et la Roumelie.—REI, № 1, 1927, c. 427—50.
- Corbin*. Histoire.— *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. T 1, P., 1964.
- Corbin H.* L'imaginalion creatrice dans le soufisme d'lbn 'ArabL P., 1958.
- Corbin H.* L'interiorisation du sens en hermeneutique soufie iranienne.— Eranos—Jahrbuch, № 26, 1958, c. 137—173.

- Corbin H.* Suhrawardi d'Alep. P., 1939.
- Cour A.** Recherches sur l'etat des confreries religieuses musulmanes.— RA, 1921.
- Creswell.* The Muslim Architecture.— *Creswell K. A. C.* The Muslim Architecture of Egypt. Vol. 2. Oxf., 1959.
- al-Dabbagh, Abu Zaid 'Abd ar-Rahman Muhammad al-Ansarl.* Mashariq anwar al-qulub. Ed. H. Ritter. Beirut, 1379/1959.
- D'Alverny A.* La priere selon le Coran.—Proche—Orient chretien. Jerusalem, 1961, c. 3—16.
- Deladriere R.* Abu Yazid al-Bistami et son enseignement spirituel.— Arb. № 14, 1967, c. 76—89.
- Depont et Coppolani.* Les confreries religieuses.— *Depont O.* et *Coppolani X.* Les confreries religieuses musulmanes. Algiers, 1897.
- Dermengham.* Le culte des saints.— *Dermengham E.* Le culte des saints dans l'Islam maghrebin. P., 1954.
- d'Ohsson.* Tableau.—*D'Ohsson M.* Tableau general de l'empire ottoman. T 1—5. P., 1788—91.
- Douglas E. H.* Al-Shadhili, a North African S.u.fi, According to Ibn Sabbagh.— MW, № 38, 1948, c. 257—79.
- Drogue.* Esquisse.—*Drogue G.* Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc: confreries et zaouis. P., 1951.
- Edmonds.* The Kurds and the Revolution In Iraq.— *Edmonds C. J.* The Kurds and the Revolution in Iraq.—MEJ, № 13, 1959, c. 1—10.
- Eranos—Ja!irtiucli.*— Eranos—Jahrbuch. Zurich.
- L'Ethnographie. L'Ethnographie. Ed. Societe d'Ethnographie de Paris.
- Evans—Pritchard.* The Sanusi of Cyrenaica.— *Evans-Pritchard E. E.* The Sanusi of Cyrenaica. Oxf., 1949.
- Evliya Chelebi.* Narrative.— *Evliya Chelebi.* Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa. Trad. J. v Hammer—Purgstall. Vol. 1—2. L., 1834—50.
- Fauque.* Islam traditionnel.—*Fauque L. P.* Ou en est l'Islam traditionnel en Algerie.— L'Afrique et L'Asie. № 55, 1961, c. 17—22.
- Flugel G.* Scha'ran; und sein Werk uber die muhammedische Glaubenslehre.— ZDMG, № 20, 1866, c. 1—48, № 21, 1867, c. 271—344.
- Garcin J. C.* Index des «Tabaqat» de Sha'rani.—Annales islamologiques, 6, 1966, c. 31—94.
- Garcin de Tassej J. H.* Memoire sur les particularites de la religion musulmane dans l'Inde. 1874.
- Gardet L.* Experiences mystiques en terres non-chretiennes. -P., 1953.
- Gardet L.* La langue arabe et l'analyse des etats spirituels.—Melanges L. Massignon, 2, c. 215—43.
- Gardet L.* Themes et textes mystiques. Recherche de criteres en mystique comparee. P., 1958.
- Caudefroy—Demonibynes M.* La Syrie a l'epoque des mamelouks. P., 1923.
- Giacobetti A.* La confrerie de la Rahmaniya. Algiers, 1950.
- Gibb H. A. R. and Bowen H.* Islamic Society and the West; 1. Islamic Society in the 13th Century. Vol. 1—2. L., 1950; 1957.
- Gibb:* History.— *Gibb E. I. W.* History of Ottoman Poetry. Vol. 1—5. L, 1900—1909.
- Gilsenan M. D.* Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt—MW, № 58, 1967, c. 11—18.
- Gobineau, J. A.* Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale. 2—d ed., P., 1866.
- Gramlich R.* Die schiitischen Derwischorden Persiens. Th. 1: Die Affiliationen. Wiesbaden, 1965.

- Graves and Omar Ali-Shah. The Original Rubaiyyat of Omar Khayyam.— Graves R and Omar Ali-Shah. The Original Rubaiyyat of Omar Khayyam L.. 1968.*
- Guys. Un derviche.— Guys H. Un derviche algerien en Syrie. P., 1854.*
- Haas. W. S. The Zikr of the Rahmaniya Order in Algeria.—MW, № 33, 1943, c. 16—28.*
- Haddad.—DI, № 38— Haddad G. M. The Interests of an Eighteenth Century Chronicles of Damascus.—DI, № 38, H. 3, 1963, c. 258—71.*
- Hadi—Sadok M. Le Mawlid d'apres le mufti poete d'Alger Ibn 'Ammar.— Melanges L. Massignon, 2, c. 269—92.*
- Hajji Sultan. Das Vilajet-name des Hadschim Sultan. Hrsg. u. flbersetzt v. R. Tschudi. B., 1914.*
- Hammer. Histoire.—Hammer—Purgstall J. v. Geschichte des osmanischen Reiches. Bd. 1—10. Pest, 1827—1835; reprint. Graz, 1963.*
- al-Harawi, ' All Abi Bakr. Guide des lieux de pelerinage (Kitab az-ziyarat), trad. J. Sourdel-Thomine. Damascus, 1957.*
- Hartmann R. Futuwwa und Malama.—ZDMG, 1918, c. 193—98.*
- Hartmann R. Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums.—Turk, Bibl., 18, 1914.*
- Hartmann R. As-Sulami's Risalat al-Malamatija.—DI. № 8, 1918, c. 157—203.*
- Hasluck. Christianity and Islam.— Hasluck F. W. Christianity and Islam under the Sultans. Vol. 1—2. Oxf., 1929.*
- Hasrat. Dara Shikuh.— Bikramajit Hasrat. Dara Shikuh: His Life and Works. Visvabharati Santiniketan, 1953.*
- Hekmat A. A. Les voyages d'un mystique persan de Hamadan au Kashmir.—JA, 1952, c. 53—66.*
- Hesperis.— Hesperis. Archives berberes et bulletin de l'Institut des Hautes-etudes marocaines. P.*
- Horten M. Lexicon wichtigster Termini der islamischen Mystik. Heidelberg, 1928.*
- Huart Cl. Konia, la ville des derviches tourneurs. P., 1897.*
- Huart. Les saints.—См. Афлаки. Манакиб (пер. Юяра).*
- Huart. Cl. Textes persans relatifs a Ja secte des Honroufis. Leiden, 1909 (GMS).*
- Hughes. Dictionary of Islam.—A Dictionary of Islam, being a Cyclopaedia of the Doctrines, Rites, Ceremonies and Customs, together with the Technical . and Theological Terms, of the Muhammadan Religion by T. P. Hughes. L, 1895.*
- Huri. Yunus Emre.—So/i Hu-ri. Yunus Emre: In Memoriam,—MW, № 59, 1959, c. 111—113.*
- Husain, Yusuf. L'Inde mystique au moyen age. P. 1929.*
- Husain, Yusuf. Les Kayasthas ou «scribes», caste hindoue iranisee et la culture musulmane dans l'Inde.—REI, 1927.*
- Ibn 'Abbad ar-Rundi. Letters de direction spirituelle (Ar-rasa'il as-sughra). Ed. P. Nwiya. Beirut, 1958.*
- Ibn Batoufa. Voyages.— Voyages d'Ibn Batoutah. Texte arabe, accompagne d'une traduction par C. Defremery et B. R. Sanguinetti. T. 1—4 P., 1874—79.*
- Ibn Hudhall, 'All b. ' Abdarrahan. L'ornement des ames (Tuhfat al-anfus), trad. L. Mercier. P.: 1939.*
- Ibn Iyas. Ottoman Conquest.— Ibn Iyas. An Account of the Ottoman Conquest of Egypt. Trad. W. N. Salmon. L., 1921.*
- Ibn Sab'in. Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'in 'Abd oul-Haqq avec l'empereur Frederic II de Hohenstaufen, trad. A. F. Mehren.— JA. Ser. 7, t. 14, 1880, c. 341—454.*
- Ibn Sina (Avicenna). Traités mystiques. Ed. A. F. Mehren. P., 1891.*
- Iqbal, Muhammad. The Development of Metaphysics in Persia. L., 1908.*
- Iqbal. The Reconstruction,— Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxf., 1934.*

- Islamica.— Islamica. Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen u. Kulturen der islamischen Völker. Lipsiae.
- Ivanow*. Ismaili lit.—*Ivanovo W.* Ismaili Literature: a Bibliographical Survey. Tehran, 1963.
- Ivanow W.* The Sources of the Nafahat.—*JRAS*, 1922, c. 385—91.
- Ivanow W.* Studies in Early Ismailism. Leiden, 1948.
- Jabre F.* La biographie et l'oeuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière des Tabaqat de Sobki.—*MIDEO*, № 1, 1954, c. 73—102.
- Jabre F.* La notion de la certitude selon Ghazali. P., 1958.
- Jabre F.* La notion de la ma'rifa selon Ghazali. Beirut, 1958.
- Jami, 'Abd ar-Rahman.* Lawa'ih. Trad. E. H. Whinfield and Mirza Muhammad Qazvini. 1906, 1928 (Oriental Translation Fund).
- Jaussen J. A.* Couloires palestiniennes. P., 1927.
- Johns A H* Muslim Myths and Historical Writing. *Historians of South East Asia*, Ed. D. G. E. Hall. L., 1961.
- Karpaf.* Social Themes,— *Karpat K. H.* Social Themes in Contemporary Turkish Literature.—*MEJ*, № 14, 1960, c. 153—168.
- Kedourie.* Afghani and 'Abduh,— *Kedourie E.* Afghani and 'Abduh. L., 1966.
- Kissling H. J.* 'Aq Sems ed-Din: Ein türkischer Heiliger aus der Endzeit von Byzanz.—*BZ*, № 44, (1951).
- Kissling H. J.* Aus der Geschichte der Chalvetijje—Ordens.—*ZDMG*, № 102, 1953, c. 233—319.
- Kissling H. J.* Einiges über den Zejnije—Orden im osmanischen Reich.— *DI*, № 39, 1964, c. 143—79.
- Kissling H. J.* Die islamischen Derwischorden.—*ZRG*, № 12, 1960, c. 1—16.
- Kissling H. J.* The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire.— *Studies in Islamic Cultural History*. Ed. G. E. Grunbaum. Chicago, 1954, c. 23—25.
- Kissling H. J.* Sa'ban Veli und die Sa'banijje.— *Serta Monacensia*. F. Babinger zum 15. Jan. 1951 als Festgruß dargebracht. Leiden, 1952.
- Kissling H. J.* The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire.— *Memoirs of the American Anthropological Assn.* № 76, 1954, c. 23—35.
- Kissling H. J.* Die Wunder des Derwishes— *ZDMG*, № 107, 2, NF, 32, 1957, c. 348—61.
- Kissling.* Zur Geschichte.— *Kissling H. J.* Zur Geschichte des Derwischordens der Bajramijje.— *Sudostforschungen*, № 15, 1956.
- Kopruluzade.* Abu Ishaq Kaseruni.— *Mehmad Fu' ad Kopruluzade.* Abu Ishaq Kaseruni u. die Ishaqi—Derwische in Anatolien.—*DI*, № 19, 1931, c. 18—26.
- Kopruluzade M. F.* Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres musulmans. Istanbul, 1929.
- Kopruluzade M. F.* Les origines du bektachisme.— *Actes du Congrès international d'histoire des religions*, t. 2, 1925, c. 391—411.
- Kopruluzade M. F.* Türk edebiyatında ilk mütesavviflar. Istanbul, 1919; Ankara, 1966; см. также: *RMM*, № 43, 1921, c. 236—82.
- Kremer.* Molla Shah et le spiritualisme oriental.— *Kremer A. v.* Molla shah et le spiritualisme oriental.—*JA*. Ser. 6, t. 13, c. 105—159.
- Kremer, A. v.* Notice sur Sha'rany.— *JA*. Ser. 6. t. 11, 1868, c. 253—71.
- Lahbabi,* Le personnalisme musulman,— *Lahbabi Mohammed Aziz.* Le personnalisme musulman. P., 1964.
- Lane.* Arabian Society.—*Lane E. W.* Arabian Society in the Middle Ages. *Studies from the Thousand and One Nights*. L., 1883/
- Lane.* Manners and Customs (ed. Everyman).— *Lane E. W.* The Manners and Customs of the Modern Egyptians. Vol. 1—2. L., 1836; Ed. Everyman. L., 1908.

- Lawrence*. The Valley of Kashmir.— *Lawrence W. R.* The Valey of Kashmir. L., 1895.
- Lebedew O. de*. Traite sur le soufisme par Kochairi. Rome, 1911.
- Leroy*. Monks and Monasteries.— *Leroy J.* Monks and Monasteries in the Near East. L., 1963.
- Levi—Provencal E.* Les historiens des Chofra. P., 1922.
- Lewis I. M.* Sufism in Somaliland.—BSO(A)S, № 17, 1955, c 581—602; № 18, 1956, c. 146—60.
- Lings*. A Moslem Saint.—*Lings M.* A Moslem Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-'Alawi. L., 1961.
- Littmann O.* Ahmed il-Bedawi: ein Lied auf den agyptischen Nationalheiligen. Wiesbaden, 1950.
- MacCallum*. The Mevlidi Sherif.—*MacCallum F. L.* The Mevlidi Sherif. L., 1943.
- Macdonald D. B.* Aspects of Islam. N. Y., 1911.
- Macdonald D. B.* Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. N. Y., 1903.
- Macdonald D. B.* Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing.—JRAS, 1901, c. 195—252; 705—748; 1902, c. 1—28.
- Macdonald D. B.* The Life of al-Ghazzali.—JAOS, № 20, 1899, c. 71—132.
- Macdonald*. The Religious Life and Attitude in Islam.— *Macdonald D. B.* The Religious Attitude and Life in Islam. Chicago, 1912.
- Marcais G.* Note sur les ribats en Berberie.— Melanges d'histoire et archeol. de l'Occident musulman. T. 1. Algiers, c. 23—36.
- Margoliouth*. Contributions.— *Margoliouth D. S.* Contribution to the Biography of 'Abd al-Qadir of Jilan— JRAS, 1907, c. 267—310.
- Margoliouth*. The Devil's Delusion.— *Margoliouth D. S.* The Devil's Delusion.— 1C, № 9, 1935—№ 22, 1948.
- Margoliouth D. S.* An Islamic Saint of the Seventh Century A. H. (Taqiyyaddin Muhammad al-Yunini by his son Qutb ad-din Musa).—1C, № 13, 1939, 263—89.
- Al-Mashriq.— Al-Mashriq. Beirut.
- Massignon*. Lexique.—*Massignon L.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, 2-d ed. P., 1954.
- Massignon*. La passion.— *Massignon L.* La passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj. T. 1—2. P., 1922.
- Massignon*. Recueil.— *Massignon L.* Recueil de textes inedits, concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. P., 1929.
- Massignon*. Les saints.—*Massignon L.* Les saints musulmans enterres a Bagdad—RHR, 1908; reprint—Opera Minora. Beirut, 3, 1963, c 94—101.
- Massignon L.* Tarika.— El, 4, c. 667—672.
- Massignon L.* Tasawwuf.— El, 4, c. 681—685.
- McPherson*. The Moulids of Egypt.— *McPherson J. W.* The Moulids of Egypt. Cairo, 1941.
- Meier*. Firdos al-murshidiyya.— Die Vita des Scheichs Abu Ishaq al-Kazeruni in der persischen Bearbeitung v. Mahmud b. 'Utman. Hrsg u. eingeleitet V F. Meier. Lpz., 1948 (BI, 14).
- Meier F.* Soufisme et declin culturel.— Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam. P., 1957, c. 217—245.
- Meier F.* Stambuler Handschriften dreier persischer Mystiker: 'Ain al-Qudat al-Hamadhani, Najm ad-din Kubra, Najm ad-din ad-D.aJa.—DI, № 24, 1937, c. 1—42.
- Meier F.* Die Welt der Urbilder bei All HamadanL—Eranos-Jahrbuch. № 18, 1950;c. 115—173.
- Melanges L. Massignon.—Melanges Louis Massignon. Damas. 1956—57.
- Michaux—Bellaire E.* Les confreries religieuses au Maroc.—Arch Maroc № 27 1927.

- Michaux—Bellaire*. Les Derqaoua.— *Michaux-Bellaire E.* Les Derqaoua de Tanger—RMM, № 39, 1920, c. 98—118.
- MIDEO, 8, 1964—1966—См. *Bannerth E.*
- Miller W. McE.* Shi'ah Mysticism: the Sufis of Gunabad.—MW, № 13, 1923, c. 343—363.
- Mokri M.* Le soufisme et la musique.— Encyclop. de la musique. Ed. Fasquelle. P 1 ЭД1
- t 3
- Mole M.* Autour du Dare Mansour: L'apprentissage mystique de Baha-ad-ditt Naqshband.—REI, 1959, c. 35—66.
- Mole.* Les Kubrawiya— *Mole M.* Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme au» huitieme et neuvieme siecles de l'hegire.—REI, № 29, 1961, c. 61—142.
- Mole M.* Les mystiques musulmans. P., 1965.
- Mole M.* Traités mineurs de Nagm al-din Kubra.—Annales' islamologiques, 4, 1963, c. 1—78.
- Montet E.* Les confreries religieuses de l'Islam marocain,— RHR, № 49, 1902.
- Moreno M. M.* Mistica musulmana e mistica indiana.—Annali Lateranensi, 12., 1948.
- Mujeeb M.* The Indian Muslims. L., 1967.
- Nasr, Sayyid Husain.* Three Muslim Sages. Harvard. Univ. Press, 1964.
- Nicholson R. A.* The Goal of Muhammadan Mysticism.—JRAS, 1913, c. 55—68,
- Nicholson R. A.* The Idea of Personality in Sufism. Cambridge, 1923.
- Nicholson.* Islamic Mysticism.— *Nicholson R. A.* Studies in Islamic Mysticism—Cambridge, 1921.
- Nicholson R. A.* The Legacy of Islam. Oxf., 1931.
- Nicholson R. A.* The Lives of 'Umar Ibnul-Farid and Ibnul-'Arabi.—JRAS., 1906, c. 797—824 (по сочинению Ибн-'Имада. Шазарат V см.).
- Nicholson.* The Mystics of Islam.— *Nicholson R. A.* The Mystics of Islam. L., 1914.
- Nicholson.* The Origin and Development of Sufism,—*Nicholson R. A.* A Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism.—JRAS, 1906, c. 303—48.
- Nicholson.* Selected Odes.— *Nicholson R. A.* Selected Odes from the Diwan-t Shams-i Tibriz. Persian Text and EngL Trad. Cambridge, 1898.
- Nicholson.* Studies.— См. *Nicholson.* Islamic Mysticism.
- Nicholson R. A.* Sufis— ERE, № 12, 1921, c. 10—17.
- Nikitln.* Essai.—*Nikitlne B.* Essai d'analyse du Safvat-us-Safa'.—JA, № 1957,-c. 385—94.
- Nizami K. A.* Cishti, Cishtiyya.— EI², 2, 49—56.
- Nizami.* Khanqah Life in Medieval India.— *Nizami K. A.* Some Aspects of Khan-qah Life in Medieval India.—[^]- Studia Islamica, 8, 1957, c. 51—69.
- Nizami K. A.* The Live and Times of Shaikh Farid ad-Din Ganj-i Shakar. Ali-garh, 1955.
- Nizami K. A.* Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics.— IC, № 39, 1965, c. 41—52.
- Nizami.* Religion. *Nizami K. A.* Religion and Politics in India during the Thirteenth Century. Bombay, 1961.
- Oliver Asin /.* Or.gen arabe'de rebate.—Boletin de la Real Academia Espanola. Madrid, 1928.
- Oman.* Uno «specchio per principi».— *Oman G.* Uno «specchio per principi»-del'Imam 'All ibn Abi Talib.—AION, NS, 10, 1960, c. 1—35.
- Padwick C. E.* Muslim Devotions. L., 1961.
- Paret. Rudl.* Symbolik des Islams. Stuttgart, 1958.
- Perron.* Balance de la loi musulmane.—*Perron A.* Balance de la Joi musulmane ou esprit de la legislation islamique et divergences de ses quatre rites juris-prudentiels par le cheikh El-Charani.— RA, № 14, 1870, .c. 209—52, 331—48.
- Quatremere E.* Raschid-eldin. Histoire des Mongols de la Perse, P., 1836; reprint., Amsterdam, 1968.

- Quelquejay Ch.* Le cvaisisme» a l'etude des confreries musulmanes chez les Tar-tares de la Volga—WI, NF, 6, 1959.
- Rahim A.* The Saints in Bengal: Shaikh Jalal ad-Din Tabrezi and Shah Jalal.—JPHS, 7, 1960, c. 206—26.
- Ramsaur E.* The Bektashi Dervishes and the Young Turks.—MW, 32, 1942, c. 7—14.
- Raschid ad-din.* Geschichle Gazan Khans.—*Raschid ad-Din.* Geschichte Gazan Khans, hrsg. v. K. Jahn. Leiden, 1940.
- Reed.* Revival of Islam.—*Reed H. A.* Revival of Islam in Secular Turkey.—MEJ, № 8, 1954, c. 267—82.
- Report by H. B. M's Government to the Council of the League of Nations on the Administration of Iraq. 1927.
- Riazul Islam.* A Survey.—*Riazul Islam.* A Survey in Outline of the Mystic Literature of the Sultanate Period.—JPHS, № 3, 1955, c. 201—08.
- Richard.* La conversion.—*Richard J.* La conversion de Berke et les debuts de l'islamisation de la horde d'or.—REI, № 35, 1967, c. 173—84.
- Rihani, Ameen.* Around the Coasts of Arabia. L., 1930.
- Rinn. Marabouts.*—*Rinn L.* Marabouts et Khouan. Etude sur l'Islam en Algerie. Algiers, 1884.
- Ritter H.* Autographs in Turkish Libraries.—Or., № 6, 1953, c. 63—90.
- Ritter.* Al-Biruni's Obersetzung des Yoga-Sutra des Patanjali.—*Ritter H.* Al-Biruni's Obersetzung des Yoga-Sutra des Patanjali.—Or., № 9, 1956, c. 165—200.
- Ritter H.* Das Meer der Seele, Mensch, Welt and Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar. Leiden, 1955.
- Ritter.* Die Mevlanafeier.—*Ritter H.* Die Mevlanafeier in Konya vom 11.— 17. Dezember 1960—Or., № 15, 1962, c. 249—70.
- Ritter H.* Neue Literatur uber Maulana Calaluddin Rumi und seinen Orden.—Or., № 13—14, 1961, c. 342—354.
- Ritter H.* Philologika IX. Die vier Suhrawardi. Ihre Werke in Stambuler Handschriften—DI, № 24, 1937, c. 270—286; № 25, 1939, c. 35—86; № 26, 1940, c. 116—58.
- Rizvi.* Muslim Revivalist Movements.—Athar Abbas Rizvi. Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Agra, 1955.
- Robson.* Tracts on Listening to Music.—*Robson T.* Tracts on Listening to Music. L, 1938.
- Rose H. A.* The dervishes. A New Edition of J. P. Brown's «The Dervishes». Istanbul, 1868; L., 1927.
- Rubinacci.* Un antico documento.—*Rubinacci R.* Un antico documento di vita cenobitica musulmana.—AION, NS, 1960, c. 37—78.
- Rumi.* Mathnawi.—*fatal ad-din ar-Ruml.* MathnawL Ed., TransL and Annot by R. A. Nicholson. Vol. 1—8. L., 1925—1940. (GMS, NS, IV, 1—8).
- ar-Rumi. Jalal ad-din.* Discourses of Rumi. Transl. A. J. Arberry. L., 1961.
- Russel.* Medieval Cairo. *Russel D.* Medieval Cairo. L., 1962.
- Ruzbehan Baqli Shirazl.* Le Jasmin des fideles d'amour (Kitab-i al-'ashiqin). Ed. H. Corbin et M. No' in. Tehran—Paris, 1958.
- Ruzbehan Baqli Shirazi.* Shar-e Shatiyat. Commentaire sur les paradoxes des soufis. Texte persan publ. avec une introd. Bibl. Iran, 12, 1966.
- Sa'di of Shiraz.* Gulistan. Ed. Platts. L., 1874.
- Sadler.* Chishti Qawwali.—*Sadler A.* II⁷. Visit to a Chishti Qawwali—MW № 53, 1963, c. 287—292.
- Sauvaget.* Monuments musulmans.—*Sauvaget I.* Inventaire des monuments musulmans de la ville d'Alep.—REI, № 5, 1931, c. 59—114.
- Sauvaget.* Les perles.—/. *Sauvaget* (trad). Les perles choisies d'lbn ach-Chihna. Beirut, 1933.

Sauvaire. Description.— Description de Damas. Trad. de l'arabe par H. Sauvaire.—JA, Ser. 9, t. 3, c. 251—318, 385—501; t. 4, c. 242—331, 460—503- t 5, 1895, c. 269—315, 377—411; t. 6, c. 221—313, 409—84; t. 7, 1896, c 185—285, 369—459.

Savory. The Office— *Savory R. M.* The Office of Khalifat al-Khulafa under the Safawtds.—JAOS, 1965, c. 497—502.

Schimmel A. Sufism und Heiligenverehrung im spatmittelalterlichen AgvDten—Festschrift W. Caskel. Leiden, 1968.

Sell. The Faith of Islam— *Sell E.* The Faith of Islam, 4th Ed. Madras 1920.

Shabistari. *Sa'd ad-din Mahmud*. Gulshan-i raz, a Sufi Mathnawi Ed and Transl. E. H. Whinfield. L., 1880.

Sharif M. M. (Ed.). A History of Muslim Philosophy. Vol. 1—2. Wiesbaden, 1963.

Sirajul Haq. Sama and Raqs.— *Sirajul Haq*. Sama and Raqs of the Dervishes.— 1C, 1944, c. 111—120.

Smith Rabi' a Smith M. Rabi' a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam. Cambridge, 1928.

Smith M An Early Mystic of Baghdad. A Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi. L., 1935.

Smith M. Al-Ghazali the Mystic. L., 1944.

Smith M. Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East. L., 1931.

Smith. Islam in Modern History.— *Smith W. Cant-well*. Islam in Modern History. Princeton, 1957.

Snouck Hurgronje C. Les confreries religieuses. La Mecque et le panislamisme.— Verspreide geschriften. Bonn—Leipzig—Hague, III, 1923, c. 189—206.

Snouck Hurgronje. Mecca.—*Snouck Hurgronje C.* Mecca in the latter Half of the Nineteenth Century. Trad. J. H. Monahan. Leiden, 1931. Mekka, Bd. 1. Die Stadt u. ihre Herren: Bd. 2. Aus dem heutigen Leben. Haag, 1888—1889.

Stein. Innermost Asia.—*Stein M. Aurel*. Innermost Asia. Vol 1—2. L., 1928.

Studia Islamica.— *Studia Islamica*. P.

Subhan. Sufism.—*Subhan I. A.* Sufism: its Saints and Shrines. 1938; Revised Edn. Lucknow, 1960.

Sufism.— Sufism. A Quarterly Magazine for Seekers after Truth. Ed. by S. E. M. Green. Southampton.

Taeschner F. Eine Schrift des Sihabaddin Suhrawardi fiber die Futuwa.— Or., № 15, 1962, c. 277—280.

Taeschner F. As-Sulami's Kitab al-futuwwa.— *Studia Orientalia* J. Pedersen...dicata. Copenhagen, 1953.

Takle. Muslim Mysticism.— *Takle I.* The Approach to Muslim Mysticism.— MW, № 8, 1918, c. 249—58.

Teufel J. K. Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Ali-i Hamadani, gestorben 1385 (die Xulasat ul-manaqib des Maulana Nur ud-din Ca'far-i Badaxsi). Leiden, 1965.

Thorning H. Beitrage zur Kenntnis des islamischen Vereinwesens auf Grund «Bast madad at-taufiq» Berlin, 1913, (Turk. Bibl., 16); re-ed. H. Peres. Algiers. 1948.

Toynbee and Kirkwood. Turkey.— *Toynbee A. J. and K.irkvsood K.* P. Turkey. L., 1926.

Trlmingham. The Influence of Islam.— *Trimlningham J. S.* The Influence of Islam upon Africa. London—Beirut, 1968.

Trimingham. Islam in Ethiopia.—*Trimlningham. J. S.* Islam in Ethiopia. L., 1952.

Trimingham. Islam in the Sudan.—*Trimlningham J. S.* Islam in the Sudan. L., 1949.

Trimingham. Islam in West Africa—*Trimlningham I. S.* Islam in West Africa. Oxf., 1959.

Ublcini M. A. Letters on Turkey. Transl. Lady Easthope. L., 1856.

Vambery. Travels.— *Vambery H.* Travels in Central Asia, N. Y., 1865.

Veccia Vaglieri. Sul «Nahj al-balagah».— *Veccia- Vaglieri L.* Sul «Nahj al-balagah» e sul suo compilatore as-sarif ar-radi.—AION, NS, 8, c. 1—46.

- Weir T. H.* The Shaikhs of Marocco in the Sixteenth Century. Edinburgh, 1904.
Wesfermarck. Ritual and Belief in Marocco.— *Westermarck E.* Ritual and Belief in Marocco. Vol. 1—2. L., 1926.
Wiffek. The Rise.— *Wittek P.* The Rise of the Ottoman Empire. L., 1938; reprint 1958.
Wustenfeld F. Die Cufiten in Sud-arabien. Gottingen, 1883.
Zhukovsky V. A. Persian Sufism—BSO (A) S, 5, 1928—1930, с; 475—88.
Ziadeh. Sanusiyah.— *Ziadeh Nicola A.* Sanusiyah. Leiden, 1958.

ПРИЛОЖЕНИЕ А

Оранных силсила

Самая ранняя из сохранившихся силсила — это силсила Джа' фара ал-Хулди (ум. 348/959). По свидетельству Ибн ан-Надима (ум. 995) ¹, ал-Хулдш получил эту тарику от ал-Джунайда (ум. 910), тот, в свою очередь, от Сари ас-Сакати (ум. 867), тот—от Ма'руфа ал-Кархи (ум. 815), тот—от Фаркада ас-Сабахи (ум. 748), тот—от Хасана ал-Басри (ум. 728), а тот—от Анаса б. Малика, традиционалиста (ум. 709), получившего ее от Пророка.

Ал-Кушайри приписал сюда (с помощью фразы *ахз ат-тарику*) своего шейха Абу 'Али ад-Даккака (ум. 1016), от которого идет цепь: Абу-л-Кагим. Ибрахим ан-Насрабади (ум. 979) —аш-Шибли (ум. 945) —ал-Джунайд — Сари ас-Сакати—Ма'руф ал-Кархи—Дауд ат-Тан—Таби'ун².

До V/XI в. в этих силсила имам 'Али не упоминается. Ибн Аби Усайби'а (ум. 1270) приводит хирку Садраддина Мухаммада б. Хамуйи (ум. 1220) ³, особенно интересную тем, что она включает три силсила — через ал-Хадира, неких алидских имамов и версию классической приписки. Поэтому, строго говоря, это скорее эзотерическая, чем мистическая линия. Хирка, т. е. духовное посвящение хадирийа, восходит непосредственно от ал-Хадира к его деду Абу 'Абдаллаху Мухаммаду, одному из наставников 'Анн ал-Кудата ал-Ха-мадани.

Две линии, квазишиитская и суннитская, перекрещиваются на Ма'руфе ал-Кархи, который, как известно, был мандийским *мавла* (клиентом) 'Али ар-Рида и от которого он принял ислам. На более поздней стадии суфиев часто-посвящали в разряд футуввы, третью линию, восходящую к 'Али (см. схему на с. 274).

Линии Ахмада б. ар-Рифа'и подробно приводит Такиаддин ал-Васити в своем труде «Тирйак» (ок. 1320), с. 5—7. Первым, от кого он принял посвящение, был 'Али Абу-л-Фадл ал-Кари ал-Васити, цепь которого идет к ал-Джунайду по достоверным линиям. Кроме того, он унаследовал три силсила, после того как был посвящен своим дядей с материнской стороны Мансуром. Первая линия наследственная, от отца к сыну, и так до ал-Джунайда, а затем по обычным линиям. Вторая восходит к Ма'руфу ал-Кархи, а затем по алидской линии. Третья линия (с. 6—7, 42) необычна. Она ведет к Абу Бакру ал-Хавазани ал-Батаихи, который, несмотря на то что ему во сне передал свою хирку Абу Бакр ас-Сиддик, соединяется с цепью тайного гностического учения через следующих лиц:

«Вождя суфиев» [*сайид ас-суфийа*] Сахл ат-Тустари, ум. 886 или 8SJ6.

Зу-н-Нуна ал-Мисри, ум. 859

Исрафила ал-Магриби (см. *Саррадж*, Лума', с. 228, 288) - Абу 'Абдаллаха Мухаммад ал-Хубайша ат-Таби'и

Джабира ал-Ансари ас-Саххаби

'Али б: Абу Талйба, ум. 661

Такиаддин включает в свой труд помимо генеалогии Ахмада б. ар-Рифа'и" духовные генеалогии и других, в том числе хоросанскую линию Иусуфа ал-Хамадани (с. 47).

¹ *Ибн ан-Надим*. Фихрист, с. 183.

² *ал-Кушайри*. Рисала (изд. 1901 г.), с. 134.

³ Садрадин, который родился в Хорасане и был увезен в Сирию, чтобы спастись от монголов, облачил в хирку дядю лекаря Ибн Абу Усайби'и— Рашидаддина 'Али б. Халифу в 615/1218 г. См.: *Ибн Абу Усайби'а*. 'Уйун-ал-анба (Каирск. изд.), II, с. 250—251.

Принадлежавшие к этой дамасской ветви (нисба ее не имеет отношения к г. Хама и произносится как Хамавайх) состояли на службе у айюбидских правителей-суннитов и скрывали свои симпатии к Шиизму, хотя 'и придерживались алидской силсила. 'Имададдин был официально назначен инспектором всех сирийских ханака. Его внучатый племянник по персидской линии Са'даддин ал-Хамуйа (595/1198—650/1252) стал знаменитым суфием-шиитом, халифой Наджмаддина Кубра. Содержание его многочисленных трудов было изложено его учеником 'Азизадином б. Мухаммадом ан-Насафн (ум. 661/1263) в сочинении «Кашф ал-хакаик».

⁴ Авторам типа Ибн ал-Джаузи, которые искали случая дискредитировать суфиев, ничего не стоило доказать, что последние четыре человека (от 'Али до Дауда ат-Таи) при жизни никогда не встречались (Талбис иблис, с. 191). Сами суфии хорошо знали это, но они не были ограничены ни временем, ни пространством. Накшбанди имеют еще и продолжение силсила, первые звенья которых при жизни не были связаны. Одна линия идет от Абу Бакра через Салмана ал-Фариси, а другая — недвусмысленно говорит о том, что Абу Йа-зид ал-Бистами получил свое рубище от Джа'фара ас-Садика, «господина гностиков», после его смерти.

ПРИЛОЖЕНИЕ Б

Суфии, маламати и каландары

Различие между суфием и дервишем (*факир*) — это различие между теорией и практикой. Суфии следуют мистической теории или доктрине, а дервиш проделывает мистический «путь». Несомненно, что дервиш одновременно и суфии и теоретически между ними нет существенной разницы. Суфии—это дервиш, а дервиш — это суфии, так как нельзя отделить одного от другого, но на практике акценты распределяются неравномерно: суфиев обычно отличает творческий ум и созидующее воображение, пример чему Ибн ал-'Араби, в то время как остальные дервиши в первую очередь полны эмоций и жажды деятельности. Но в обоих случаях мы встречаем суфиев и дервишей,

которые обходятся без наставников и которые полагаются исключительно на самих себя (правда, нередко допускается наличие духовного наставника), чтобы в пассивной или в активной форме достичь полного уничтожения своего «Я» и непосредственного растворения в божественной реальности. Одни этого достигают с помощью интеллектуальных упражнений, а другие — психофизической практикой. Ибн 'Аббад из Ронда (1333—1390) был приверженцем шази-лийа, но в письме к Абу Исхаку аш-Шатиби, который хотел знать его мнение насчет того, непременно ли нужен шейх-наставник, он писал, что на своем духовном пути он больше руководствовался суфийскими трактатами, нежели шейхами¹. Многие из тех, кто обходятся без здравствующих наставников, признают духовных пастырей.

Существенно также выяснить различие между суфием и приверженцами маламатийа. В этом вопросе много путаницы. Абу 'Абдаррахман ас-Сулами (ум. 412/1021) считал сторонников маламатийа («достойных порицания») рабами божьими высшего ранга, стоящими как над юристами-законниками (*фукаха*), так и над гностиками (*ахл ал-ма'рифа*)². Эти последние относятся ко второй категории — *хавасс*, и называет он их *суфийа*, но это скорее «избранные» или «привилегированные», чем простые суфии, которым бог даровал особые знания о себе и которые могут совершать *карамат* и проникать в сокрытые тайны. Маламати — это суфии: «В основы их учения входит строгое руководство, осуществляемое суфийским главой (*имам мин. аимнат ал-каум*)³ к чьей помощи следует прибегать во всех случаях, касающихся мистического знания и опыта»³.

Нубиец Зу-н-Нун и житель Мерва Бишр б. ал-Харис (ум. 277/841) хотели бы прослыть основоположниками учения маламатийа, но истинные истоки его происхождения нужно искать в Нишапуре⁴. Не следует считать, что это учение сильно отличается от *тасаввуфа*, ибо это просто нишапурская школа-мистицизма. В число создателей маламатийа ас-Сулами включает Сахла ат-Тустари, Иахйу Ма'аза ар-Раяи и прежде всего Абу Иазида ал-Бистами, которому он приписывает постулирование доктрин, характерных для этой школы⁵.

В жизни суфия большую роль играет *таваккул* («упование на бога», Коран, LXV, 3), а это влечет за собой *инкар ал-касб* («разрыв привычных уз и уход от действительности»), т. е. обучение и руководство, осуществляемые шейхом, и даже подчинение ему, скрепленное клятвой и облачением в *хирку*, регулярные упражнения (*зикр*) и *сама*⁶. Все это отрицают сторонники маламатийа, во всяком случае теоретически. В основе учения маламатийа лежит догмат полной ничтожности человека перед богом. В отличие от суфия истинный маламати скрывает свои успехи в духовной жизни. Он стремится очистить себя от мира и его страстей, еще живя в этом мире. Шихабдин ас-Сухраварди пишет: «Считается, что маламати — это тот, кто никогда не кичится своими добрыми поступками и не скрывает дурных мыслей». Он поясняет это следующим образом: «Маламати—это тот, чьи вены насыщены чистой добродетелью, кто по-настоящему искренен, кто не хочет, чтобы знали о его экстатических состояниях или опыте»⁶. Маламати готов сносить презрение людей, лишь бы раствориться в боге. И если суфий живет ' *ала-т-таваккул*, уповая на то, что бог позаботится о нем, маламати зарабатывает свой хлеб (его «законное» пропитание дается только трудом), погруженный в бога, даже когда занимается мирскими делами. Он не афиширует своих поступков и не принимает участия в публичных радениях зикра. Путаница часто проистекает из-за того, что многие авторы-мистики стремятся рассматривать сторонников маламатийа как квиетистов (*мутаваккилун*) среди суфиев и даже как людей, которым не хватает воли и дисциплины, необходимой для преодоления терний мистического «пути», тогда как мутаваккилун — это те же суфии. Помимо всего прочего, они смешивают маламати с каландарами. Дальнейшее изложение покажет их неправоту.

Маламати отвергает все внешне показное, *салат* и *таравих* (последний вызывает у него особенно резкое осуждение, так как это форма благочестия часто рассчитана только

на публику⁷). В противовес общепринятому мнению маламати исполняет обязательные обряды (т. е. *фарайд*), такие, например, как ритуальные молитвы (*салат*), исключительно ради того, чтобы не привлекать к себе внимания. По этой же причине он не носит особой одежды, отличающей суфия. У него нет посвящающего его в орден шейха, которому он был бы подчинен в суфийском смысле, хотя и готов принять наставничество. Ас-Сухраварди пишет: «В настоящее время в Хорасане имеется какое-то объединение (таифа) маламатийа со своими шейхами, которые обучают их основам и которым они сообщают о прогрессе в своем духовном росте. Мы своими глазами видели в Ираке людей, следующих этой стезей [„навлекающих порицание“], но они известны там под другим именем, так как обычное название не в ходу среди жителей Ирака»⁸. Маламати не разделяют идей спекулятивного мистицизма в отношении единства бытия, а заняты уничтожением собственного «Я». Среди более поздних орденов накшбандийа была больше всего связана с учением маламатийа в рамках тасаввуфа. Накшбанди практикуют индивидуальные поминания (*зикр хафи*), отказываясь от коллективных зикров. В этой связи уместно вспомнить их формулу об «одиночестве в толпе»⁹.

Коль скоро ас-Сулами и даже (хотя и с оговорками) такой типично суфийский наставник, как ас-Сухраварди, способны трезво оценить маламати или по крайней мере их теорию как одну из рядовых суфийских доктрин, то каландаров они считают достойными осуждения. Теоретически между ними нет никакой разницы. Опасность движения маламата заключается в том, что оно может стать явлением антисоциальным. Грубые и необразованные странствующие дервиши и баба турецких движений были типичными каландарами. И по мере того как формировались теории «пути», выявлялись впоследствии скрытые противоречия.

Различие между маламати и каландари состоит в том, что первый скрывает свою веру, а второй ее всячески рекламирует и даже корыстно использует, чтобы навлечь на себя порицание. Путаница происходит еще из-за того, что название *маламати* происходит от *малама* — «порицание». Термин *каландар*, который получил широкую известность благодаря арабской. «1001 ночи», в историческом смысле включает огромное разнообразие типов дервишей. Его широко применяли на востоке (в западном мусульманском мире он неизвестен) по отношению ко всем бродячим факирам, но, кроме того, его приняли целые группы и даже были созданы особые ордены под этим названием. Отсюда и трудности в определении этого термина. Говоря о времени сложения силсила, Шихабaddin ас-Сухраварди писал: «Термин каландарийа применяется по отношению к людям, настолько одержимым идеей „душевного покоя“, что они не уважают ни обычаев, ни обрядов и отвергают общепринятые нормы общественной жизни и взаимоотношений. Пересекая арены „душевного покоя“ они не пекутся о ритуальных молитвах и посте, выполняя только самое обязательное (*фарайд*). Точно так же их не заботят земные радости, дозволенные снисходительностью божественного закона... Разница между каландаром и маламати в том, что маламати стремится скрыть от всех свой образ жизни, в то время как каландар ищет повода разрушить установленные обычаи»¹⁰.

Макоизп пишет, что около 610/1213 г. каландары впервые появились в Дамаске¹¹. По свидетельству же Наджмаддина Мухаммада б. Исраила из ордена рифа'ийа-харирийа (ум. 1278), орден каландарийа появился в 616/1219 г и основан был Мухаммадом б. Иунусом ас-Саваджи (ум. 630/1232), беженцем из Саве (разрушена монголами в 617/1220): «Когда в царствование ал-Ашрафа был осужден ал-Харири, каландаров тоже подвергли преследованиям и их выслали в замок Хусайнийа». Каландарийа затем был основан вторично вместе с хайдаритской группой, причем завийа была построена в 655/1257 г.¹² Считается, что во время правления Илтутмиша ученик Мухаммада б. Иунуса, известный под именем Хидр Руми, распространил в Северо-Восточной Индии это направление, которое оформилось в самостоятельную линию со своей генеалогией, т. е. в орден каландаров¹³. Персидский факир по имени Хасан ал-Джавалики появился в Египте во времена ал-Малика ал-'Адила Кетбога (1294—1296) и основал завийу каландаров, а

потом отправился в Дамаск, где и умер в 722/1322 г.¹⁴. Макризи замечает, что они были квиетисты, стремящиеся к внутреннему покою, но способы, предлагаемые ими для его достижения, требовали отказа от обычных социальных норм.

К отличительным приметам каландара относились и ношение особой одежды¹⁵, бритая голова и борода (усы, однако, оставались), отверстия на руках и в ушах для железных колец, которые они носили в знак покаяния, а на детородном члене — как символ целомудрия¹⁶.

Во времена Джамии (ум. 1412) положение было иным. Этот поэт-суфии, процитировав отрывок из Шихабалдина, пишет: «Что касается тех людей, которых мы сейчас зовем каландарами и которые освободили себя от узды ислама, то качества, о которых мы только что говорили, им чужды и их скорее следовало бы называть хашавийа»¹⁷. Оба, Сухраварди и Джамии, отмечают, что не надо путать с настоящими каландарами тех, кто рядится в одежду каландаров, чтобы участвовать в дебошах.

Турецкие каландары в конце концов объединились в отдельный орден. Одна их группа возводит свое происхождение к испанскому арабу-иммигранту по имени йусуф ал-Апдалуси. После того как его изгнали из ордена бекташийа за неумный нрав, он безуспешно пытался вступить в орден мавлавийа, и кончил тем, что основал самостоятельный орден под названием каландар. Он требовал от своих дервишей, чтобы они непрерывно бродяжничали¹⁸, однако в царствование Мухаммада II (1451—1481) в Стамбуле появилась обитель каландаров с мечетью и медресе¹⁹. Эвлия Челеби упоминает обитель индийских каландаров в Кагид-хана (предместье Скутари), факиров которой султан Мухаммад обычно кормил обедами²⁰. Существовал еще один орден жаландаров в начале нашего века в Алеппо. Муджираддин описывает завийу каландаров в Иерусалиме, посреди кладбища Мамилла. Прежде это была церковь под названием ад-Даир ал-Ахмар, которую некий Ибрахим ал-Каландари приспособил под завийу для своих *фукара*, но завийа эта превратилась в руины около 893/Г488 г.²¹.

¹ См.: *Нвийа*. Расаил. Разные фатвы по этому поводу приводит Мухаммад б. Тавит ат-Танджи в своем издании «Шифа» Ибн Халдуна, цитируя «Ал-ми'йар» Ахмада ал-Ваншариси. Одна из них принадлежит самому Ибн Халдуну, который не был суфием, и его произведения ясно говорят, сколь поверхностным было его понимание суфизма.

² См. его «Рисалат ал-маламатипа», опубликованную 'Афифи в «Ал-мала-матийа», с. 86—87. Терминология, касающаяся «трех пугей к богу», а также различий, не совпадает с терминологией у других авторов. У Наджмадина Кубра мы находим *ахйар*, *абрар* и *шуттар* (см.: Ал-усул ал-'ашара, изд. Моле), у Ибн ал-'Араби—*уббад*, *суфийа* и *маламатийа* (Ал-футухат ал-маккийа (изд. 1326 г. х.), III, с. 34 и сл.); см. также: ' *Афифи*. Маламатийа.

³ ас-Сулами у 'Афифи.—Там же.

⁴ Ас-Сулами выделяет трех отцов-основоположников этого движения, все трое—нишапурцы: Абу Хафс 'Амр б. Салма ал-Хаддад (ум. 270/886), Хам-дун ал-Кассар (ум. 271/884) и Са'ид б. Исма'ил ал-Хайри, известный под именем ал-Ва'из (ум. 298/910)—там же. Ал-Худжвири посвящает *малама* целую главу в своем «Кашф ал-махджуб».

⁵ ' *Афифи*. Маламатийа.

⁶ ас-Сухраварди. 'Авариф.

⁷ Повторения в зикре не следует отождествлять с чрезмерными молитвами ортодоксального ислама, такими, как *навафил*, добавляемый к обязагельным, молитвам, или *таравих*, чаще всего связываемый с благочестием в период рамадана, так как они не отличаются от ритуальной молитвы по форме, а следовательно, и по духу, хотя нельзя не согласиться, что зикр, читаемый после ритуальной молитвы, нередко для среднего члена ордена значил больше, чем таравих.

⁸ ас-Сухраварди. 'Авариф.

⁹ См. ранее, гл. VII.

¹⁰ ас-Сухраварди. 'Авариф, с. 56—57. " Макризи. Хитат, II.

¹² *Sauvairé*. Description.

¹³ Формулы зикра, установленные четвертым преемником Хидра Руми, Кутбаддином б. Сарандазом Джаунпури (ум. 1518), безусловно, шиитские:

«Йа Хасан втиснут между бедрами, Йа Хусайн на пупке, Иа Фатима на правом плече, Иа 'Али на левом плече и Иа Мухаммад—в душе» (*ас-Сану си*. Салсабил, с. 155, 154—164 посвящены практике этого индийского ордена).

¹⁴ *Макриси*. Хитат, IV.

¹⁵ Далак, см.: *Sauvairé*. Description.

¹⁶ *Ибн Баттута*. Рихла, III.

¹⁷ Хашавийа—секта, называемая также сакатийа или карамийа, члены которой признают у бога наличие атрибутов, отличных от его сущности. 'Абдалкадир ал-Джилани использует это слово в осуждающем смысле в своем ' *акида* (см.: Ал-фуйудат ар-раббанийа, с. 37). Но здесь Джамл употребляет его в уничижительном значении.

¹⁸ *D'Ohsson*. Tableau, IV, 2,,с, 684.

¹⁹ *Hammer*. Histoire, XVIII, с. 110, 131.

²⁰ *Eviiya Chelebi*. Narrative, с. 198—199.

²¹ *Муджираддин*. Ал-унс (пер. Севера), с. 198—199.

ПРИЛОЖЕНИЕ В

Силсила Сухраварди

(табл. 10)

ПРИЛОЖЕНИЕ Г

Кадиритские группы

'Аммарийа: пример многочисленных и недолговечных движений, использующих баракку. Негр из Марокко по имени ал-Хаджж Мубарак ал-Бухари (нисба свидетельствует о связи с черной гвардией султана) устроился в 1815 г, при гробнице 'Аммара Бу-Сены (ум. 1780) в Бу-Хаммаме в Алжире, заявил о своем чудодейственном даре, привлек сторонников и назначил халифа во многие центры Алжира и Туниса. Несмотря на полную неграмотность, он стал *мукаддамом* орденов 'йасавийа и хансалийа, но его самого считали кадиритом ордена 'Аммара благодаря протекции Сиди ал-Мазуни из Кефа. См.: *Depont et Coppolani*. Les confreries religieuses, с. 356—357; о недавней деятельности ордена см.: *L'Afrique et l'Asie*, № 55, 1961, с. 20.

Асанийа: Турция, 'Афифаддин 'Абдаллах б. 'Али ал-Асади, похоронен в Йемене.

Ахдалийа: Абу-л-Хасан 'Али б. 'Умар ал-Ахдал, похоронен в Йемене.

Баккаийа: Ахмад ал-Баккай ал-Кунти, ум. 1504. Орден распространился среди мавров Западной Сахары и Судана, откуда попал к западноафриканским неграм. См.: *Trimingham*. Islam in West Africa, с. 94—96. Оживление в деятельность ордена внес ал-

Мухтар б. Ахмад (1729—1811). Самостоятельные ордены от этой силсила — фадиллия (Мухаммад ал-Фадил, 1780—1869), ас-сидийа, муридийа (Сенегал: Ахмад Бамба, ум. 1927).

Б а н а в а: Декан в Индии, XIX в.

Б у 'А лий а: Алжир, Тунис и Египет. Центр в Нефта, где находится гробница Бу 'Али.

Васлатийа: Турция.

Г а в с и и а: Мухаммад Гавс=Мухаммад б. Шах Мир б. 'Али, ум. 923/1517. Считается потомком 'Абдалваххаба (ум. 1196/1781), сына 'Абдалкадира.

Даудийа: Дамаск, Абу Бакр б. Дауд, ум. 806/1403.

Джилала: общепринятое марокканское название культа 'Абдалкадира, отличающее его от ордена, который был малозначителен. Принесен из Испании незадолго до падения Гренады (1492) якобы потомками 'Абдалкадира. Первое упоминание о *халва* в Фесе относится к 1104/1693 г. См.: *Arch. Maroc.*, № 11, с. 319—320.

Джунайдийа: Бахааддин ал-Джунайди, ум. в Индии 921/1515. Тарику принял от Абу-л-'Аббаса Ахмада б. ал-Хасана, считавшего себя потомком "Абдалкадира. ••

Зайла'ийа: Йемен, Сафиаддин Ахмад б. 'Умар аз-Зайла'и.

Зинджирийа: Албанская ветвь, основанная 'Али Баба с Крита.

Иафи'ийа: Йемен, 'Афифаддин 'Абдаллах б. Ас'ад ал-Иафи'и <718/1318—768/1367>.

Ка-мдлийа: Камаладдин ал-Китхали, ум. в Индии 971/1563-64.

Касимийа: египетская, XIX в. (*ал-Бакри*. Байт ас-сиддик, с. 381).

Кумайсийа: Индия. Абу-л-Хайат б. Махмуд (ум. 992/1584), что считал себя потомком 'Абдаррахмана (ум. 623/1226), сына 'Абдалкадира; орден назван по имени Шаха Кумаиса из Бенгалии, сына Абу-л-Хайата.

Манзалийа: группа в Алжире и Тунисе. Линии идут от 'Али б. 'Аммара ал-Манзали аш-Шайба (Шу'айба), XVIII в. Три главных центра (см.:

Depont et Coppolani. Les confreries religieuses, с. 305—307):

(а)Завийа Манзалы Бу Зелфа, распространившая свое влияние на Северо-Восточный Тунис. Это линия 'Али ал-Манзали. Ответвления в Джербе, Сфаксе и Габесе.

(б)Завийа в Кефе: основатель — шейх Мухаммад ал-Мазуни из Кефа XIX в. Духовные преемники: 'Али ал-Манзали—Абу Абдал-лах Мухаммад ал-Имам — Сиди ал-Хаджж — Мухаммад ал-Мазуни.

(в)Завийа в Нефте: Абу Бакр б. Ахмад Шариф, ученик Имама ал-Манзали. Южный Тунис и Алжир.

Мийан Хел: Мир Мухаммад, обычно известный под именем Мийаа Мир, родился в Сивастане (Синд) в 1550 г., обучался у отшельника по имени Хидр и умер в Лахоре (1635). Дара Шикух написал его биографию под названием «Сакинат ал-авлияа». Знаменитый 'урс—7-го раби' II. Линии нисходят через его двоюродного брата Мухаммада Шарифа ас-Сивастани. Самым знаменитым из его халифа был Мулла Шах Бадахши, ум. 1072/1661.

Мушари*ийа: Йемен, XVI в. (*ас-Сануси*, Салсабил, с. 147).

Набулсийа: турецкая.

Н а в ш а х и: духовная преемственность идет от кадирига Ма' руфа Чишти, но начало ордену и название *навшах*—«жених» дано Хаджжи Мухаммадом (ум. 1604—1605), учеником Сулаймана Шаха, халифы Шах Ма'руфа. От него ведут происхождение несколько знаменитых святых и, следовательно, несколько филиалов:

(а) Пак-Рахманиты: Пак'Абдаррахман.

(б) Ш а х и а р и т ы: Пак Мухаммад Шахйар.

Румийа: турецкая ветвь. Основатель—Исма' ил ар-Руми, *пир-и сани-*' евторой наставник». Родился в Бансе (вилает Кастамуни) и, как считается, основал более сорока ханака ордена кадирийа в Турции, ввел стоячий зикр, при котором участники, положив

руки на плечи друг другу и раскачиваясь справа налево, читают формулы. Пир Исма'ил умер в Стамбуле в 1041/1631 (1643 ?) и был похоронен в обители Топ-хане.

Самадийа: Сирия. Мухаммад ас-Самади, ум 997/1589 (*ал-Мухибби*. Хуласат, IV, с. 363).

'У рабий а: Йемен. 'Умар б. Мухаммад ал-'Ураби, XVI в. (см.: *ас-Са-яуси*, Салсабил, с. 65—70).

Фаридийа: Египет, XVI в., считается, что ведет свое происхождение от 'Умара б. ал-Фарида (ум. 1234); см.: *ал-Бакри*. Байт ас-сиддик, с. 381.

Хайат ал-Мир = основатель, зийара находится к северо-западу от Маншары в Балакоте, на берегу Кунхар Нала.

(а) Б а х л у л - Ш а х и: Бахлул (Бахевал) Шах Дарйаи, ученик Шах и Латифа, ученика Хайат ал-Мира. XV в.

(б) М у к и м - Ш а х и: Муким Мухкамаддин, халифа Хайат ал-Мира.

(в) Хуса и н - Ш а х и: Шах Лал Хусайн из Лахора (ум. 1599), ученик Бахлула Шаха Дарйаи, маламати, буквально усвоившего стих из Корана: «Жизнь в этом мире лишь игра и забава» (Коран, VI, 32).

Хиндий а: Турция, Мухаммад Гарибаллах ал-Хинди.

Хулусийа: Турция. Независимая тарика?

ПРИЛОЖЕНИЕ Д

Независимые ордены бадавийа и бурханийа

Ахмадийа-бадавийа

Авлад Нух: *Lane. Manners and Customs*, с. 249.

Анбабийа или имбабийа: Исма'ил ал-Анбаби, ученик Ахмада ал-Бадави, похоронен в деревне Имбаба. *Мулид* празднуется по коптскому календарю 10-го бауна.

*Байумийа: 'Али б. ал-Хиджази ал-Байуми (1696—1769), ученик 'Абдаррахмана ал-Халаби. Бандарийа. Захидийа.

*Каннасийа: Мухаммад ал-Каннас.

*Манаифийа или мануфийа.

*Маразика: этот орден восходит к Абу 'Амру 'Усману Марзуку ал-Кураши (ум 615/1218), который жил ранее Ахмада ал-Бадави, но его связывают с бадавийа (*Ш а'рани*. Лаваких, I, с. 130—131; *ал-Бакри*. Байт ас-сиддик, с. 392—393). Этот орден называют также шамсийа по имени шейха XIX в. Мухаммада Шамсадина; см.: *Le Chatelier. Confreries*, с. 178.

*Саламийа: *ал-Бакри*. Байт ас-сиддик, с. 388. Сутухийа: Джамаладдин 'Умар ас-Сутухи.

*Таскайатийа: Мухаммад б. Захран ат-Таскайати или Таскайани.

*Халабийа: Абу-л-'Аббас Ахмад ал-Халаби. Египетская.

*Хаммудийа: Мухаммад ал-Хаммуда, ученик Хабиба ал-Халаби. Хандушийа: египетская (*ал-Бакри*. Байт ас-сиддик, с. 385).

*Шиннавийа: Мухаммад б. *Абдаллах аш-Шиннави, умер в **свое!** завийи в Махаллат Рухе в Гарбийе в 932/1526 г.

Шурунбулалийа:

Шу'айбийа: Шамсаддин Мухаммад б. Шу'айб аш-Шу'айби, ум. ок. 1040/1630.

Бурханийа-дасукийа-ибрахимийа

Дасукийа: Ибрахим ад-Дасуки (ум. 687/1288). Силсила см.: *ал-Бакри*. Байт ас-сиддик, с. 383 = сухранварди и шазили.

Тихамийа: Ответвление шазилийа, согласно ал-Бакри (там же, с. 384). Шараниба, шаранийа или шарнубийа: Ахмад б. 'Усман аш-

Шарнуби (ум. 994/1586).

* Шахавийа: *ал-Бакри*. Байт ас-сиддик, с. 389.

* Орден продолжал существовать к 1940 г.

ПРИЛОЖЕНИЕ Е

Группы шазилия в Магрибе, ведущие происхождение от ал-Джазули

Амхауш: Абу Бакр Амхауш, ученик Ахмада б. Мухаммада ан-Насира (ум. 1717). Как хансалия, так и амхауш позднее примкнули к ордену дар-кавийа, не следующему учению ал-Джазули.

Ваззанийа, или тайибида, или тихамийа: завийа в Ваззане, основанная около 1670 г. Мулай 'Абдаллахоу б. Ибрахимом аш-Шарифом (1596—1678). Второе название было дано по имени четвертого шейха Мулай ат-Тайиба (ум. 1767), тогда как ат-Тихами был другим внуком основателя. Много завийа в Марокко, Алжире и Тунисе.

'Исавийа: Мухаммад б. Иса ал-Мухтар (1465—1524), святой покровитель Мекнеса, где он и похоронен.

Завийа в Дила (район Тадла в Центральном Марокко): основана в конце XVI в. Абу Бакром б. Мухаммадом ал-Маджати ас-Санхаджи (1526—1612). Его внук Мухаммад ал-Хаджж (ум. 1671) временно добился власти и был провозглашен султаном в Фесе в 1651 г. Когда Мулай ар-Рашид 'Ала-ви захватил Фее (1668), завийа была разрушена, но семья возродилась в виде рода марабутов в Фесе.

Табба'ийа: Подлинная линия ал-Джазули, основанная его халифой 'Абдал'азизом ат-Табба', известным под именем ал-Харрар, ум. 1508 в г. Фесе.

Хабибийа: Ахмад б. ал-Хабиб б. Мухаммад ал-Ламти (ум. 1725 г.).

Хадирийа: 'Абдал'азиз б. Мас'уд ад-Даббаг получил **свой** вирд **от** высшего инициатора ал-Хадира, а затем, выполнив свои четырехлетние обязательства, утвердился в Баб ал-Футух в Фесе в 1125/1713 г.

Хамадиша: 'Али б. Хамдуш, ответвление шаркава, конец XVII в. Гробница в Джабал Зерхуне около Мекнеса. Подорден, приверженцы которого в основном принадлежат к классу городских ремесленников: дагугийа, садакийа, рийахийа и касимийа.

Хансалия: Са'ид.б. Иусуф ал-Ахансали (ум. 1702) из старой мара- ' бутской семьи, основал в Айт Метриф завийу, ставшую знаменитой при его сыне Абу 'Имране Иусуфе б. Са'иде (ум. 1727), который образовал таифу. Мукаддам Сиди Са'дун распространил этот орден в Алжире, где у него были конфликты с турками, но при третьем мукаддаме Ахмаде аз-Завайа он был Присоединен к наследственной святой алжирской линии. Главная завийа в Шеттабе около Константины. В Марокко орден подвергся гонениям со стороны султана Исма'ила, но две завийа выжили—Айт Метриф и старый родовой центр в Дадесе.

Шаркава: Мухаммад б. Абу-л-Касим аш-Шарки (ум. 1010/1601). Центр в Буджаде (Абу-л-Джа'д). Возрождена Мухаммадом ал-Мута (ум. 1766).

ПРИЛОЖЕНИЕ Ж

Группы мадйани и шазили в Египте и Сирии

* 'Азмийа: Мухаммад Мади Абу-л-'Азаим (1870—1936). Египет в Судан.

*'Арусийа: Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад б. ал-'Арус, ум. 1463, в Тунисе. Филиалы в Египте. Двойная силсила, связанная как с шазили, так и с кадиритами.

* 'А ф и ф и и а.

Б а к р и и а: сиро-египетская. Абу Бакр ал-Вафай, ум. в Алеппо, 902/1490 (*D'Ohsson. Tableau, IV, 2, с. 622*) или 909/1504.

Вафайя: сиро-египетская. Мухаммад б. Ахмад Вафа (ум. 1358). Джаухарийа: Египет, XVIII в.

* Идрисийа: Египет. Возможно, линия Ахмада б. Идриса.

*Иашрутийа: 'Али Нураддин ал-Иашрути, родился в Бизерте, 1793, ум. в Акре, 1891; ал-Мадани (ум. 1896) из ордена даркавийа-маданийа посвятил его в суфизм.

* Кавукджийа: Мухаммад б. Халил ал-Машиши ал-Кавукджи ат-Та-рабулси (1225/1810—1305/1888). Египет. Прозвище происходит от турецкого «кавук» (-таратир) — высокая коническая шапка, которую носили дервиши кавукджийа.

Касимийа: Египет, XIX в.

Маккий а: Египет.

Мустарийа: Мухаммад ал-Мурабит б. Ахмад ал-Микнаси ал-Мустари.

Сабтийа: Абу-л-'Аббас Ахмад б. Джа'фар ас-Сабти, ум. 901/1495-96 гг. в Каире.

* Саламийа.

* Хаватирийа: 'Али б. Маймун ал-Идриси (854/1450—917/1511). Основана как сирийская таифа 'Али б. Мухаммадом б. *Али б. 'Арраком (ум. 963/1556).

*Хамидийа: Египет.

Ханафийа: Шамсаддин Мухаммад ал-Ханафи (ум. 847/1443).

Хашимийа: Египет.

** Шайбанийа.

*Ша'ранийа или ша'равийа: Каир. 'Абдалваххаб аш-Ша'рани (897/1492—973/1565).

* Орден продолжал существовать к 1940 г.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Рифа'итские таифа в арабском мире'

А. 1. Ад ж л а н ий а.

2. А'з а б и и а: Мухйиаддин Ибрахим Абу Исхак ал-А'заб, внук дяди Ах-мада ар-Рифа'и.

3. 'А з и з и а.

4. В а с и т и и а: разные группы под одним названием.

5. Джабартийа: Йемен. Ахмад Абу Исма*ил ал-Джабарти.

6. Джандалийа: Хомс. Джандал б. 'Али ал-Джандали.

7. З а и н и и а.

8. 'Илмийа или 'аламийа?

9. Катананийа: Хасан ар-Ра*и ал-Катанани ад-Димишки.

10. Кийлийа,

11. Нурийа.

12. Сабсабийа.

13. Са'дийа или джибавийа: Са*даддин ал-Джибави б. йунус аш-Шайбани, ум. в Джилбе около Дамаска, 736/1335.

14. Сайадийа: 'Иззаддин Ахмад ас-Саййад (Хафид Ахмад ар-Рифа* и), ум. 670/1273.

15. Талибийа: Дамаск. Талиб ар-Рифа'и (ум. 683/1284).

16. Харирийа: Абу Мухаммад 'Али ал-Харири из Буеры в Хавране (ум. 645/1248). Приверженцы в Хавране, Шаме, Халабе, Хама и т. д. Известным его последователем был Наджмаддин б. Исра'ил (ум. 1278).

17. Ш а м с и и а.

Б. 1. Базийа: египетская таифа.

2. 'Илванийа (или Авлад 'Илван; см.: *Lane. Manners and Customs*, с. 248). Сафиаддин Ахмад ал-'Илван.

3..Ма л а к и и а.

4. Хайдарийа: Турок Кутбаддин Хайдар аз-Завуджи, XIII в. (ум. после 617/1220).

5. Шунбукийа—вафайа: Совместная тарика Абу Мухаммад 'Аб-даллах Талха аш-Шунбуки (X в.) и Абу-л-Вафа Тадж ал-'Арифин (Мухаммад б. Мухаммад). 417/1026—501/1107). Завийа Ахмада аш-Шунбуки была основана в Каире в 933/1526 г.

б.'Укайлийа: Совместная тарнка. 'Укайл ал-Манбаджи ал-*Умари б. Шихабалдин Ахмад ал-Батаихи ал-Хаккари. Сирийская 'умарийа; см.:

ал-Васити. Тирйак, с. 44—46.

¹ № 1—17 поименованы без указания основателя в собрании биографий рифа'итов (*ас-Саййади*. Танвир). В основном действовали в XIX в.

ГЛОССАРИЙ

Абдал, ед. ч. *бодал* (букв. «заменяющие») — ранг в суфийской иерархии святых

Абдал (тур.) — *дарвиш* (см.); синоним *каландара* (см.)

Абрар, ед. ч. *барр* (букв. «исполняющие обеты») — ранг в суфийской иерархии

святых

'*Авалим*, ед. ч. '*алима*—профессиональные танцовщицы (Египет)

Авардбурд (перс.) — регламентированный порядок отправления *зикра* (см.) с соблюдением контроля за дыханием

Авкат, ед. ч. *вакт*—время; см. *зикр ал-авкат*

Авлад ат-тарика—ассоциированные, мирские члены суфийского ордена

Авлийа, ед. ч. *вали* (см.)

Аврад, ед. ч. *вирд*—составленные в определенном порядке молитвенные формулы, читаемые во время отправления *зикра* (см.)

Автад, ед. ч. *еатад* (букв. «колья») — ранг в суфийской категории святых

Адаб (букв. «обычай») — нормативное поведение суфия по отношению к своему шейху (см. *шайх*) и братьям по общине; правила, регламентирующие эти отношения, а также отправление религиозных обрядов

Адаб аз-зийара—ритуал посещения могилы святого

'*Азаба*, мн. ч. '*азабат* (букв. «конец», «кончик») — чалма, повязанная таким образом, что ее свободный конец свисает либо сзади на затылок, либо над левым ухом — отличительный знак ряда орденов

Азан — призыв на молитву

'*Азизан*—термин, принятый в среднеазиатских источниках для обозначения членов школы хваджаган и шейхов ордена накшбандийа

Айат ал-курси—стих 256 из II суры Корана, читаемый в качестве молитвы по разным поводам

Айвам (перс.) — большая крытая веранда

Айниджем (тур.) — название основной ритуальной молитвы ордена бекташийа, а также сам ритуал посвящения в этом ордене (ср. *икрар айини*)

'*Акика*—обряд наречения ребенка именем в обители на восьмой день посларождения 248 *Актаб*, ед. ч. *кутб* (см.)

'*Алам ал-гайб* (букв. «мир сокрытого») — мир, недоступный человеческому разуму

'*Алам ал-джабарут* (букв. «мир могущества») — небесный мир, постигаемый проникновением в божественную природу и приобщением к ней; мир божественных имен

'*Алам ал-лахут* (букв. «мир божественности») — мир, не подлежащий никакому восприятию, поскольку явление, определяемое чувствами, растворено в безвременной единичности

'*Алам ал-малакут* (букв. «мир царствования») — невидимый, духовный, ангельский мир, воспринимаемый внутренним зрением и духовными качествами 134

'*Алам ал-мулк ва-ш-шахада* (букв. «мир явного и осязаемого») — «посюсторонний мир явлений»

^*Алам ан-насут* (букв. «мир человечности») — материальный мир явлений (ср. '*алам ал-мулк ва-ш-шахада* и '*алам аш-шахада*)

'*Алам аш-шахада* см. '*алам ал-мулк ва-ш-шахада*

'Алим, мн. ч. 'улама—обученный религиозным наукам, их знаток; учитель
Амин — здесь: глава ремесленного объединения
Аммара — см. *нафс ал-аммара*
'Аммна (букв. «дядюшка») — эквивалент термина шейх (Египет)
Амрад, ед. ч. *мурд* — безбородый, юноша, как средство, могущее вызвать мистический экстаз (см. *назар ила-л-мурд*)
Анашид, ед. ч. *нашид* — песни, гимны, перемежающие исполнение обязательных молитв ордена
Арба'инийа—сорокадневное уединение, включающее 'обязательный пост, или собственно сорокадневный пост
'Ариф, мн. ч. 'арифин, 'урафа—тот, кому даровано мистическое знание
'Ариф — глава ремесленного объединения (ср. *амин*)
Аркан (букв. «столпы»), ед. ч. *рукн*—первоосновы, основополагающие начала
'Аса — посох, один из символов принадлежности к ордену, вручаемый^явоображенному члену
Асанид см. *санад*
Асма, ед. ч. *исм*—имя; *ал-асма ал-хусна*—самые прекрасные имена Аллаха (Коран, VII, 180)
'Аср—вечерняя молитва
Ата (тур.) — отец, почтительное прозвище дервиша или святого человека
Афлак, ед. ч. *фалак*—небесные сферы
Афрад см. *фард*
Ах—брат, см. мн. ч. *ихван*
Ахвал см. ед. ч. *хал*
'Ахд—обет, обязательство; 'ахд ал-йад, 'ахд ал-хирка—принесение обета, клятвы верности (*бай'а*), сопровождаемое особым 'образом пожатием руки (*мусафаха*) или облачением в сугубо суфийские одежды
Ахз ал-'ахд, *ахз ал-йад, ахз ал-йад ва-л-иктида, ахз ат-тарик, ахз ал-хиркат ал-ирада* — принятие обета подчинения шейху; клятва верности *мурииду* (см.); договор в связи с облачением в одежды суфия; принятие обязательства соблюдать правила поведения в обществе; принять шейха за образец для подражания; стать послушником
Ахзаб, ед. ч. *хизб*—индивидуальное проявление благочестия и поклонения; персональная молитва члена ордена
Ахи (тур.)—член турецкого ремесленного объединения, корпорации; собст-. вечно корпорация
Ахийат ал-фитйан—члены тайного ремесленного объединения (ср. *фата*) 153 •
Ахйар (букв. «самые лучшие») —ранг в суфийской иерархии святых; степень совершенствования суфия
Ахл ал-гайб, см. *гайб*
Ахл ал-ма'рифа—гностики; суфии
Ахл ас-силсила—звенья генеалогической цепи духовной преемственности
Ашик (букв. «влюбленный») — возлюбивший Аллаха, суфий; ассоциированный, но не прошедший инициации член ордена бекташийа
Баба (тур.) — религиозный бродячий проповедник, миссионер; старец-наставник, глава обители турецкого ордена
Бадал, см. *абдал*
Баз — барабан котлообразной формы, применяемый во время радений
Базгаил (перс.)—сдержанность, самообладание: во время *зикра* (см.) мысли не должны рассеиваться—второй постулат ордена накшбандийа
Бай' а — клятва верности, даваемая при посвящении главе обители, ордена
Бака—пребывание [в боге после растворения в нем], «вечная» жизнь
Барака — святость, добродетель как духовная сила, переданная по наследству

Басмала—краткое обозначение начальной фразы всех (кроме одной) сур Корана. Полная ее форма: *бисми-ллахи-р-рахмани-р-рахим* — «Во имя Аллаха милостивого, милосердного»; начальная фраза *зикра* (см.)

Баст (букв. «расширение») — душевное состояние: радость, переполняющая (расширяющая) сердце

Батини — внутреннее, сокрытое для непосвященных, тайное знание

Башир — орден, признающий *шари'а* (см.) в своем учении

Бид'а, мн. ч. *бида'*—нововведение, заслуживающее порицания

Бисат, см. *саджжада Бишар'* — орден, по мнению богословов, не признающий *шари'а* (см.) в своем учении *Ваджд*—экстаз, само состояние экстаза 123, 127, 164, 236 *Ваджх*—лицо, лик; ср. *таеаджжух*

Вазифа, мн. ч. *еазаиф* - должность, орденская служба; обязательная молитва ордена; ежедневные задания (молитвы, бдения и т. п.), предписываемые шейхом *муриду*

Вакил — хранитель, должностное лицо (при медресе, мечети, обители), в ведении которого находились финансовые и административные дела

Вакиф—тот, кто прекратил поиски, поскольку он пересек пределы времени и пространства и достиг искомого

Вакф, мн. ч. *авкаф* — благочестивый акт, богоугодное пожертвование

Вакфа — перерыв между двумя «стоянками» (*макам*)

Вакфи вуджут (тур.) — церемония принесения клятвы в ордене бекташийя

Валайя — духовное обязательство или пределы духовной «юрисдикции» какого-либо святого; духовное начало и эзотерические реальности шиитского *имама*, полученные им по происхождению

Вали, мн. ч. *авлийя* — наиболее близко стоящий к богу. святой; у шиитов: *имам*, слово божье, вечноживущий наставник

Варидат — откровения в широком смысле мистического озарения и опыта

Васийя, мн. ч. *васайя* — рекомендации, даваемые шейхом в виде завещания своему преемнику или ученику

Васита — посредник-медиум, в роли которого выступает *муриид* (см.)

Вахда — единство; *вахда фи касра* — единство во множественности; *вах-дат ал-вуджуд* — учение о единстве сущего, экзистенциальный монизм; *вахдат аш-шухуд*—учение о единстве свидетельства или явления

Вуджуди, см. *вахдат ал-вуджуд*

Вахи — мистическое откровение, ниспосланное богом пророкам опосредованно, через ангела

Вахид — Единственный (эпитет Аллаха); единственный — состояние *кутба* (см.)

Вилайя — святость, пребывание под божественным покровительством (см. *вали*); состояние и понятие святости; освящение, ниспосылаемое богом обычным людям духовным путем

Вираса — наследство (мистическое)

Вирд, мн. ч. *аврад* (букв. «доступ», «подход») — тайная молитва ордена; молитва вообще; обязательная молитва ордена; мистический «путь», которому призван служить орден

Вуджуд — бог как высшее существо сущее во всем (см. *вахда*); состояние за пределами *ваджда* (см.); восприимчивость

Вуду' (букв. «Очищение») — ритуальное омовение

Вукуф-и адади (перс.) — остановка на числе: *зикр*, читаемый про себя, должен быть повторен необходимое число раз. Десятый постулат ордена накшбандийя

Вукуф-и замани (перс.) — остановка на времени: контроль за тем, как суфий проводит свое время (праведно — неправедно). Девятый постулат ордена накшбандийя

Вукуф-и калби (перс.) — остановка на сердце: в сердце должно находиться только имя бога. Одиннадцатый постулат ордена накшбандийя

Вусла — союз, соединение, единение с божеством
Вусул — союз, воссоединение (с богом)
Гаус, мн. ч. *агеас* — радетьель за людей; высший ранг в суфийской иерархии святых; *гаус ал-а'зам* — прозвание 'Абдалкадира ал-Гилани
Газави или *гавазы*, ел. ч. *газийя* — профессиональные танцовщицы (Египет)
Гази, мн. ч. *гузат* — тот, кто совершает набег; воин за веру
Гайб — отсутствие; то, что сокрыто, тайна; божественная тайна; *ахл ал-гайб* — сопричастные божественной тайны, иерархия суфийских святых всех рангов
Галаба — экстатический восторг, экстаз
Гафла — небрежение на «пути» мистического познания, поглащенность собой, забвение бога на мгновение
Дайра — круг, образуемый во время коллективных радений *зикра* (см.); цикл;
даират ан-нубувва — пророческий цикл; в Индии обитель с могилой святого
Даират ал-валайя — цикл *имамов*, т. е. духовного начала и эзотерических реальностей, наступивший, согласно шиитской концепции, с завершением пророческого цикла
Даират ал-вилайя — цикл «святых мужей» (авлийя), пришедший на смену пророческому циклу, и в отличие от последнего (конечного и пассивного) этот цикл является постоянным и активным
Дакка — помост, возвышение, широкая скамья
Дарб — часть нормативной формулы *зикра* (см.)
Дарбала — специальное название в ордена хаддавийя для суфийской одежды *муракка'а* (см.)
Дарвиш (дервиш, перс.), мн. ч. *даравиш* — персидский аналог арабскому термину *факир* (см.)
Даргах (перс.) — название суфийской обители, святыни или могилы; в Индии — мавзоль, гробница
Дауса, разгов. *доса* (букв. «затапывание») — церемония ордена са'дийя во время которой руководитель ордена проезжает по распростертым телам дервишей на лошади
Деде (тур.) — *шайх* (см.); апостолический глава ордена бекташийя
Джавидан-наме (перс.) — «Книга о вечном», название сочинения, в котором изложены основные положения учения хуруфитов
Джаухарат ал-камал — основная молитва в цикле обязательных пятничных молитв, читаемых в ордена тиджаныйя при отправлении *зикра* (см.)
Дясагир (перс.) — земельная собственность на правах феода, даваемая в качестве вознаграждения за оказанные услуги или как воспомоществование
Джазб — состояние влечения к экстазу и трансу; реже — само состояние транса (синоним *джазба*)
Джалаба — организованная группа
Джалса — общее название позы, принимаемой перед входом в медитацию
Джона'ат — община, конфессиональная группа
Джама'ат-хана (перс.) — общий зал для собраний общины; в Индии — суфийская обитель
ал-Джами' — пятничная мечеть
Джихад — война «за веру»; борьба с карнальной душой на «пути» мистического познания (ср. *муджахадя*)
Джубба — широкое и долгополое одеяние с длинными рукавами
Дийя — вира за убийство или за пролитую кровь
Дирайя — обучение, цель которого — достичь понимания учеником написанного в руководствах и наставлениях ордена. В хадисологии — сведения, требующие тщательного анализа
Доса, см. *дауса*

Ду'а — просьба, обращенная к богу, молитва; *ду'а -ш-л-инсан*—молитва за род человеческий

Духран (сир.) —теомнемия, ср. также **зикр**

Завийа (букв. «угол»), мн. ч. *завайа* — небольшая обитель суфиев (редко — мечеть); в Северной Африке — собственно центр ордена

Закир — тот, кто принимает участие в поминании (*зикр*) имени божьего

Зат ал-кулл — всеобщая Сущность, основа и суть всего сущего

Зат аш-шари'а—сущность (реальность) ниспосланного в божественном откровении Закона

Заук — вкус, проба на вкус; терминологически — опробование, распознавание противоположностей (например, истинного и лажного) при помощи божественной милости

Заффа — процессия

Захид, мн. ч. *зуххад* — предающийся *зухду* (см.); истово верующий; аскет

Захир — внешний, явный, экзотерический

Захири — тот, кто обладает общедоступным знанием; формалист

Звайа — объединение, группа племен марабутов в Сахаре

Зийара, мн. ч. *зийарат* — посещение святыни с целью а) духовного общения и б) получения заступничества

Зикр (букв. «поминание»), мн. ч. *азкар* — духовное упражнение с целью ошу»щения внутри себя божественного присутствия; ритмичное, повторное поминание имен бога (теомнемия) для достижения сосочояния духовной сосредоточенности; *зикр ал-авкат* — установленное ежедневное поминание; *зикр джахри* или *джали* — поминание вслух; *зикр ал-хадра* — коллективное отправление *зикра*; *зикр хафи* — мысленное поминание про себя

Зиндик — в узком значении — манихей, в широком — неверующий, еретик

Зуаба, см. 'азаба

Зухд (букв. «отречение») — самоотречение, отречение от земного, аскеза

Иджаза — разрешение или свидетельство; *иджаза ирода* — свидетельство о посвящении в орден; *иджаза ат-табаррук* — письменное свидетельство, удостоверяющее связь предьявителя с основателем ордена; *иджазат-нама-йи сама'* — разрешение исполнять песни, выдававшееся в Индии бродячим певцам

Иджма' — согласное мнение по какому-либо вопросу, выраженное в решении авторитетных знатоков права. Третий «корень» (асл) мусульманского права

Икрар айини (тур.) — церемония посвящения в ордене бекташия

'Илм, мн. ч. 'улум — наука о божественном; знание, наука вообще; суфийское знание *'илм батини* — эзотерическое тайное знание; *'илм захири* — экзотерическое внешнее знание; *'илм ал-ка-лам* — схоластическая теология; *'илм ал-ладунни* — знание, идущее непосредственно свыше, которое является результатом *илхам* (см.). «Знание, которым наделены святые (*авлийа*), входит в их сердца непосредственно от самой, творящей Истины» (*ал-Газали*. Кимийа-йи са'адат); *'илм ан-назар* — рационализм вообще, в частности му'тазилитский

Илхам — акт побуждения индивидуальной человеческой души Абсолютной душой посредством направленного внушения; личное, дарованное «откровение»

Имам, мн ч. *аимул* — предстоятель на общей молитве; непогрешимый духрв-ный глава шиитов

Имтизадж — воплощение божественной сущности в человеке через воссоединение (ср. *хулул*)

Инкар ал-касд — разрыв обычных уз и уход от действительности

Инкчсар — искреннее раскаяние в содеянном перед богом

ал-Инсан ал-камчл — «совершенный человек», каковым, по представлению суфиев, являются пророки и носители высшего ранга в суфийской иерархии святых (*кутб, еаус*)

Интама — установление духовной генеалогии, принадлежности к *тарики*

Интисаба — включение кого-либо в генеалогию (духовную), см. также *нисба*

Ирфан — мистический гнозис (у шиитов); *ахл ал-'ирфан* — суфии

Исм — имя, см. *асма*; *ал-чсм. ал-а'зам* или *чем ал-джалала* — величайшее имя (бога), знающий которое обладает святостью, пониманием сокровитного и способностью совершать чудодейственные поступки

Иснад — передача пророческою или мистического предания; цепь передатчиков, устанавливающих подлинность предания

И»мграк — погружение в бога, растворение в нем

Истигфар (букв. «испрашивание прощения») — повторение одной из молитвенных формул в *зикре* (см.): «Прошу у бога прощения»

Истикрар — долготерпение; постоянное качество (чего-либо)

Истинбат — мистическая интерпретация; «извлечение» скрытого внутреннего смысла

Истифтах аз-зикр — молитва, с которой начинают отправление *зикра* (см.)

И'тизал — уединение, уход от мирской жизни (без аскезы)

И' тикад — узы полного подчинения шейху (ср. ' *унда* }

И'тикаф — духовный «уход» в 'узлу (см.); уединение без истинного отшельничества, каковым является *халва* (см.)

Иттихад — тождество божественной и общечеловеческой сущности, их различные виды, в частности, *ал-иттихад ал-'амм ал-мутлак* — положение индийских суфиев-пантеистов об абсолютном тождестве божества и вселенной

Ихван, ел. ч. ах — «братия», - члены (иногда мирские) какого-либо ордена, обители

Ихтчфал — празднество или чествование, проводимое орденом

Ишан (перс.) — местоимение 3-го лица мн. ч.; в Средней Азии терминологически означает «наставник», «руководитель»

Ишк — неумная страсть к божеству, ведущая суфия по мистическому «пути»

Ишрак — озарение, *ишраку* (перс.) — последователь философской школы интеллектуального эзотеризма

Йаддаит (перс.) — воспоминание, напоминание: постоянная концентрация сознания на божественном присутствии при выборе чего-либо. Четвертый постулат ордена накшбандийа

Йадкард (перс.) — постоянное поминание имени божьего. Первый постулат ордена накшбандийа

Ка¹ а — большой зал, двор с крытой аркадой

Кабд — сжатие, сокращение души, вызванное одиночеством, удивлением, страхом; обычно употребляется с антонимом *баст* (см.)

Каввал — поющий; *клевали*, — в Индии: пение, радение, а также странствующий певец и музыкант

Клоун (тур.) — конический войлочный головной убор дервишей

Каййум. — «Вечный» — эпитет бога; входящий в формулу *зикра* (см.)

Каймас — подколенная крупная вена, в которую упираются большие пальцы ног *закира* (см.) при занятии им регламентированной позы сидя со скрещенными ногами (*мурабба'*)

ал-Калимат ат-таййиба — «Благословенное речение» — первая фраза свидетельства веры — *шахады*, (см.).

Каландар (перс.) — тип бродячего дервиша, игнорирующего общественное мнение и отвергающего принятые нормы поведения

Камар-и сукбат, камар-и вахдат (перс.) — «пояс товарищества», «пояс единения» (ср. *хизам*); аксессуар отличительной одежды суфия

Канаис — телесное воплощение «совершенного человека» (*ал-инсан ал-камил*)

Карала, мн. ч. *карамат* — милосердие; чудотворный дар; чудо, осуществляемое святым с соизволения божьего

Касаидин — профессиональные певцы хвалебных песен в Марокко

Касра — множественность, множество; *касра фи вахда* — множество в единственности

Касыда, мн. ч. *касаид* — поэтический панегирик, ода

Кафан — саван (как символ отрешенности)

Каххар — «Всемогущий» — один из эпитетов бога, входящий в формулу *зикра* (см.); покоритель

Каиф — раскрытие, снятие покрывала, «озарение»; синоним терминов *фатх* или *футух*; *'илм ал-футух* — способ обретения мистического откровения

Кибла — направление, в котором должен обращаться лицом молящийся мусульманин (см. *михраб*)

Киолия — молельня

Кизилбаш (букв. «красноголовый») — турецкий термин для обозначения последователей ордена сафавийа, носивших головной убор красного цвета; деревенская община ордена бекташийа

Кийас — умозаключение по аналогии; четвертый «корень» (*асл*) мусульманского права

Кубба — куполообразное здание, гробница, зал со сводчатым потолком

Кулах (перс.) — островерхая высокая шапка из овечьей шерсти, которую носили дервиши

Кунья — патронимическое обозначение субъекта, включающее слова *абу* (отец), *умм* (мать), *ибн* (сын), *бинт* (дочь)

Куннаб — наркотическое средство (гашиш), вырабатываемое из конопляных семян, разрешенное в ряде орденов для быстреего обретения состояния экстаза

Куссас, ел. ч. *касс* — рассказчик благочестивых историй

Кутб (букв. «ось», «полюс», «точка опоры») — ранг в иерархии *авлийа* (см.); высший ранг *авлийа* в ряде орденов; по представлениям суфиев-шиитов, представитель *имама* (см.) на земле; *кутб ал-актаб* — высший ранг *авлийа* в ряде орденов

Куфр — неверие; безбожье

Лаваих, ед. ч. *лаиха* — лучи озарения

Лавами', ед. ч. *лами'* — проблески, мерцание (божественного) света; озарение

Лавх (*лаух.*), мн. ч. *дл^ах* — небесная скрижаль

Лайлийа — в орденах кадарийа и мирганийа название коллективного *зикра* (см.), отправляемого после захода солнца

Лакай — прозвание или почетное имя

Латиф — (божественная) сущность

Лисам — головная накидка, которой прикрывается лицо мужчины

Ма' ани, ед. ч. *ма' на* — мистическая эзотерическая сущность; *мана' ей* — дуовный, относящийся к скрытой сущности; *ал-ма' на ал-бати-ни* — внутренний смысл явления

Мавла, мн. ч. *швали*; тур. *мола*, *мевла*; северофр. *мулай* — господин, покровитель; *мавлана* — «наш господин»; исторически — клиент; *мавлана хун-кар* (тур., от перс.— *худавадгар* — «владыка») — звание главы ордена мавлавийа

Мавлид, мн. ч. *мавалид*. собир. *мулид*; тур.: *мевлид* и *мевлуд*; в Магрибе. *Мулуд* — день рождения вообще, день рождения пророка Мухаммада или святого; литургия в честь Пророка или святого

Мавсим, мн. ч. *мавасим* — «сезон» празднеств или само празднество; сборище суфиев

Мадаих, ед. ч. *мадих* или *мадха* — хвалебные песнопения во время *зикра* (см.)
Маджанин, ед. ч. *маджнун* — одержимый [идеей или любовью]
Маджзуб, мн. ч. *маджазиб* — иступленный, находящийся в состоянии экстатического озарения; лицо, которое постигло это состояние без чьего-либо руководства
Маджлис, мн. ч. *маджалис* — собрание, сборище; чтение, беседа; *маджлис аз-зикр* — собрание для поминания бога, радение; сборник изречений святого, записанных во время бесед
Мадраса — высшая мусульманская религиозная школа. Семинария
Мазар — могила святого или место паломничества
Мазхаб, мн. ч. *мазахиб* — школа религиозного права (у суннитов); система взглядов, философская школа; способ прохождения мистического «пути»
Макам, мн. ч. *макама*т — ступень или стадия мистического «пути», достигаемая усилиями «путника»; место явления святого, где с ним можно вступить в духовное общение; гробница местного святого
Макбул — получивший одобрение, принятый [в орден]
Мактуйат — собрания писем-посланий деятелей суфизма
Малакут — природа ангелов, для достижения которой необходимо следовать по пути очищения, т. е. *тарикуту* (см.)
Малама — хула, порицание
Маламати — букв. «тот, кто ищет порицания»; название мистико-аскетического движения
Малфузат — собрание «речений» святого
Манакиб — добродетели, достославные деяния (святых); агиография, жития
Маратиб, ед. ч. мартаба — последовательные стадии организованных радений
Мардуд — отвергаемый как ненормативный, непризнанный законным
Ма'рифат — мистическое внеопытное знание; мистический гнозис
Маула, см. *мазла*
Махабба — взаимная любовь между богом и его творением
Махбуб — «Возлюбленный» аллегорический эпитет бога, к которому обращены чувства «влюбленного», т. е. суфия
Махзам — пояс или большой платок, используемый в качестве пояса
Машиаха — функции или обязанности *шейха*; *машиахат аш-шуйух* — обязанности, институт главного шейха
Мизах — веселье и разного рода игры во время радений
Минна — милость за милосердное деяние
Ми'радж — мифическое вознесение на небо пророка Мухаммада
Михраб — особая ниша в мечети, указывающая молящемуся *киблу* (см.) или направление в сторону Каабы
Му'аллим — учитель, мастер ремесленного объединения
Музаммалат — знание религиозных обязанностей и их применение на практике
Му'ашара — жизнь общиной в обители под руководством наставника
Мубайа'а — клятва при посвящении и облачении в *хирку* (см.)
Мувашишах, мн. ч. *мувашишахат* — вид строфической народной поэзии
Муджахада — прилагать все старания на мистическом «пути»; *муджахадат ан-нафс* — подавление позывов греховной души, очищение
Муджеррет айини (тур.) — церемония посвящения в орден бекташийя дервиша, давшего обет безбрачия
Му'джизат — чудо, являемое пророком (ср. *карама*т)
Муджтахид — высшая степень в духовной иерархии шиитов — имамитов
Музакир — рассказчик религиозных преданий и легенд 212 *Музамзим* — певец 162

Мукаддам — глава одной из ветвей, обителей суфийского ордена (в основном на запад от Египта)

Мукашафа—откровение, созерцательное знание

Муктада—образец для подражания; ведущий по мистическому «пути»

Мулид, см. *мавлид*

Мунтесип (тур. от араб. *мунтасиб*)—мирской посвященный член ордена бекташийя

Муниид—поющий во время *зикра* (см.)

Мурабит (франц. *марабу*)—первоначально—живущий в *рибате* (см.), борец за веру; впоследствии в Северной Африке общий термин для всех служителей культа

Муракаба (букв. «самонаблюдение», «созерцание») — сознание, бдение; концентрация помыслов с целью духовного общения с богом, Мухаммадом, святым или наставником (*муриид*)

Муракка'а—латанная одежда; рубище, сшитое из многих лоскутов материи разного цвета

Мурид — ученик, «послушник», неофит

Муриид—суфийский руководитель или наставник, глава обители или ордена

Мусалла—открытая площадка, помещение для общей молитвы, молельня

Мусафаха—особое рукопожатие, завершающее обряд посвящения новообращенного

Мутаваккил—суфий-квиелист; терминологически—человек, неспособный вынести трудности и лишения мистического «пути»

Мутаджарридин—приверженцы (метода, учения)

Муташибих—тот, кто выдает себя за члена какого-либо ордена

Муфти — знаток религиозного права, выносящий *фатву* (см.) по правовому вопросу

Мухибб (букв. «возлюбленный») — в Средней Азии ассоциированный мирской член ордена накшбандийя; *мухип* (тур.) — прошедший инициацию член ордена бекташийя

Мушахада—созерцание; *мушахадат ар-рубубийя*—созерцание, внутреннее видение божественного могущества

Наби, мн. ч. *анбийя*—пророк

Навафил, ед. ч. *нафила*—дополнительные обязательства, добровольно принимаемые к исполнению сверх положенных по обряду

Назар бар кодам (перс.) — наблюдение за своими поступками, осмотрительность во время прохождения мистического «пути». Седьмой постулат ордена накшбандийя

Назар ила-л-мурд — созерцание лица «безбородого юноши» с целью достижения мистического транса и экстаза

Наиб—заместитель главы ордена, его представитель в регионе

Накиб—распорядитель, ведавший музыкой во время радений в ряде сирийских орденов

Накиб, см. *нукаба*

Насаб—родословная; происхождение (духовное)

Пасут — естественное состояние человека, в котором он живет, следуя предписаниям шарм'а (см.).

Нафи ва исбат — формула «отрицания и подтверждения»—первая часть *шахады* (см.): *ла илаха илла-л-лах* («Нет божества, кроме Аллаха»)

Нафс—низменное «Я», инстинктивно-животная душа; *нафе*—телесное дыхание; *ан-нафс ал-аммара*—нечестивая, «упорствующая» душа; *ан-нафс ал-камила*—«совершенная душа»; *ан-нафс ал-лаввама*—«душа, заслуживающая осуждения»; *ан-нафс ал-мардийя*—душа, угодная богу; *ан-нафс ал-мутмаинна*—успокоенная душа; *ан-нафс ап-мулхама*—вдохновенная богом душа; *ан-нафс ар-радийя*—«ублагодотворенная душа»; *ан-нафс ас-сафиййя*—«просветленная душа»

Нахайр, ед. ч. *нахир* — жертвоприношение с пролитием крови
Нигахдаит (перс.) — самоконтроль над мыслями во время повторения установленного числа раз формулы *зикра* (см.). Третий постулат ордена накшбандийа
Нисба—определение, указывающее на происхождение; приобщение к ордену
Нисбат ал-хирка — цепь посвящения
Нубувва—пророческая миссия, пророчество
Нуджаба (букв. «превосходящие»), ед. ч. *наджиб*—ранг в суфийской иерархии святых
Нукаба (букв. «предводители»), ед. ч. *накиб*—ранг в суфийской иерархии святых
Нур ал-Мухаммади—«Мухаммадов свет»—изначальная, существовавшая до сотворения мира, субстанция божественного сознания, из которой были созданы ангелы и пророки, святые и обычные люди
Палаханг (перс.), *палехенк* (тур.)—недоуздок, повод, шнур с эмблемой— один из символов, вручаемый (или одеваемый на шею) новообращенному в ордене бекташийа
Патанджали — система *йога*
Пир (перс.) — старец, название руководителя суфиев в Иране и Индии; *пир-и хиркат*—наставник, готовящий и посвящающий в орден (необязательно одно и то же лицо); *пир-эви*, см. *деде*
Пушмал (перс.), *пештамал*. *пиштимал* (тур.)—набедренная повязка, часть обязательного одеяния суфия
Пустаки (перс.-тур.)—баранья шкура—почетное место, «красный угол», «трон» в обители (ср. *саджжада*)
Пустнишин (перс.), букв. «сидящий на бараньей шкуре»—глава турецкой обители
Рабита — уединенное убежище, «скит»; психологическая практика (ср. *ра-бита би-ш-шайх*) суфиев: духовная связь с наставником посредством воссоздания в сердце его образа (вплоть-до растворения в нем)
Раbt, см. *рабита*
Раbt ал-махзам—опоясывание (ритуальное)
Рака'а—последовательное произнесение молитвенных слов и исполнение ритуальных движений, вызывающих состояние мистической отрешенности
Раке—ритуальный танец во время радений
Ратиб, мн. ч.—*раватиб*—точная регламентация поведений; предписание, данное главой ордена ученику; обязательная молитва *тарики* (см.)
Ри'аиа—образ поведения мистика
Рибат—укрепленный пограничный пункт, каравансарай; религиозная или суфийская обитель, странноприимный дом
Ривайа — цепь передач надежных информаторов (в хадисологии); чтение руководств и наставлений ордена
Ривак—крытая галерея или аркада внутри двора; обитель (редко)
Рубубийа — божественное могущество; ранг божества
Рчйа—сон; *'илм та'бир ар-руйа*—наука о толковании сновидений
Рух—духовное дыхание, идущее из мозга
Рухса, мн. ч. *рухас* — отпущение; разрешение на отступление от принятых традиций или правил
Рушд — правильное наставничество
С.авб—рубище дервиша (ср. *хирка*)
Саджжада—молитвенный коврик или подстилка; молитвенный коврик основателя ордена—символ власти его преемников; *саджжада-нишин* (перс.), см. *шайх ас-саджжада*; *саджжадат ал-иршад*—место и право мистического наставничества
Саих — странствующий {дервиш}
Салат — ритуальная молитва

ас-Салат ' ала-н-наби или *таслийа* — произнесение формулы благопожелания *гсалла-л-лаху ' алайхи ва саллама*», призывающей благословение на Пророка; одна из обязательных формул в *зикре* (см.) ряда орденов

Салат ал-'аср—предвечерняя молитва

Салат ал'уша—вечерняя молитва

Салат ал-фатих — «молитва Открывателя» (т. е. Мухаммада): молитва благословения Пророка (*таслийа*) в ордене тиджанийа

Салафийа—религиозная школа, возникшая в XIX в. и требовавшая «возврата к источникам»

Салик—«путник», идущий по мистическому «пути»

Сама', мн. ч. *сама'ат*—исполнение религиозных песнопений; декламация; радение с музыкой и танцами; *сама' ат- хана* (перс.)—помещение для исполнения ритуальных песнопений радений

Санад, мн. ч. *аснад*—авторитет, опора; терминологически—звенья генеалогической цепи

Сани' — младший мастер в ремесленном объединении

Сафар дар ватам (перс.) — духовная эволюция (от порицаемых качеств к похвальным). Шестой постулат ордена накшбандийа

Сафва—избранный, избранник божий; очищение от всего материального, мирского — «суть *фана*» (см.)

Сахаба — сподвижники Пророка

Сахв—трезвость (антоним *сукр*, см.)

Сахиб, мн. ч. *асхаб*—группа новопосвященных; *сахиб аз-заман*—«Владыка времени», т. е. нынешней эпохи,— 12-й *имам шиитов-имамитов Махди*,

Сахн—открытый двор мечети, ханаки или завийи

Сахр — бдение, бодрствование

Силсила—цепь; цепь духовной преемственности, духовная родословная; *силсилат ал-барака*—цепь благословения; *силсилат ал-еурд (ирада)*—цепь посвящения; *силсилат аз-захаб* — духовная и физическая преемственность в ордене накшбандийа; *силсилат ат-тарбийа*—цепь воспитательного наставничества

Синф, мн. ч. *аснаф*, *сунуф*—ремесленная корпорация

Сирвал — шаровары, часть обязательного костюма суфия

Сирр—мистическая тайна бытия; основа души

Субх—утренняя молитва

Субхан Аллах — формула «слава Аллаху», используемая в процессе отправления *зикра* (см.)

Сукр — духовное опьянение любовью к богу (антоним *сахв*, см.)

Сулук — процесс прохождения мистического «пути», часто понимаемый как собственно «путь»; *сулук ат-тарик*—прохождение «пути»; мистическая лестница совершенства

Сунна—обычай, предание о традиции Пророка

Сура—глава Корана

Суф (букв. «шерсть») — грубый шерстяной плащ, власяница отличительный атрибут верхней одежды суфия

Сухба—братство, товарищество, сообщество, содружество учеников; в суфий-ских текстах может означать также «товарищ» или «ученик»; *сухбат ат-табаррук*—ученичество (в раннем суфизме)

Та'аббуд—служение (богу)

Та' айун—индивидуализация; выделение, обособление (духовного качества)

Табака, мн. ч. *тибак*—келья дервиша

Табакат (букв «разряды») — категории; *табакат ал-авлийа*—жития святых.

Табаррук—наличие святости (см. *барака*) как неотъемлемого качества

Та'бир ар-руйа—толкование снов *мурида* (см.) с целью выявления его прогресса на мистическом «пути»

Таваджжуд — нарочито вызванный посредством *зикра* экстаз

Таваджжух — созерцание путем концентрации мысли на каком-либо субъекте

Таваккул—упование на бога; состояние полного погружения в бога *Тавба* — раскаяние; обращение к богу повторением фразы *тубту ли-л-лах* («раскаиваюсь перед богом»)

Тавил — аллегорическое толкование

Тавхид (*таухид*) —единобожие; единение; *'илм ат-тавхид*, см. *'илм*

Тадж (перс.), букв. «корона»—название островерхой шапки персидского или турецкого дервиша, равно как и других особых головных уборов суфия

Таджалли—теофания, озарение, сияние; мн. ч. *таджаллийат*—эпифания, богоявление, преображение

Тадриб — истинное обучение правилам мистического «пути» методами тренировок

Таифа, мн. ч. *таваиф* (букв. «часть», «доля») — сообщество, группа, организация; терминологически употребляется здесь как синоним суфийского ордена

Такийя—ермолка или иной схожий головной убор

Такиййа (букв. «осторожность») —сокрытие вероисповедания или нарочитый отказ от него в целях предосторожности

Такиййа, мн. ч. *такайя*—обитель, центр турецкого ордена (см. *текке*)

Такмил ас-су лук—завершение подготовительного этапа обучения суфия *Такрир*—свидетельство о назначении (на должность, пост и т. п.)

Талиб, мн. ч. *туллаб*—изучающий религиозное право, семинарист; *талип* (тур.) — член ордена бекташийя, давший обет

Та'лим — обучение, наставление исключительно на базе книг

Талкин — изустное объяснение тайных молитв и секретных традиций ордена новообращенному; в дальнейшем —синоним инициации

Тамзик — разрывание на себе одежд в момент экстаза (в большинстве орденов—предосудительное действие)

Танзих— учение об очищении: бог по сути своей не может быть подобен своим творениям; согласно суфийским авторитетам, учение, соответствует очищению от каких-либо вымыслов (*via remotiois*) и предвзятых представлений о боге, что касается в первую очередь отрицания «ла илаха» («нет божества») в формуле *тахлил* (см.)

Таравих — дополнительные молитвы, читаемые верующим (либо суфием) во время поста в месяце рамадан *Тарбийя*—наставничество (см. *силсилат ат-тарбийя*, *шайх ат-тарбийя*)

Тарик и *тарики*, мн. ч. *турук*—путь; название суфийского «пути»; мистический метод, система или школа обучения; способ следования по мистическому «пути»; *тарик ал-муджаха-да*—«путь очищения»; *тарик ал-мушахада*—«путь озарения»

Тарикат—второй этап мистического «пути» (*тарик*)

Тарикат ал-хваджаган — название мистического «пути» ордена накшбандийя

Тасаввур — представление, воображение; *тасаввур аш-шайх* — мысленное воссоздание образа наставника

Тасаввуф—мусульманский мистицизм—суфизм

Тасамма—заявлять о своем духовном родстве со святым

Тасбих — произнесение формулы *Субхан Аллах* (см.); четки (также *сиб-ха тасбиха*)

Тасфийат ал-калб—очищение сердца от скверны мирского

Тауба, см. *тавба*

Таухид, см. *тавхид*

Тазхиб—наставления, даваемые *муриду* наставником в процессе обучения

Тахким—подчинение ученика тем требованиям *шайха*, что разрешены *шари'а* (см.); мистическое учение вообще

Тахлил — произнесение фразы *ла илаха илла-л-лах* («нет божества кроме Аллаха»), т. е. первой части *шахады* (см.); первая часть семичастной формулы *зикра* (см.)

Тахмид — возвеличивание бога словами *ал-хамду ли-л-лах* («хвала богу [единому]») — одна из пяти обязательных молитв *зикра* (см.)

Текке, текйа (тур. *такиййа*, см.) — центр турецкого ордена, обитель, странноприимный дом; первоначальное значение — трапезная

Теслим-таш (тур.) — камень-эмблема, которую члены ордена бекташийя как символ смирения и терпения носили на груди (или шее)

Турбо — гробница святого, место поклонения и паломничества

'*Уббад*, ед. ч. '*абид* — благочестивые, верующие

'*Убудиййа* — истинное поклонение богу

'*Узла* (букв. «уход») — уединение, отшельничество (ср. *халва*)

'*Укда* (букв. «узел») — узлы, связывающие *мурида* (см.) с шейхом

'*Улама*, ед. ч. '*алим* — тот, кто получил религиозное образование; знаток религиозного права

'*Улум ал-вахб* — знание дарованное, идущее непосредственно свыше

'*Улум ал-касб* — знание, приобретенное собственными усилиями

Умма — община

Умми — рядовой член общины; «необученный мусульманским наукам»

'*Урс* (букв. «бракосочетание») — терминологически: название праздника в память о кончине святого

Усул, ед. ч. *асл* — корни основы, основные принципы; *усул ад-дин* — основы религии; материнские ордена

Файд, мн. ч. *фуйуд, фуйудат* — переполнение; эманация; проявление божественного милосердия

Факд ал-ихсас — «потеря сознания»: экстатическое состояние в момент единения с богом

Факир, мн. ч. *фукара* — бедный (в смысле нуждающийся в милости божьей); синоним дервиша и общее название суфия; *факират* — женщины-дервиши

Факих, мн. ч. *фукаха* — обученные *фикху* (см.), знаток религиозного права, законовед

Факр — добровольная бедность

Фона (букв. «уход», «смерть») — один из атрибутов *нафса* (см.); обретение истинной сущности через духовное растворение в боге; *фана фи-т-таухид, фона фи-л-хакк* — воссоединение с единственно Сущим, Истинным; *фана фи-ш-шайх*, см. *рабита*

Фараид, ед. ч. *фарида* (см.) — обязательные религиозные предписания

Фард, мн. ч. *афрад* (букв. «воинство») — низший ранг в суфийской иерархии святых

Фарида — обязательная ритуальная молитва

Фата, мн. ч. *фитйан* (букв. «юноша», «молодец») — член организации *футувва* (см.); ср. также *ал-ахийат ал-фитйан*

Фатва мн. ч. *фатави* — правовое определение, вынесенное мусульманским духовным лицом (*муфтием, муджтахидом*)

ал-Фатиха («Открывающая») — первая сура Корана, которая часто использовалась как вступительная молитва *зикра* (см.)

Фатихат аз-зикр — вступительная молитва, с которой начинается *зикр* (см.)

Фатх — откровение как результат мистических бдений

Феки — лицо, сочетавшее в себе функции религиозного правоведа (*факих*), суфия (*факир*) и обучающего чтению Корана (*му'аллим*)

Фикх — религиозное право, кодифицированная *шари' а* (см.); юридическая каноническая система мусульманского права

Фуйудат, см. *файд*

Фуру', ед. ч. *фар'* — ветви, ответвления ордена или школы
Фута—широкий пояс
Футувва—рыцарские качества молодого человека (*фага*, см.). Термин для обозначения некоторых тайных ремесленных и аристократических обществ с рыцарским складом. В суфизме: скорее этический, чем мистический идеал, ставящий духовное благо других выше своего собственного

Хабиб ат-тулба—святой—покровитель изучающих право (Марокко)
Хабс-и дам (перс.)—контроль над дыханием во время отправления *зикра*. (см.)
Хаватат—женщины-дервиши
Хавлийа (от *хавл*—«год») — годовщина смерти святого
Хаджж—ритуальное паломничество в Мекку
Ходим, мн. ч. *худдам*—прислужник, слуга; невольник; в ряде орденов— эконом обители; *хадим ас-сибха* — хранитель четок основателя ордена
Хадис — восходящее к Пророку предание, в основе достоверности которого лежит *иснад* (см.), или цепь передатчиков; *хадис кудси* — предание, в котором Аллах говорит в первом лице; мистическое предание ордена
Хадра (букв. «присутствие») — собрание суфиев для песнопений, отправления *зикра* (см.) и радений; *ал-хадрат ар-рубубийа*—божественное присутствие
Хазз—мистическое предчувствие
Хайй — «Вечно Сущий» — одно из имен бога, входящее в формулу *зикра* (см.)
Хайлала, см. *тахлил*
Хайра — состояние оцепенения, возникшее в результате смятения и потрясения
Хайран, ед. ч. *хувар* — ученик (Судан), мирские члены ордена
Хакика — Истина, истинная Реальность; состояние истинности.
Хакикат—последний этап мистического «пути» (*тарик*); *хакикат ал-Мухаммадийа*—истинная сущность ислама, см. также *нур ал-Му-хаммади*
ал-Хакк—«Истинный», суфийское наименование бога; творец, одно из имен бога, входящее в формулу *зикра* (см.)
Хал, мн. ч. *ахвал* — временное психическое состояние «просветления», мгновения «восторга», дарованные свыше как награда за успешное прохождение мистического «пути»
Халва (букв «уединение», «одинокость») — уход; место уединения или отшельничества; келья
Халват дар анджуман (перс.), букв. «отшельничество среди людей»—находясь в обществе, суфий должен думать только о боге. Восьмой постулат ордена накшбандийа
Халифа, мн. ч. *хулафа* — заместитель, представитель, доверенное лицо главы ордена на местах, глава филиала ордена, имеющий право посвящать в орден; *халифат ал-хулафа* — глава суфийского ордена сафавийа, руководивший им от имени «верховного пира» — сефевидского монарха
ал-Халк — творение (бога)
Халка—кружок учеников, группировавшийся около духовного наставника, отсюда — совместное чтение молитв или общий курс обучения; группа суфиев, собравшихся для отправления *зикра* (см.)
Халкат аз-зикр, см. *палка*
Хамдала, см. *тахмид*
Ханака, мн. ч. *хаваник* (перс.) —суфийская обитель; религиозный странноприимный дом
Хандаса—особое название одежды *муракка'а* (см.) в ордене, даркавийа
Харам—неприкосновенный, священный
Харис—управляющий; эконом обители
Хашавийа—название секты, члены которой признают наличие у бога атрибутов, не совпадающих с его сущностью

Хизам—пояс, входящий в аксессуар суфия-неараба
Хизб, мн. ч. *ахзаб*—молитва, аналогичная *вчрду* (см.), составленная из специальных формул; «обязательная молитва» ордена; собственно орден
Хикам—сентенции, мудрые изречения
Хикма—мудрость; *хикма илахийа*—божественная мудрость; теософия
Хилла—уход; период полного новитата в ордене халватийа
Хирка (букв. «тряпка») — рубище дервиша, символ его клятвы во всем подчиняться правилам ордена; употребляется также в значении *силсила* (см.) или *тарики* (см.); *хиркат ал-вирд* — цепь руководителей *тарики* от основателя до Мухаммада; *хиркат ал-ирада*— состояние послушника; *хиркат ас-субха*—состояние ученика; *хиркат ат-табаррук* — цепь руководителей ордена от здравствующего руководителя до основателя *тарики*; *хиркат ат-та'лим*—состояние наставника; *хиркат ат-тарбийа*—состояние руководителя; *хиркат ал-хид-ма*—состояние слуги
Хирфа, мн. ч. *хчраф*—торговля или ремесленная корпорация
Холийа, см. *хавлийа*
Хува — «Он», местоименное обозначение божественной субстанции; одно из имен бога, входящее в формулу *зикра* (см.)
Худдам, ед. ч. *хадим* (см.) — помощники, слуги; в некоторых орденах — мирские члены ордена
Хукук ат-тарик—основные правила прохождения мистического «пути»
Хулла—путь дружбы с богом
Хулул — постоянное присутствие, воплощение бога (точнее — божественной сущности) в его творениях; «духовная трансформация»; претензия на тождество с богом
Хурм, см. *харам*
Хутба — проповедь, читаемая по пятницам с поминанием здравствующего правителя
Хуш дар дам (перс.) — осознанное дыхание, т. е. контроль над дыханием во время отправления *зикра* (см.). Пятый постулат ордена накшбандийа
Челебй (тур.)—почетное прозвание, титул, прилагаемые к имени руководителей некоторых турецких орденов
Челеби-мулла (тур.) —титул главы ордена мавлавийа
Шадр—опоясывание, кульминация церемонии посвящения; ритуал инициации в целом
Шайх ал-ислам - официальный глава мусульманской общины в городе, регионе, стране, государстве
Шайх ал-машаих, см. *шайх аш-шуйух*
Шайх *ар-ривак*—руководитель суфийской обители; *шайх ас-саджжада* (букв. «обладатель молитвенного коврика основателя ордена») — действующий глава ордена; представитель *шайх ат-турук*. (см.) в провинции; *шайх ас-сибха*—ответственный за сохранность четок основатель ордена; *шайх ас-субха*—руководитель суфийского кружка, общины, братства, филиала ордена; *шайх ат-та'лим*—наставник, который обучал *мурида* (см.) по нормативным руководствам, но который не руководил им я «пути»; *шайх ат-тарбийа*—истинный наставник-руководитель, ведущий *мурида* (см.) по всему мистическому «пути»; *шайх ат-тарики*—действующий глава ордена; *шайх ат-турук*—духовный глава всех орденов определенного региона (провинции, города и т. п.), имевший право назначать на пост руководителей орденов; *шайх ал-хирфа*—глава ремесленной корпорации; *шайх аш-шуйух*—почетный титул, который светские власти давали главе обители (*ханака*); верховный шайх всех орденов, функционировавших в Египте
Шар'—богооткровенный закон, понимаемый и как закон, и как тайна
Шари'а—путь, по которому должно следовать, придерживаясь богооткровенного закона (*шар'*); экзотерическое откровение
Шари'ат—начальный этап мистического «пути» (*тарик*), см. также *шари'а*

Шариф, ми. ч. *шурафа* — возводящий свое происхождение к Пророку; суфий-ский старец, святой, обладатель духовной силы

Шатх, шатхийат — экстагические, парадоксальные восклицания-откровения

Шахават — бранные мысли и желания обычного человека, житейские «страсти»

Шахада (букв. «свидетельство») — произнесение формулы исповедания веры *ла илаха илла-л-лах Мухаммад расулу-л-лах*

Шуйух ат-тарбийя—звенья «цепи воспитания» (ср. *силсила*)

Шуттар, ед. ч. *шатир*—степень духовного постижения; ранг в суфийской иерархии святых

Шухуди — сторонник учения *вахдат аш-шухуд* (см.)

Шухудийя, см. *вахдат аш-шухуд*

*Слова, не снабженные особыми пометами,— арабские.