

U. M. Cmenattay

Գրական
և գեղարվեստ
Երկեր



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

М. М. Смердагалу

Философские
аспекты
сущности



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1987

ББК 86.38
С 79

Ответственный редактор
В. В. СОКОЛОВ

Рецензенты

Л. Н. МИТРОХИН, А. Д. СУХОВ, А. А. ИГНАТЕНКО

Степаняц М. Т.
С 79 Философские аспекты суфизма. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.

192 с.

В книге предпринята попытка, используя религиозно-философские трактаты и поэзию преимущественно на арабском и персидском языках, критически осмыслить онтологию, гносеологию и этику исламского мистицизма, выявить его социальные и идейные истоки, его роль в истории мусульманского общества и современной идеологической борьбе. В приложении даются переводы отрывков из религиозно-философских сочинений и поэм.

С 0302010000-121 8-87
013(02)-87

ББК. 86.38

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1987.

ВВЕДЕНИЕ

Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики.

К. Маркс. Тезисы о Фейербахе

Великого шейха Ибн Араби при его жизни и сегодня, спустя более чем семь столетий, некоторые называют Мухид-Дин, что означает «Воскрешающий религию», другие же именуют Махид-Дин — «Отклоняющийся от религии» или даже Мумитуд-Дин — «Убивающий религию». Столь противоречивые характеристики одного из самых выдающихся представителей суфизма свидетельствуют о сложности этого течения и его неоднозначной роли в истории мусульманства.

Влияние исламского мистицизма на развитие духовной культуры и общественно-политическую жизнь стран мусульманского Востока велико. Он был продуктом элитарного сознания и в то же время «народной» религией; служил формой социального протеста против господствующей политической системы и освящающей ее официальной религиозной доктрины, но использовался также для умиротворения верующих, подавления их духовной или социальной активности. Суфизм противопоставлял рациональному мышлению иррационализм и вместе с тем выступал одной из разновидностей религиозного свободомыслия, нередко смыкающегося с философствованием. Он содержал призыв к «вступившему на путь» отказаться от земных страстей, следовать примеру аскетов и одновременно вдохновлял поэтов-жизнелюбцев средневековья — Низами, Хафиза, Джами, Омара Хайяма, Руми и многих других.

Даже название исламского мистицизма вызывает противоречивые истолкования. Большинство исследователей выводят слово «суфизм» от арабского «суф» (шерсть), полагая, что это название могло быть связано с одеждой аскетов — своеобразными шерстяными покрывалами. Основание такому объяснению находят в самом раннем из сохранившихся арабских трактатов по суфизму, автор которого, Абу Наср ал-Саррадж, утверждал, что «шерстяное одеяние было привычным для пророков, святых, избранных»¹. Данную интерпретацию отвергают те, кто считает, что суфии, придающие огромное значение символике, не могли шерсть — «одеяние зверей» ассоциировать с учением столь одухотворенных людей².

Сами суфии склонны толковать это название как производное от «сафа» (чистота) ³, демонстрирующее совершенство тех, кто освободил себя от мирских привязанностей и страстей. Иные же среди них усматривают связь со словом «саффа» (ранг), указывающим якобы на то, что суфии относились к разряду наиболее праведных, или с искаженным «суффа» (скамья), ибо в период раннего ислама бедняки, не имевшие крова, обычно ютились на скамье у мечети, построенной пророком Мухаммадом в Медине, их называли «асхаб ас-суффа» (люди скамьи). Предлагаются и другие варианты прочтения ⁴. Существует даже мнение, что слово это вообще лишено этимологии и представляет собой сочетание звуков *с*, *у*, *ф*, вызывающее определенные психофизиологические реакции (проводятся аналогии с нерасшифрованным до сих пор санскритским «ом», имеющим сакральный смысл в индуизме) ⁵.

Еще более сложным оказалось определение идейных истоков мусульманского мистицизма. Наличие в нем многочисленных неисламских элементов, а также сходство с идеями и образами других мистических учений давали основание некоторым авторам в прошлом, а отчасти и в настоящем, заявлять о «несамостоятельности» суфизма, искать корни его в неоплатонизме, зороастризме, буддизме и т. п.

Преувеличение роли внешних факторов в возникновении и развитии исламского мистицизма в немалой степени определялось характером суфийских источников (в значительной части на персидском и индийских языках), которыми располагали европейские ученые, а также, и это главное, взаимовлиянием религиозных и философских учений в странах Ближнего и Среднего Востока, где еще до появления пророка Мухаммада известны были идеи христианства, иудаизма, неоплатонизма и т. д.

В то же время нельзя забывать, что мистическое мировосприятие, будучи одной из форм религиозного сознания, не ограничено какими-либо географическими, национальными и хронологическими рамками. Любая религия знает собственную традицию мистицизма, специфика которой обуславливается особенностями догматики соответствующего вероучения. Суфизм, видимо, в той же мере подвергался внешним влияниям, в какой зависел от них и сам ислам. И если последний признают не только самостоятельной, но и одной из мировых религий, то почему его adeptам должно быть отказано в способности испытывать мистические переживания и теоретизировать по этому поводу.

Иначе говоря, не отрицая воздействия на суфизм различных неисламских мистических школ, полагаем, что более оправданно рассматривать его в качестве «производного *духовной эволюции* мусульман, которая может быть понята лишь в свете соответствующих идейных, политических и социальных условий...» (курсив наш. — М. С.) ⁶.

Мусульманский мистицизм, развивавшийся по мере распро-

странения ислама, первоначально сводился преимущественно к аскетизму, проявлявшемуся в религиозной экзальтации, в рабском преклонении перед божественным всесилием. Историки констатируют, что аскетическая практика отмечалась у арабов и до возникновения ислама. С распространением последнего под аскетизм как бы была подведена «идейная база» — отказ от благ, уход от мира, отшельническое уединение получили осмысление, стали означать высшую степень набожности, продиктованную предписанием ислама о подчинении воле единого всемогущего бога. По свидетельству ученых, первыми прозвище «алсуфи» получили аскеты из Куфы — Абу Хашим (ум. в 767 г.) и шиит Джабир Ибн Хайям (ум. в 867 г.)⁷.

Ранний ислам не знал монашеских орденов, но постепенно в Басре стали собираться аскеты для совместного чтения Корана и обсуждения своих мистических переживаний. Мистицизм на том этапе не противопоставлял себя «официальному» исламу, не претендовал на принципиально отличное объяснение отношений между верховным Абсолютом и человеком и, по существу, сводился к квиетизму. Дальнейшее развитие мистико-аскетического направления стимулировалось социальным расслоением в арабском обществе VII—VIII вв., которое к тому времени находилось в основном на стадии родо-племенных отношений.

К началу VIII в. выстулавшим под знаменами ислама арабам удалось завоевать Ирак, Сирию, Палестину и Месопотамию, покорить всю Северную Африку, большую часть Пиренейского полуострова, установить свое господство в Иране и Афганистане, подчинить Закавказье. Они захватывали добычу и облагали немусульманское население податями, что способствовало их быстрому обогащению. Политика экспансии дала толчок к усилению классовой дифференциации в халифате. Выделение верхушки из мухаджиров⁸, военачальников, лиц, приближенных к халифам, создавало разрыв в имущественном положении их и «рядовых» мусульман, что неизбежно должно было определить и различный образ жизни. Все это не могло не вызвать обострение социальных противоречий и как следствие — борьбу, выражавшуюся в сектантстве, стихийных восстаниях и т. д.

Усиление мистико-аскетического направления в мусульманстве было также формой протеста против алчности арабской родовой аристократии, ее увлечения роскошью, реакцией на постепенную утрату ею идеалов раннего учения и падения морали.

Классовая борьба отражалась в сфере идеологии. Учение, зафиксированное в Коране, могло быть регулятором сравнительно несложных общественных отношений периода становления государства в Аравии. Чрезмерно разросшийся за столетие халифат включал обширные территории, население которых по сравнению с завоевателями нередко находилось на значительно более высокой стадии развития производственных и общественных отношений. Это отчасти определило потребность в создании

дополнительного источника, идеологически соответствовавшего новым историческим условиям. Такая потребность была удовлетворена составлением сунны, включавшей хадисы — предания о деяниях пророка Мухаммада. «Путем измышления все новых и новых хадисов (часто рассказывавших о действиях Мухаммада, которых он в действительности никогда не совершал, и содержащих приписываемые ему изречения, которых он не произносил) санкционировалось все то новое, что появлялось в догматике, культе и обрядности ислама. Равным образом получали надлежащее оправдание в хадисах и все изменения в области общественного строя и быта мусульман»⁹, — писал Е. А. Беляев.

Легендарный характер этих рассказов позволял и оппозиционным группам пропагандировать свои взгляды; они прибегали к сочинению того или иного хадиса в целях обоснования своих интересов, социальных требований или действий.

Так возникло множество взаимопротиворечащих преданий, что побудило правящие круги мусульманского общества в IX в. произвести отбор хадисов и канонизировать те, которые не могли быть использованы для подрыва авторитета существующей власти, а напротив, оправдывали и освящали ее.

Однако довольно скоро стало очевидным, что и сунна не может решить проблемы, которые ставила жизнь, развитие феодального общества. Еще в VIII в. в среде мусульманских «факихов» (правоведов) произошел раскол. Представители одного течения, «асхаб ал-хадис» (приверженцы хадиса), — преимущественно мединцы, продолжали настаивать на строгом следовании слову Аллаха и его пророка, т. е. Корану и сунне. Сторонники второго, «асхаб ар-рай» (приверженцы мнения), сирийские и иракские факихи, допускали использование логического доказательства, если для заключения по конкретному вопросу могла быть найдена аналогия — «кьяс» — в Коране и сунне. Во избежание слишком больших разногласий применение кьяса было ограничено «иджмой» — согласованным мнением теологов-законоведов. Таким образом, кьяс и иджма наряду с Кораном и сунной тоже были признаны в качестве «асл» (букв. «корень», «принцип»).

Борьба между представителями двух упомянутых течений завершилась компромиссом — созданием во второй половине VIII—IX в. нескольких мазхабов в правоверном исламе. Сущность компромисса между приверженцами асхаб ар-рай и асхаб ал-хадис выражалась в том, что представители всех правовых школ признали четыре асл вероучения; вместе с тем рамки использования самостоятельного суждения значительно сузились. «Рай» — личное мнение — было заменено «иджитihad», суждением менее произвольным, поскольку оно предполагало заключение на основании компетентного знания Корана и сунны и понимания их смысла в конкретной ситуации.

Более того, «абсолютный иджтиihad» объявлялся закрытым, отправные положения веры и права не могли привлекаться как

объекты самостоятельного суждения. Допускался «иджитхад фи-л-мазхаб» — суждение в пределах, принятых той или иной правовой школой юридических принципов. Но, после того как он получал санкцию иджмы, возможность вынесения нового суждения по данному вопросу в будущем исключалась. Отныне мусульмане должны были следовать «таклиду», т. е. строго соблюдать решения, уже принятые в прошлом, главным образом в первые три-четыре столетия существования ислама.

Такого рода жесткая регламентация жизни мусульман не только сдерживала их общественную активность, но и не оставляла места индивидуальной вере, возможности обращения к богу без посредничества духовенства. В итоге мистицизм нередко становился единственным средством утверждения «личного права вести созерцательную жизнь, стремясь к контакту с источником бытия, реальности в противовес базирующейся на авторитете, одностороннем отношении господин — раб институционализированной религии с ее акцентом на соблюдение ритуалов и легализированной морали»¹⁰.

В этих условиях мистическая практика и проповедь получают часто антиортодоксальную¹¹ направленность, а потому осуждаются и даже жестоко преследуются властями и духовенством. «Когда в конце IX столетия,— писал И. Гольдциер,— в Багдаде господствовать стал мрачный дух ортодоксии, не один известный суфий попал в суровые руки инквизиции»¹².

Первыми открыто выразили свое враждебное отношение к суфиям хариджиты¹³. Ту же позицию несколько позднее заняли имамиты¹⁴. Когда имамизм стал при дворе Аббасидов «знаменем консервативной оппозиции», защищавшей интересы персидской аристократической верхушки, был казнен Мансур ал-Халладж (ум. в 922 г.), обвиненный в том, что он неоднократно публично восклицал: «Я есмь Истина (бог)!»; в узурпации верховной власти бога и тем самым в посягательстве на власть «божьих наместников» — светских правителей.

Хотя среди суннитов суфизм единодушного отвержения так и не получил, некоторые секты с большим рвением осуждали мистические идеи. Особенно отличались ханбалиты¹⁵.

Между тем социально-политическая обстановка в халифате диктовала необходимость «примирения» официальной религиозной доктрины с суфизмом. В значительной мере этому способствовала деятельность ал-Газали (1058—1111), имевшая целью в конечном счете не столько доказательство «праведности» суфизма, его соответствия духу ислама, сколько «суфийское обновление суннизма»¹⁶.

Отношение ал-Газали к исламскому мистицизму было столь серьезным, что даже давало основание некоторым авторам заявлять о его «обращении» в суфизм; по значению для истории мусульманства оно сопоставлялось с обращением Августина в христианство¹⁷. И хотя это утверждение опровергается теми, кто считает, что при всем увлечении суфийскими идеями ал-Га-

зали все же оставался суннитским правоведом-традиционалистом¹⁸, тем не менее нельзя не признать, что именно благодаря его усилиям суфизм был возведен в ранг «науки о мистической жизни». Легализация последнего сопровождалась соответствующим освобождением его от тех черт, которые свидетельствовали о «презрительном отношении к закону». Ал-Газали настаивал на соблюдении всех обрядов мусульманского культа и отрицал суфийский пантеизм¹⁹.

Усилия ал-Газали и его приверженцев, направленные на примирение суфизма с господствующей суннитской ортодоксией, были поддержаны и продолжены не только в теоретическом, но и в организационном плане. Первоначально суфьи были странствующими дервишами. К X в. сформировались первые суфийские объединения. К их числу относились «ханака» в Иране, Ираке, Сирии, Египте, представлявшие собой нечто вроде приюта для тех, кто был готов жить коллективно, соблюдать определенную дисциплину и стремиться к общей цели (но достигаемой индивидуально) — единению с богом. Несмотря на то что указанные сообщества формировались вокруг шейха, последний играл преимущественно роль духовного наставника и никак не ограничивал свободу членов ханака в бытовых вопросах.

В странах Магриба суфийские центры назывались «рибат»²⁰. Это были своеобразные монастырские гостиницы, возникавшие на торговых путях с Византией и Северной Африкой. Они являлись временным местом обитания странствующих аскетов, и в них отсутствовало характерное для ханака разделение на наставников и учеников.

В дальнейшем организационном развитии суфизма особое значение приобрели «завия» — небольшие приюты для шейхов и их учеников, на базе которых сложились позднее суфийские ордена.

До конца XI в. мусульманские власти и улемы относились к подобным центрам с подозрительностью и неприязнью. Позднее, когда был достигнут компромисс — примирение ортодоксального ислама с «тасавуф»²¹, получили признание и эти суфийские организации. Сказалось понимание неизбежности существования среди верующих лиц, для которых неприемлема строгая лимитация законами и догматами их личной религиозной жизни. «Примирение» оградило приверженцев суфизма от преследований и физического уничтожения. В свою очередь, улемы воспользовались им для подведения основы под поколебленную еретиками и сектантами и столь необходимую для укрепления халифатской и их собственной власти веру в истинность пророческого откровения, постижимую якобы лишь в мистическом переживании.

Приблизительно к XIII в. на базе завия и ханака возникают образовательные центры во главе с наставниками, которые обучали особому «тарика»²², передаваемому по «цепи» (силсила). Эти центры положили начало мистическим школам силсила-та-

рика. С их помощью свободный индивидуальный поиск пути к слиянию с Абсолютом стал ограничиваться установками и предписаниями конкретной мистической школы. Примечательно, что хотя тарика различных школ отличались друг от друга — степенью лояльности к духовному наставнику, методами обучения или спецификой ритуала, — в целом все они признавали общие догматы ислама, не отвергали предусмотренных ими формальных обязанностей и не порывали связей с ортодоксальным мусульманством.

Третья стадия в развитии суфийских институтов совпадает с ростом могущества Османской империи в XV в. и знаменует переход к «таифа» — орденам, характеризовавшимся полным подчинением личной воле шейха. Власть его обычно передавалась по наследству (хотя в некоторых орденах они избирались). В отличие от более ранних суфийских организаций эти строились по иерархическому принципу. Показательно, что рядовых членов ордена часто объединяла не только приверженность одному шейху, но и общность социального положения и профессиональных занятий. Орден Баюмия в Каире, например, ассоциировался с гильдией мясников, орден Абд ас-Салама ибн Мааниши в Фесе покровительствовал писцам, Ахмаду ал-Бадави в Египте поклонялись танцовщицы, орден Ибн Баттуты был тесно связан с купцами и т. д.²³

Ордена выполняли как религиозные, так и многочисленные социальные функции. Удовлетворяя потребность верующих в «личной» религии, поддерживая иллюзии возможности непосредственного общения с верховным существом и освобождения от жестких предписаний ортодоксального вероучения, освящавшего государственную систему, они удерживали от ереси, от прямого выступления против официальной религии, направляли духовный протест в регулируемое русло. Стремление индивида преодолеть ограничения классово дифференцированного общества и на равных основаниях общаться с себе подобными находило выход в мысли о принадлежности к ордену, создававшему видимость братства. Тем самым эти организации способствовали сохранению сложившегося правопорядка, отвлечению от поисков пути достижения подлинного равенства.

Известно, и об этом уже говорилось, что мусульманские империи объединяли обширные территории, населенные народами с различными культурами, нравственными ценностями и верованиями. Обращение в ислам не могло немедленно изменить формирувавшиеся на протяжении веков духовные традиции и представления. В то же время религия Мухаммада, опирающаяся на четкий монотеистический принцип, должна была найти свой способ «подключения» принявших ислам народов. Не все подавались «мечу и огню». Ордена с их развитым культом святых ритуалами, нередко совпадавшими с племенным шаманством, содействовали примирению местных верований с новой религией. Святилища, например буддийские ступы или индуистские

храмы, были «исламизированы» и превращены в гробницы мусульманских святых; суфийские авторы восприняли и приспособили многие легенды и мифологические сюжеты неарабских народов.

Но наиболее важная из всех социальных функций орденов состояла в том, что «способы поклонения, практиковавшиеся ими, имели целью физическое расслабление индивида, умиротворение... Их молитвы и оккультная техника действовали как транквилизаторы на разум и эмоции, успокаивая и врачуя психические и физические недуги, обеспечивая индивидуальную интеграцию и социальную стабильность»²⁴.

С развитием орденов постепенно утрачивались те позитивные элементы, которые первоначально содержал суфизм. Абсолютная духовная власть шейхов над «вступающими на путь» уничтожала заложенные в мистическом поиске тенденции к свободомыслию, мешала оригинальности суждений. Отныне в трудах суфиев лишь повторялись идеи из наследия тасаввуф. Принципиальное несоответствие между жесткой структурой ордена и индивидуальным характером «мистического поиска» явилось неразрешимым противоречием, определившим, с одной стороны, деградацию тасаввуф как мистического учения, с другой — ослабление внутренней организации орденов. Распространение секуляристских идей, вызванное ростом капитализма, экономическим, техническим и культурным прогрессом, подрывало авторитет религии в целом. Складывание новых производственных отношений приводило к исчезновению торговых и ремесленных гильдий, тесно связанных с суфийскими институтами (таифа, ордена), лишая их во многих случаях социальной базы.

С расширением внутреннего рынка местные общины утрачивали замкнутость и во все большей степени демонстрировали тяготение к национальной интеграции. В результате исчезла необходимость в узкообщинном руководстве, ранее нередко осуществлявшемся шейхами, в контроле последних за урегулированием межобщинных или межплеменных споров и конфликтов.

Тенденция к постепенному вырождению суфийских орденов, которая усиливалась по мере дальнейшего социально-экономического развития народов мусульманского Востока, не означала, однако, окончательного отмирания мистического направления в исламе. В последние десятилетия предпринимаются усилия, призванные оживить интерес к философии и практике суфизма, которые рассматриваются как противовес материализму и атеизму. Показательно в этом смысле заявление одного из ведущих современных исламских идеологов, Сайид Хосейна Насра: «...психоанализ в сочетании с атеистической и нигилистической точкой зрения... несут главный вызов исламу, ответить на который можно только посредством обращения к традиционной мусульманской психологии и психотерапии, содержащихся главным образом в суфизме»²⁵. Существует мнение, что мусульман-

ский мистицизм не исчерпал свои возможности в качестве средства социального умиротворения и подчинения. Критический анализ этого направления в исламе, таким образом, весьма актуален и играет важную роль в современной идеологической борьбе.

Суфизм — тема весьма сложная; научная разработка ее требует совместных усилий религиоведов и историков, филологов и литературоведов, психологов и философов. Ибн Араби признавался, что он в своем многотомном сочинении (560 глав) «Футухат меккия» не смог «изложить *полностью* ни одну идею или доктрину, касающуюся суфийского метода» (курсив наш. — М. С.)²⁶. Если описание идейной основы мусульманского мистицизма оказалось столь затруднительным делом, что с ним не справился Великий шейх, то *критический анализ* суфийских идей представляется еще более трудным. Для осмысления последних необходимо установление их места в исламской религиозной системе, определение характера взаимосвязи суфизма и коренных положений мусульманской доктрины, сопоставление суфизма с мистическими течениями в других религиях, раскрытие в них общего и специфического.

Исследования историков позволяют вскрыть социальные истоки мистического направления в исламе, выявить его роль в политическом развитии мусульманского общества, противоречивость его социальных функций, воссоздать картину его эволюции на протяжении почти 13 столетий. Работы филологов и литературоведов, с одной стороны, способствуют пониманию суфийской символики, широко употреблявшейся в мусульманской поэзии, и идейного содержания поэтических произведений; а с другой — открывают «тайны» мистического восприятия, притягательного для творческих натур (особенно поэтов).

Внимание психологов к теории и практике суфизма дает ключ к пониманию психофизиологических особенностей «мистических» натур, определению механизма аутотренинга, применения и как средство своеобразной терапии, и как способ отключения личности от реальных жизненных проблем.

Адекватное воспроизведение процесса духовной эволюции мусульманского общества требует более глубокого изучения роли исламского мистицизма в развитии философии и научного знания. Хотя на мусульманском Востоке термин «философия» ассоциировался главным образом с перипатетизмом, в меньшей степени с платонизмом и неоплатонизмом, становлению философии способствовали в немалой степени религиозно-философские течения, к их числу наряду с мутазилизмом и исмаилизмом относятся и суфизм.

Скептицизм последнего по отношению к навязываемому рационалистическим богословием «абсолютному знанию» не был «методологическим познавательным скептицизмом», тем не менее он «составлял определенную культурную, духовную силу эпохи, которая толкала философскую мысль, заставляла ее за-

думываться над скептицизмом теоретическим, философским, над скептицизмом как моментом познания, развития научного знания»²⁷. Суфийский иррационализм далеко не всегда означал антирационализм. «Мистические произведения теософских суфиев полны критическими замечаниями в адрес „рационалистов“ и демонстрируют стремление умалить роль разума по сравнению с интуицией, что *создает впечатление* будто бы суфии архивраги философии» (курсив наш. — М. С.)²⁸. Однако это была оппозиция рационализму не столько философскому, сколько богословскому, т. е. официальной догматической интерпретации ислама. Выдвигая на первый план непосредственное созерцание, мистическое «озарение», воображение, суфизм, конечно же, принижал возможности рационального познания, но не всегда исключал их полностью. Напротив, после ал-Газали в нем усиливается теософская струя, теософская в смысле синтеза мистического богопознания с рациональной философией.

Таким образом, изучение суфизма как влиятельного религиозно-философского направления дает возможность более точно воспроизвести процесс формирования и развития философии народов мусульманского Востока. Это течение представляет интерес и в более широком историко-философском контексте. Уточнение его идейных истоков позволяет установить степень зависимости исламского мистицизма от ведантизма, гностицизма, неоплатонизма, зороастризма, христианского мистицизма и т. д. и тем самым расширить наши знания о механизме духовного взаимовлияния в целом. Этому могло бы способствовать также изучение обратного процесса, т. е. воздействия суфийских идей на мировоззренческие системы за пределами мусульманского мира.

В настоящей работе поставлена задача сосредоточить внимание лишь на некоторых аспектах философского учения суфиев. При этом автор сознает, что понятие «философское кредо» в этом случае весьма условно: суфизм не образует сколько-нибудь единой в идейном плане системы. Мистическое мировосприятие, рассматриваемое как результат личного прозрения, предполагает индивидуальность единичного опыта, мистического переживания. Правда, признавая авторитет духовных наставников, ведущих по пути постижения Истины, суфизм допускал существование различных «школ», которые нередко оформлялись и организационно, превращаясь в суфийские ордена. Но для основателей орденов и их приверженцев главным обычно был практический аспект — способы и методы достижения мистического переживания, а не осмысление его. В наибольшей степени философски окрашенным можно считать, пожалуй, «теософский мистицизм». «Апостолом» его признается «самый великий мистический гений арабов»²⁹ Ибн Араби. «Апостолом» в том смысле, что он фактически первый из мусульманских мистиков смог дать систематичное изложение в зафиксированной (письменной) форме идейного кредо суфизма³⁰.

Великий шейх, или, как он сам себя называл, «Печать Мухаммадовой святости» (т. е. последний и самый совершенный из мусульманских святых), явился неким «связующим звеном» между суфиями, жившими до и после него, ибо именно в своих сочинениях он выразил «мудрость» предшествующих суфиев, а все позднейшие мусульманские мистики воспринимали эту мудрость «через фильтр его синтезированного выражения»³¹. «Послание» Ибн Араби получило наиболее яркое поэтическое воплощение в творчестве персидского поэта-суфия Джалал ад-Дина Руми.

Онтологические, гносеологические и этические воззрения Ибн Араби и Руми используются для размышлений над некоторыми общими³² положениями суфизма, касающимися проблем бытия, роли человека в мироздании, возможностей и путей познания истины, критериев идеала нравственности и способов его достижения. Желание подчеркнуть противоречивую роль суфизма в истории мусульманства и показать неоднозначность духовного наследия исламского мистицизма в современном мире определило содержание заключительной главы. Многочисленные ссылки на работы отечественных и зарубежных исследователей суфизма укажут читателю на степень изученности этого течения мусульманской мысли и ознакомят с авторским отношением к некоторым оценкам и суждениям, зафиксированным в научной литературе.

Особое место в издании отведено Приложению. Выполненные советскими востоковедами переводы фрагментов из трактата Ибн Араби, поэтических произведений и статей его последователей на Арабском Востоке, в Индии и малайском мире призваны дать представление о логике, манере мышления и стиле изложения этих авторов, а также о преломлении суфийских идей во взглядах мыслителей и поэтов XX в.

Поскольку данная работа — первое предпринятое с марксистских позиций монографическое исследование философских аспектов суфизма, многие проблемы выдвигаются в ней в порядке постановки. Надеемся, что они привлекут внимание и станут объектом будущих более плодотворных исследований.

Считаем своей приятной обязанностью выразить глубокую признательность Н. И. Пригариной, В. С. Сегалю, Е. А. Фроловой, Г. Б. Шаймухамбетовой и В. К. Шохину за ценные замечания. Мы храним благодарную память о В. С. Семенцове, советы которого помогли при работе над рукописью.

Глава 1

СУФИЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОГЕ, ПРИРОДЕ И ЧЕЛОВЕКЕ

То, что было до всех и пребудет всегда;
В нем прозрачность воды, но она не вода:
Это суть без покрова, что лишь для умов,
Неспособных постичь, надевает покров.
О создатель всех форм, что как ветер сквозной
Сквозь все формы течет, не застыв ни в одной.

*Ибн ал-Фарид*¹

Всех существ Я душа, Гудакеша,
в самом сердце Я их пребываю;
Я — начало их, Я — середина,
и конец всех существ Я также.

*Бхагавадгита X; 20*²

Подход к исламскому мистицизму как к своеобразной религиозно-философской системе определяет необходимость анализировать прежде всего суфийские представления о сущности бытия. В этом сложном феномене отсутствует общепринятая онтологическая концепция, и все же можно сказать, что наиболее влиятельной в нем является идея единства бытия (вахдат ал-вуджуд) — кульминация в развитии суфийской мысли³. Эта идея возникла еще в самых ранних философских учениях. Она была объектом философствования представителей древнегреческой мысли (VI—V вв. до н. э.) — Ксенофана Колофонского, Парменида, Гераклита и др. и дальнейшее развитие получила в учении Платона и неоплатоников.

Мысль о единстве бытия проходит как лейтмотив и в знаменитой «Бхагавадгите»:

Я — превыше всего, Дхананджая,
и ничто Меня не превосходит;
на Меня этот мир паннзая,
словно жемчуга горсть на литку.
Вкус воды — это Я, о Паргха,
Я — сиянье луны и солнца,
в Ведах Я — это Ом, слог священный,
Я — в эфире звук, мужество в людях.
Я — в земле благой чистый запах,
Я — и пламени жгучая сила,
Я есмь жизнь во всем том, что дышит,
Я — в отшельниках сила аскезы.
В существах же Я — вечное семя,
ясно знай и об этом, сын Притхи;
сила разума Я — в разумных,
Я — величие великолепных⁴

В суфизме концепция «вахдат ал-вуджуд» была сформулирована⁵ Ибн Араби, и потому вполне справедливым кажется излагать ее основные положения в интерпретации этого андалузского философа-мистика и тех, кого числят его последователями или комментаторами, в частности Джалал ад-Дина Руми, чье «Маснави» называют «Футухат» персидской поэзии, а также Абдал Керима Джили, Джами, Шабистари.

Самыми известными и репрезентативными из работ Ибн Араби считаются трактаты «Фусус ал-хикам» (1230) и «Футухат» (1230—1237). Полное название последнего звучит так: «Книга откровений, полученных в Мекке и касающихся знания Правителя и его царства». Этот огромный труд, оцениваемый как «энциклопедия сакральных наук ислама»⁶, содержит жизнеописание и высказывания ранних суфиев, принципы суфийских доктрин и эзотерических наук.

«Фусус ал-хикам», отличающийся лапидарностью, по словам самого Ибн Араби, является наиболее важным сочинением, ибо в нем дано «ядро» его философии. Буквальный перевод названия указанного произведения -- «Геммы мудрости» (в научной литературе принято название «Мудрость пророков»). «Фусус» (множественное число от «фасс») означает «драгоценный камень в перстне с печатью». В этом случае под «драгоценными камнями» божественной мудрости подразумеваются пророки, олицетворяющие различные грани божественного знания.

Каждая из 27 глав трактата посвящена одному из упомянутых в Коране пророков, начиная с Адама и кончая Мухаммадом. Несколько имен (например, Салих, Худ) неизвестны иудейско-христианской традиции. Тема каждой главы как бы задается отрывком из Корана, относящимся к одному из пророков.

Монистический принцип концепции единства бытия рассматривался Ибн Араби в двух планах, которые условно можно назвать «космическим» и «феноменальным»⁷. Единство Бытия (с большой буквы) проявляется на трех уровнях: Абсолюта, Имен (архетипы), феноменального мира. Правда, некоторые исследователи⁸ полагают возможным различать в системе вахдат ал-вуджуд пять уровней, однако они испытывают явное затруднение при уточнении характеристик последних. Кроме того, пятичленное деление есть результат допущения различия между метафизически-онтологической и теологической системами Ибн Араби. Сам мыслитель неоднократно и довольно определенно высказывался за трехчленное деление: «Знай же, что все существующее составляет три уровня, и дополнительного к ним уровня Бытия нет. Я утверждаю, что из этих трех уровней первый тот, что содержит существование само по себе. Существование не может проистекать из не-Бытия, напротив, оно есть абсолютное Бытие, не имеющее иного источника, кроме самого себя. Короче, это абсолютное Бытие без ограничений и условий. Слава Ему! Он — Аллах, Живой, Вечный, Всемогущий...»⁹.

Бытие первого уровня Ибн Араби именует Абсолютом, Богом, Истиной. Это — «единственная сущностная реальность (хакика)»¹⁰, абсолютное совершенство, в котором «утоплены (заключены.— М. С.) все существующие реальности, точно так же как и нереальные отношения...»¹¹.

Если бог есть все, то что же такое мир, в котором мы живем? Он — «тень божья»¹². Возникновение последней — плод божественного стремления проявить себя и таким образом «увидеть собственную сущность»¹³. Желание это обусловлено «печалью одиночества», страданием по поводу того, что никто не знает Его, не называет Его Имен. Следствие стремления бога к тому, чтобы стать «известным», и есть мир¹⁴.

Ибн Араби, как и многие другие мистики, основание подобного объяснения усматривает в хадисе «кудси» («священном» хадисе, авторитетность которого признается лишь суфиями), утверждающем, что на вопрос пророка Давида, обращенный к богу, почему тот создал мир, господь ответил: «Я был скрытым Сокровищем, и я захотел быть известным. Вот почему я сотворил мир». Суфии, исходя из данного хадиса, трактуют происхождение мира как желание бога проявить себя, свою скрытую сущность. Однако бог манифестируется не полностью, не до конца, постоянно «утаивая» что-то: «Он прячется за покрывала темноты, кои суть природные тела, и покрывала света, кои суть тонкие духи, ибо мир сделан из грубой и тонкой материи»¹⁵. Такое «поведение» бога метко определено в индуистском ведантизме как «лила» — «божественная игра», во время которой Абсолют набрасывает на себя покрывало — майю.

Божественный акт творения с точки зрения «вуджудийя» — проявление творца через сотворенный мир. Выражая эту идею в стихотворной форме, известный поэт Мирза Галиб писал:

Что такое мир? Зеркало Истины,
Просторы его — место созерцания
божественного лица.
В каждой мельчайшей частице
Видишь воочию знаменье единого творца¹⁶.

Творение есть переход из состояния потенциальности в состояние проявленности, т. е. процесс реализации необходимости, каковой является божественное бытие, в мире бесконечных возможностей.

Так не стремись определить, замкнуть
Всечелость в клетку, в проявление — суть.
В бесчетных формах мира разлита
Единая живая красота¹⁷, —
То в том, то в этом, но всегда одна,
Сто тысяч лиц, но все они — она¹⁸.

Различаются два уровня богоявления (ал-таджалли): первый, когда божественное бытие раскрывается в именах господя, и второй — в конкретных формах бытия чувственного

мира. Имена, с одной стороны, «идентичны с Именуемым, а с другой — отличаются от него своим определенным значением»¹⁹: каждое раскрывает одну из граней Единого и в своей сущностной детерминированности разнится от всех других Имен. В этой определенности выражается ограниченность каждого Имени, принадлежность его к разряду множественности²⁰.

Имена представляют собой сферу, промежуточную между абсолютным бытием («вуджуд мутлак») и ограниченным («вуджуд мукайяд»), отождествляемым с материальным миром. Выступая как бы опосредованным звеном между Абсолютом и миром, они по отношению к первому находятся в подчиненной зависимости, по отношению же к миру земному — они властители, поскольку тот есть их производное, их непосредственная манифестация. «Мы, — говорит Ибн Араби, — есть плод безусловного божественного великодушия в отношении Божественных имен...»²¹. Божественные имена подобны свету, благодаря которому тень божья отбрасывается на сотворенный им мир. Без света не было бы тени, но и свет невозможен без излучающего его источника.

Свое понимание общего и единичного Ибн Араби выражает сложной суфийской терминологией. Его «Божественные имена» не только теологические категории, фиксирующие божественные атрибуты, но и философские универсалии (ал-умур ал-кулийя). Объясняя взаимосвязь общего и единичного и их соотносительность с абсолютным бытием бога, суфий пишет: «Универсальные идеи, которые очевидно не имеют индивидуального существования, тем не менее присутствуют ясно и отчетливо в сознании»²². И далее: «Все, что индивидуально, эмануирует из этих идей, которые остаются тем не менее неразрывно связанными с интеллектом и не могут быть индивидуально манифестированы таким образом, чтобы быть устраненными из чисто интеллигибельной реальности»²³.

В высказываниях Ибн Араби отчетливо прослеживается влияние неоплатонизма²⁴. Великий шейх неоднократно подчеркивает, что «универсальные идеи, несмотря на их интеллигибельность, не имеют собственной реальности»²⁵. Разъясняя свою позицию, он ссылается на универсалии человечности, которая, по его словам, «присутствует интегрально в частном бытии этого существа (человека. — М. С.), не обладая различиями или численностью, которые влияют на индивидуумов, и не переставая быть чистой интеллектуальной реальностью»²⁶.

Божественные имена — богоявление в «мире скрытого» (алам ал-гайб), тогда как феноменальный мир — манифестация божественного бытия в «мире свидетельств» (алам аш-шахада). Истинное, абсолютное бытие есть лишь бог — сущность, проявлением которой выступает мир. Вахдат ал-вуджуд означает одновременно трансцендентность бытия по отношению к феноменальному миру и имманентность ему.

Представления, согласно которым отвергается подобие мира божественному бытию, Ибн Араби характеризует как «невежество»²⁷. «Экзотерист, который настаивает только на божественной трансцендентности... оскорбляет Бога и его посланников... ибо признает лишь одну часть божественного откровения и отрицает другую»²⁸.

Последовательное принятие принципа трансцендентности ведет к дуализму, исключая органическую связь общего и частного, единичного и множественного. Сторонники же концепции вахдат ал-вуджуд с позиций монизма утверждали:

Ты не есть Он (бог.-- М. С.) и
все же ты есть Он; ты узришь
Его в сущности вещей...²⁹.

Метафорически выражая отношение между богом и миром, Хайдар Али писал: «Знай, абсолютное бытие, или Бог, подобно безграничному океану, в то время как конкретные вещи и индивидуальны бытия — бесчисленные волны или реки... Волны и реки отличаются от океана тем, что они определены и специфичны. Но они не отличны от него в смысле своей субстанции и реальности...»³⁰. И в этом смысле мир не имеет истинного бытия, «сам по себе он ничто»³¹.

Из такого рода утверждений некоторые оппоненты и интерпретаторы Великого шейха делали заключение, что он считал мир иллюзией, существующей лишь в сознании людей. Именно так первоначально истолковывал положения Ибн Араби Ахмад Сирхинди (1564—1624) — один из главных суфийских противников концепции вахдат ал-вуджуд, противопоставивший ей идеи «вахдат ал-шухуд», так называемого эмпирического монизма. Примечательно, однако, что к концу жизни Сирхинди практически принимает точку зрения вуджудийя, соглашается, что «в большинстве своих суждений о реальности Шейх прав, а его противники далеки от истины»³².

Действительно, Ибн Араби постоянно подчеркивает производность мира, зависимость его от божественного бытия и одновременно реальность мира как формы проявления божественного абсолюта, реализации необходимого в возможном: «И всемогущий Бог дал миру существование... лишенное духа (рух) и подобное неотполированному зеркалу»³³. Производное от бога «вместилище» принимает божественное истечение.

Возможности проявления бога безграничны, а потому неисчерпаемо многообразие нашего мира:

Знай, что мир есть с начала и до конца зеркало,
В каждом атоме — сотни сияющих солнц.
Если ты рассечешь сердце одной капли воды,
Из него появится сотня чистых океанов.
Если ты взглядишься внимательно в каждую песчинку,
То сможешь увидеть в ней тысячу Адамов.
Своей сущностью комар подобен слону,
По своему строению капля дождя подобна Нилу.

Ядро зерна равно сотне урожаев,
Мир содержится в просянном семени.
В крыле комара — осян жизни.
В зрачке глаза — небеса.
Как бы мало ни было сердце,
Оно является местонахождением
Господина обоих миров ³⁴.

Неисчерпаемость форм проявления божественного бытия обусловлена постоянным, непрерывным процессом манифестации: «Божественный порядок (ал-амр) есть безостановочное движение», «переход из состояния непроявленности (в котором находится бог как „чистая возможность“.— М. С.) в состояние проявленности» ³⁵.

Таким образом, существующее в мире многообразие производно и вторично по отношению к Единому — божественному бытию. Эту неоплатоническую идею Ибн Араби трактует, видимо не без влияния последнего крупного представителя античной философии, Прокла (410- -485), диалектически — как взаимосвязь единого и множественного. В триаде Прокла Единое пребывает в себе, затем выходит за пределы себя и, наконец, возвращается к себе, и в системе вахдат ал-вуджуд божественное бытие, не имеющее ни имени, ни атрибутов, проявляющееся в феноменальном мире, постоянно стремится «вернуться» к своему первоначальному состоянию: «Вся реальность от начала до конца исходит от одного только Бога, и к нему она возвращается» ³⁶. По образному выражению Джили, этот процесс сходен с превращением льда в воду, а затем обратно — воды в лед ³⁷.

Возвращение к Единому осуществляется Совершенным человеком (ал-инсан ал-камил), который рассматривается как венец божественного творения, его завершение. Он по отношению к миру то же, что драгоценный камень в кольцо-печатке; он не что иное, как знак, метка, которую господь ставит на свои сокровища, а потому человек называется представителем бога (халифа), творения которого он хранит, как хранят клад за печатью ³⁸.

Мир оставался «неотполированным зеркалом» до тех пор, пока господь не вдохнул дух свой в Адама — одновременно прародителя рода человеческого и Совершенного человека ³⁹. Согласно суфийской интерпретации, в человеке соединено божье и тварное. Ибн Араби обращает внимание на аят 75 суры 38 — бог спрашивает Сатану (Иблиса): «О Иблис, что удержало тебя от поклонения тому, что Я создал Своими руками?». В арабском тексте слово «руки» дано в двойственном числе (биядайя). Мыслитель толкует стих Корана как свидетельство того, что Адаму, сотворенному двумя руками, присущи две формы: внешняя создана из реальностей и из форм мира, а внутренняя соответствует «„форме“ бога, т. е. „совокупности божественных имен и качеств“» ⁴⁰.

Человек (в качестве родового понятия) — самое совершенное бытие универсума. Всякое другое бытие — отражение одно-

го из бесчисленных аспектов, атрибутов Абсолюта, он же синтезирует в себе все формы божественного проявления, в нем интегрировано все сущее⁴¹, он «объединяет в себе все сущностные реальности (хакаик) мира»⁴². В то время как в целом мир есть макрокосм (алам-и-акбар), человек — микрокосм (алам-и-асгар). Иначе говоря, принцип единства бытия последовательно наблюдается и в мире явлений. Если на «космическом» уровне единство бытия фактически означает, что «Все есть Бог», то на уровне феноменальном этот принцип обретает смысл «все есть человек».

Хотя по форме микрокосм.
По сути ты — макрокосм⁴³.

Идея существования макро- и микрокосма, как известно, принадлежит не только суфизму. Она выдвигалась греческими философами от Анаксимена, Пифагора, Гераклита и Эмпедокла вплоть до стоиков и неоплатоников. Она же присутствует в воззрениях орфиков и гностиков. Сходное понимание универсума характерно для даосизма, в котором «человек воспринимается... как система не просто аналогичная или подобная общекосмическому устройству, но структурно и сущностно ему полностью тождественная»⁴⁴. Эта мысль высказывалась мусульманскими мыслителями и до Ибн Араби. Так, ал-Газали, интерпретируя хадис «Аллах создал Адама по своему подобию», писал: «...человек создан по подобию большого мира, но он его уменьшенный вариант... составные части Адама... подобны составным частям большого мира»⁴⁵.

Мировосприятие, характеризующееся тем, что человек не отделяет себя от природного окружения, типично для видения мира на ранних этапах развития человечества, было в значительной степени следствием натуральнохозяйственного образа жизни, когда человек усматривал в природе продолжение своего собственного «я», и родо-племенных общественных отношений со свойственным им органическим единством индивида и группы. В средние века он «уже не сливает себя с природой, но и не противопоставляет себя ей»⁴⁶. В ту эпоху «это не отношение субъекта к объекту, а скорее нахождение себя во внешнем мире, восприятие космоса как субъекта... — пишет А. Я. Гуревич. — Находя в мире собственное продолжение, он вместе с тем и в себе обнаруживает вселенную. Они как бы взаимно смотрят друг в друга»⁴⁷.

Хотя в тот период идея макро- и микрокосма получила широкое распространение, в нее зачастую вкладывался различный смысл, расставлялись особые акценты. В воззрениях Ибн Араби и его приверженцев прослеживается стремление преодолеть характерное для средневековья в целом и исламского восприятия в частности теистическое воззрение на вселенную, в соответствии с которым признавалось существование мира божьего и мира земного, сближаемого с миром зла, дьявольского промысла.

В системе вахдат ал-вуджуд человек это не только микрокосм, понимаемый как своего рода мера всего дольного мира — макрокосма, но нечто гораздо большее: он выступает как бы опосредованным звеном между богом и миром, сочетает в себе и божественное, и тварное начало, что обеспечивает единство бытия космического и феноменального.

Монизм этой системы предельно четко выражен в высказывании Ибн Араби: «С точки зрения единства бытия тень есть сам Бог, ибо Бог — Единственный (ал-вахид), Один (ал-ахад), а с точки зрения множественности форм он есть мир»⁴⁸. Божественная субстанция — имманентная причина всего сущего, она вечна и в то же время находится в постоянном движении, бесконечно манифестируется.

Вахдат ал-вуджуд относится к той разновидности религиозно-философских учений, которую можно определить как мистический пантеизм⁴⁹. В противоположность натуралистическому пантеизму, растворяющему бога в природе, ибо его максима — «Бог есть все»⁵¹, мистический пантеизм растворяет природу в боге, отстаивая принцип «Все есть Бог». Однако оценка суфийских воззрений Ибн Араби и его единомышленников как пантеистического учения вызывает возражения. Особенно показательна в этом смысле позиция современных «пропагандистов» суфизма Сайида Хосейна Насра, Ф. Шуона и др. С. Х. Наср, например, считает, что такая характеристика уничижительна для мусульманского мистицизма, и потому пытается отклонить «обвинения» его в пантеизме⁵¹ (курсив наш. — М. С.).

Аргументация С. Х. Насра сводится к следующему. Пантеизм, говорит он, представляет собой философскую систему, учения же суфиев, в частности Ибн Араби, вообще философией не являются; их следует определить как «исламский эзотеризм», гностическое знание. И С. Х. Наср и Ф. Шуон исходят из того, что метафизика, гностические теории не принадлежат к области философии, поскольку «метафизическая доктрина есть интеллектуализация универсальной истины... а философская система — рациональная попытка решить проблемы, которые мы перед собой ставим»⁵².

Данный довод нельзя признать убедительным. Разумеется, тип знания, лежащий в основе метафизики, отличается от философского, опирающегося на опытно-научное знание, но это не значит, что она не относится к разряду философских дисциплин.

Более веским может показаться второй аргумент: в то время как пантеизм, утверждает С. Х. Наср, предполагает субстанциальное единство бога и мира, у Ибн Араби «Бог абсолютно трансцендентен по отношению к любой категории, включая и субстанцию»⁵³, и хотя он «пребывает в вещах, мир не содержит в себе Бога»⁵⁴. При этом возможность существования разновидностей пантеизма и необязательность полного отождествления в нем бога и мира игнорируются.

Уязвимость пантеистической позиции Ибн Араби и его единомышленников заключается скорее в другом, в допущении акта творения природы и человека сверхприродной личностью — богом. В трактате «Фусус» креационистские идеи приглушены, тем не менее они все-таки присутствуют: «Бог сначала создал весь мир»⁵⁵, человек есть «бытие, сотворенное Вечным и Бесмертным»⁵⁶, и т. д.

Для С. Х. Насра, Ф. Шуона и др. отвергать креационизм в воззрениях Ибн Араби значит выразить сомнение в лояльности великого суфия по отношению к исламскому вероучению, а это никак не вписывается в их схему, согласно которой именно суфизм составляет «истинное ядро мусульманской религии».

Далее, специфичность пантеизма в концепции вахдат ал-вуджуд выражается в «затемнении» элементов натурализма религиозно-мистическими идеями. Если тезис «Бог есть все» логически подводит к материализму (как, например, у Спинозы, который, опираясь на пантеистическую традицию, разработал грандиозную материалистическую философскую систему⁵⁷), то положение «Все есть Бог» ограничивает возможности такого подхода. Бог оказывается субстанцией, пусть и не отличающейся по сущности, однако гораздо «более объемной», чем мир: «Я есмь Бог», но «Бог не есть я».

«Она⁵⁸ есть я», но если мысль моя
Решит, паря: она есть только я,
Я в тот же миг низвергнусь с облаков
И разобьюсь на тысячу кусков.
Душа не плоть, хоть дышит во плоти
И может плоть в высоты увести.
В любую плоть переселиться мог,
Но не был плотью всеобъяввший бог⁵⁹.

Претензия на идентификацию человека с богом, прозвучавшая в знаменитом восклицании «Ана-л-хакк» — «Я есмь Истина», за которое Мансур ал-Халладж заплатил жизнью, так как оно оказалось прямым вызовом исламскому вероучению, «подправлена» Ибн Араби таким образом, что вместо «Я есмь Бог», появляется формула «Я есмь тайна божья» («тень» Его, теофания и т. д.); он опровергает «претензию на идентификацию с богом»⁶⁰.

Подобная поправка халладжевой формулы дает повод усомниться в монистическом характере вахдат ал-вуджуд⁶¹. Думается, такие сомнения неосновательны, поскольку, оговаривая различия между Абсолютом и его феноменальной формой, богом и миром, последователи концепции единства бытия постоянно настаивали на их субстанциальном единстве.

Монизм этой концепции заключен в признании объективно-идеалистического принципа тождества объекта и субъекта, в котором последний есть не нечто вторичное по отношению к объекту-субстанции, а *способ ее существования*. Развитие тож-

дественного начала имеет целью самосознание единого, а самосознающий разум, бог, может открыться только в человеческом осознании природы, мира. Эфемерное бытие, говорится в трактате «Геммы мудрости», манифестирует Вечное. Желая «увидеть» самого себя, бог проявляется в бренном мире. «Созерцай Его, мы созерцаем себя, но вместе с тем, когда Он созерцает нас, Он созерцает Себя»⁶².

В духовной культуре средневекового мусульманства религиозная философия суфизма противостояла одновременно и исламской теологии, и философскому мировосприятию арабских перипатетиков. В области онтологии это противостояние выражалось соответственно в оппозиции монистического пантеизма суфиев тезису, с одной стороны, и натуралистическому пантеизму — с другой.

Теизм, предполагающий трансцендентность бога, сотворившего мир и непрестанно направляющего его, выражается в исламе либо в весьма резком разделении (субстанция — бог, а несубстанциальное — мир, или бог — субстанция высшего порядка, а мир — субстанция «тварная» и потому более низкая), либо в плюрализме каламовской атомистики.

До недавнего времени в мировом исламоведении общепринятой была точка зрения, что именно созданная мутакаллимами атомистика являлась онтологической основой мусульманского схоластического богословия⁶³. В последние годы попытку опровергнуть указанную точку зрения предпринял ряд арабских ученых — Х. Мурувве, Т. Тизини, Т. К. Ибрагим⁶⁴ и др. При всех различиях в интерпретации калама⁶⁵ в целом атомистический принцип его онтологической системы не подвергается сомнению⁶⁶. Вопрос, однако, заключается в том, был ли этот атомизм теистически ориентированным (как принято считать по сложившейся в истории философии традиции), или же он имел пантеистическую окраску (как доказывает, например, Т. К. Ибрагим).

Пантеистическая оценка атомистики мутакаллимов возможна, если согласиться с выдвинутым Т. К. Ибрагимом тезисом, что в «философском пантеизме бог не только имманентен миру, но и обязательно трансцендентен ему»⁶⁷. Однако именно этот тезис вызывает возражения. Во-первых, несравненно более доказательным представляется общепринятое суждение: отличие пантеизма от теизма состоит как раз в том, что последний признает трансцендентность бога⁶⁸. И коль скоро такое признание сосуществует с пантеистическими воззрениями, это лишь свидетельствует об ограниченности и непоследовательности подобного рода воззрений⁶⁹.

Во-вторых, одновременно имманентность и трансцендентность бога признавали, как упоминалось выше, и суфии. Но у приверженцев концепции вахдат ал-вуджуд это положение распространилось преимущественно на сферу познания, в вопросах же онтологии их позиция была в достаточной мере последова-

тельной, и они отстаивали пантеистический тезис об имманентности бога природе.

В атомистике же ашаритов идея трансцендентности бога по отношению к природе, даже если она и уживалась с мыслью о его имманентности, была главной, доминирующей характеристикой системы. Согласно мутакаллимам, «вся вселенная, т. е. каждое тело, которое в ней существует, составлено из очень мелких частиц, которые... не могут быть дальше разделены». В отличие от античных атомистов ашариты считали, что мельчайшие частицы не пребывают «извечно во вселенной», но «бог неразрывно творит эти субстанции, когда он хочет»⁷⁰.

Предметы не обладают постоянными свойствами, последние всякий раз создаются богом: «Когда бог творит простую субстанцию, то он в ней творит и ту акциденцию, которая ему угодна»⁷¹. Когда человек пишет, не он движет пером: движение возникает в перо и в руке благодаря свойствам, сотворенным богом. Общий вывод мутакаллимов: «Не существует такого тела, которое производило бы какое-либо действие»⁷². Теистический характер приведенных выше положений несомненен⁷³.

Любопытно, что это отмечали представители арабского перипатетизма. Ибн Рушд, ссылаясь на высказывания Абу Насра Фараби и полностью их разделяя, писал: «Общепринятое мнение мутакаллимов» состояло в признании того, что «возможность наличествует в одном только действителе», в абсолютном демиурге, творческий акт которого не нуждается в предшествующей ему материи⁷⁴. Таким образом, суфизм (вахдат ал-вуджуд), с его достаточно убедительным пантеистическим монизмом, находился в конфронтации не только с откровенным теизмом исламских традиционалистов (ханбалиты, захириты, салафиты и др.), но и с каламовским теизмом. Примечателен в этом смысле пример ал-Газали, который, несмотря на то что в его учении идеи ашаризма сочетались с суфийскими, осуждал мистический пантеизм, причисляя его приверженцев (имеется в виду Мансур ал-Халлалж) к разряду «крайних фанатиков, расширяющих границы соответствия до единения»⁷⁵.

При всех отклонениях онтологических воззрений суфиев (особенно сторонников вахдат ал-вуджуд) от ортодоксальной исламской доктрины, они не выходили за рамки религиозного мировоззрения. Заложенные в пантеизме философские потенции не были и не могли быть реализованы в полной мере, потому что пантеизм суфиев был мистическим. Самое большее, что он мог дать, это попытка философского истолкования исламского монотеизма. Но уже то, что суфиями была предпринята эта попытка, свидетельствует о том, что они сделали шаг в сторону философии, а следовательно, освобождения от религиозного догматизма. Не случайно именно суфиев выдающийся представитель арабского перипатетизма Ибн Сина назвал «братьями по истине»⁷⁶.

Взаимоотношение суфизма и перипатетизма в мусульманских странах весьма сложно и противоречиво. Оно заслуживает специального изучения, в целом более адекватной оценки роли первого в эволюции философской мысли в этих странах. Известно, что на развитие философии на Ближнем и Среднем Востоке огромное влияние оказала древнегреческая философия, и прежде всего аристотелизм. Воздействие последнего было столь велико, что привело к созданию собственно восточной перипатетической школы, представленной такими выдающимися мыслителями, как ал-Кинди (ок. 800—ок. 870), ал-Фараби (870—950), Ибн Сина (980—1037) и Ибн Рушд (1126—1198). То обстоятельство, что именно учения перипатетиков были названы «фалсафа», не означает, конечно, что в развитии философии на Арабском Востоке в средние века не принимали участия и другие мировоззренческие школы: мутазилиты, исмаилиты, суфии. Оно указывает только на то, что, продолжая и развивая традиции древнегреческой духовной культуры на арабской почве, восточные перипатетики, естественно, воспринимались своими соотечественниками в качестве представителей того направления мысли, которое не имело собственного арабского названия, а на греческом именовалось философией (искаженное араб. «фалсафа»). Кроме того, аристотелизм благодаря присущим ему элементам реализма и особенно ярко выраженного рационализма выступал как нечто, явно отличное от доминирующего религиозного миропонимания.

В научных кругах не прекращаются споры о генезисе и своеобразии восточного перипатетизма. Долгое время в европейской литературе безраздельно господствовало мнение об исключительно эпигонском характере арабоязычной философии. Гегель утверждал, что она не представляет самостоятельной «своеобразной ступени в ходе развития философии»⁷⁷. По словам Э. Ренана, «все, что семитический Восток и средние века имели в области философии в собственном смысле слова, они заимствовали у греков»⁷⁸. Еще более резко высказывался известный востоковед И. Гольдциер: «Полнейшее отсутствие критической способности с самого начала наложило на арабскую философию печать эклектизма, который явно сказывается во всех направлениях, по которым шло развитие этой философии»⁷⁹.

Историко-философские исследования последних десятилетий, значительный вклад в которые был сделан советскими учеными, внесли существенные коррективы в понимание восточного перипатетизма и позволили прийти к некоторым заключениям. Действительно, в основу учений, разрабатывавшихся перипатетиками мусульманского Востока, лег «неоплатонизированный» аристотелизм. Формальной причиной этого явилось то, что знакомство с идеями Аристотеля состоялось через «Теологию Аристотеля» и «Книгу о причинах», переведенные на арабский язык по инициативе «философа арабов» ал-Кинди. Первое сочинение содержало фрагменты из «Эннеад» Плотина (4—6) и отдельные

тексты самого Аристотеля, второе было произведением Прокла «Первоосновы теологии»⁸⁰.

Дальнейшее развитие не было результатом «оплошности», «легковерия», невежества арабоязычных перипатетиков или отсутствия у них «критических способностей». Усвоение не «чистого», а неоплатонизированного аристотелизма явилось сознательным, преднамеренным и диктовалось условиями и потребностями мусульманского мира⁸¹. Думается, однако, было бы некорректно утверждать, что именно смещение аристотелизма и неоплатонизма составляет специфику восточного перипатетизма⁸². Интеграция идей Платона и Аристотеля просматривается уже у Плотина, Прокла и других неоплатоников⁸³. Философы же Ближнего и Среднего Востока приняли этот синтез и смогли осуществить его дальнейшую трансформацию. Причем творческая разработка воспринятого материала совершалась не на пути очищения аристотелизма от неоплатонических наслоений (как считают некоторые ученые), она велась в направлении модификации идей и Платона и Аристотеля.

Мыслителей мусульманского средневековья, стремившихся к доказательству самостоятельного существования философского и естественнонаучного знания, более всего привлекали аристотелевская логика, предложенные им способы «теоретического вычленения сущего, как такового», эмпирическая тенденция гносеологии Аристотеля, его натурфилософия⁸⁴. Преклонение перед величием «первого философа» не означало тем не менее слепого имитирования. «Подражание Аристотелю, — заявлял ал-Фараби, прозванный на мусульманском Востоке „вторым философом“, — должно быть таким, чтобы любовь к нему никогда не доходила до той степени, когда его предпочитают истине...»⁸⁵.

Отдавая предпочтение истине, арабоязычные перипатетики переосмысливали аристотелевское наследие, оперируя идеями неоплатонизма, в первую очередь принципом эманации. Необходимость и целесообразность обращения к этому принципу объяснялись позицией теологического креационизма — их непосредственного идеологического противника⁸⁶. Использование принципа эманации позволяло преобразовать важнейшее звено в философской системе Аристотеля — учение о «Мыслящем Уме», создавая предпосылки для трактовки бытия как чего-то единого и динамичного, закладывая тем самым «основы истинно философского миропонимания, которое могло быть противопоставлено религиозно-теологическому объяснению бытия, раскладывающему мир на две части — на „творца“ и „творение“»⁸⁷.

В арабоязычном перипатетизме «перводвигатель» Аристотеля заменяется «первопричиной»: «Бытие же Первого Сущего есть как бы истечение бытия в бытие других вещей, а бытие всего прочего истекает из бытия его самого»⁸⁸. Принцип эманации не случайное неоплатоническое наслоение в арабоязычных системах, он — органическая составная часть их. Но, чтобы

стать таковым, он должен был быть переосмыслен, модифицирован с учетом богатого опыта восточных философов-естествоиспытателей. Начиная с ал-Фараби и вплоть до последнего представителя фалсафа Ибн Рушда отмечается развитие этого принципа в духе философского или натуралистического пантеизма.

Ибн Рушд, подобно другим перипатетикам, называет высшее неизменное начало «разумом, отрешенным от материи». В трактате Аверроэса разум есть «не что иное, как гармония и порядок, кои наличествуют во всех предметах, а этот порядок и эта гармония воспринимаются деятельными силами, которые имеют порядок и гармонию, существуя во всех предметах, которые философы называют „природами“»⁸⁹. Последовательный монизм великого кордовского мыслителя получает выражение в натуралистическом пантеизме, в утверждении единства бытия, имманентности формы материи. Таким образом, общий для восточных перипатетиков и суфиев принцип эманации, создавший предпосылки обоснования идеи единства бога и мира, получил в первом случае развитие в направлении натуралистического пантеизма, во втором — пантеизма мистического.

Отношение перипатетиков к суфиям характеризуют два весьма интересных примера из биографий Ибн Сины и Ибн Рушда. Утверждают, что после беседы Авиценны с одним из выдающихся суфиев, Абу-Саид Мейхени, философ сказал: «То, что я знаю, он видит», а суфий прокомментировал ту же беседу так: «То, что я вижу, он знает»⁹⁰. Приведенные суждения известны из предания, но они кажутся вполне достоверными, особенно в сопоставлении с фактами из жизни Ибн Рушда, о котором Ибн Араби повествует в трактате «Футухат».

Как утверждает Великий шейх, философ, наслышавшись о мистическом опыте Ибн Араби от его отца, выразил желание повстречаться с молодым человеком, которому в то время было около 20 лет. При встрече с безбородым суфием знаменитый философ, пристально взглянув на него, якобы сказал: «Да». И в ответ услышал: «Да». Ибн Рушд был явно удовлетворен ответом, это доказывало, что юноша понял его невысказанные вслух мысли и разделяет их. Но затем Ибн Араби добавил: «Нет». Аверроэс изменился в лице, побледнел и, как бы сомневаясь в собственных мыслях, спросил: «Какой способ решения проблем нашел ты в результате полученных тобой божественного озарения и вдохновения? Схож ли он с тем способом, к которому мы пришли путем наших умозрений?» И Ибн Араби ответил: «Да и нет»⁹¹.

Мы остановились на этих знаменательных встречах, ибо они свидетельствуют, что и философы и суфии признавали как сходство, так и различие во взглядах. Общим было признание монистического единства бытия, и одно это уже ставило и тех и других в оппозицию к исламскому вероучению, хотя, как говорилось выше, перипатетики понимали единство бытия в духе на-

туралистического пантеизма («бог есть совокупность сущего»), а суфии склонны были сводить все сущее к богу. Принципиальное различие их онтологических воззрений в значительной степени обуславливалось противоположностью метода, используя который они пришли к осознанию единства бытия. В первом случае монистические заключения были сделаны на основании научного опыта, рационалистических спекуляций; во втором единство бытия было «подсказано» интуицией, экзальтированными чувствами человека, ощущающего в мистическом опыте свою неразрывность с природой и ее творцом.

МИСТИЧЕСКОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ИСТИНЫ

Тайну тайн озаренный рубином вина постигает.
Глубь сердец, словно южное море, до дна постигает.
Видит тайну цветенья роз соловей предрассветный,
Но едва ль книгочей свои свитки сполна постигает.

Хифиз

Я не всякому глазу доступен,
своей майи действнем скрытый;
неизменен Я, вечен, Партха:
мир Меня, ослепленный, не знает.

Бхагавадгита VII, 25

Существование бога как абсолютного бытия, его «различность» в мире, единобытийность, выраженная в нераздельной связи со всякой тварью на земле,— все это аксиоматично для суфия, а потому он размышляет не столько над вопросами бытия, сколько над проблемами знания, возможностей и пределов знания, путей и методов его реализации. При изложении онтологических взглядов исследователь располагает меньшим по объему «иллюстративным» материалом (не случайно в предыдущей главе суфийская онтология излагалась преимущественно на основе высказываний Ибн Араби, вероятно самого спекулятивного из суфийских мыслителей¹). Для анализа же теоретико-познавательных воззрений мусульманских мистиков он уже может обращаться не только к их трактатам, но и к богатейшему поэтическому наследию.

Можно ли постичь суть абсолютного бытия, Истину? Вот кардинальный вопрос суфийской философии, на который дается ответ неоднозначный «И да, и нет».

Прежде всего посмотрим, что означает это «нет». Бог-Истина непостижим *разумом*. Непознаваемость бытия согласуется с онтологическим толкованием мироздания как божественного проявления, манифестации: «Мир не существует сам по себе, он — существование Бога, так что мир никогда Его не постигнет. В этом смысле Бог всегда остается неизвестным — интуиции ли, созерцанию,— ибо брешное не может охватить вечного» (курсив наш.— М. С.)².

Чувственный опыт и основывающиеся на нем заключения разума бессильны открыть Истину:

Разум — тень божья, бог — солнце:
Какую силу может иметь тень перед солнцем? ³.

О недостоверности, иллюзорности чувственно-рационального знания суфии говорят в образной форме, заставляющей вспомнить платоновскую «пещеру». В «Маснави» Джалал ад-Дина Руми есть притча о слоне, попавшем в темное помещение. Желая понять, что за существо находится перед ними, люди ощупывали его руками. Тронув хобот, один сказал, что это водосточная труба, другой, потрогав ухо, заявил, что это большое опахало, третий, наткнувшись на ноги, предположил, что это колонны, четвертый, пощупав спину, заключил, что перед ним большой трон. Притча завершается выводом о том, что сведения, получаемые от органов чувств, поверхностны, неистинны. Разум, полагающийся на достоверность данных, сообщаемых ему органами чувств, неизбежно впадает в ошибку:

Дымом страсти заволокло мой взор — я сказал:
«Это — небо»,
Глаза смежило неясной дремой, я же назвал ее:
«Это — мир».
Страх засыпал мне глаза песком, я подумал,
что это — степь,
Вскипела слеза, я назвал ее бескрайним морем.
Полой одежды всколыхнуло воздух, я сказал,
что это — весенний ветер,
Погасло пламя, а я спяна сказал, что настала
осень ⁴.

Ошибочность заключений чувств и суждений разума в том, что они способны узреть лишь тень, но не то, от чего эта тень падает, т. е. не сущностное, а только феноменальное. Схватывая множественное, чувства и разум не в силах дать знание единого, общего:

Глаза воспримут образ, имя — слух,
Но только дух обнимет цельный дух ⁵.

Недостоверность показаний чувственно-рационального опыта объясняется также тем, что они испытывают побочное влияние субъективного фактора. Человеческим чувствам доступно ощущение лишь того, что является манифестацией божественного — «божьей тенью». Но эта тень падает на «место», которое Ибн Араби сравнивает с цветным стеклом, преломляющим божественный свет. Фильтр стекла «придает бесцветному свету собственную окраску» ⁶.

Суфийские мыслители (именно мыслители, а не представители орденов — институализированного суфизма) не отрицали ценности рационального знания, но в то же время отмечали ограниченность его возможностей. «Разум великолепен и желателен до тех пор, пока он не приведет тебя к вратам Господа. Но едва ты достиг этих врат, оставь разум... отдай себя в руки

Господа; теперь бесполезно спрашивать „как“ и „отчего“»⁷, — писал Руми.

Важно также иметь в виду, что нападки суфиев на разум объяснялись неприятием не столько рационального знания, сколько рассудочности исламского богословия. Недаром мусульманские реформаторы XX в., в частности Мухаммад Икбал, говорили о «раскрепощающей роли суфизма», оценивая его как «форму свободомыслия и альянса с рационализмом»⁸.

Предмет познания для суфиев ограничен религиозными рамками: главное для них — поиск ответа на вопросы, что есть бог и человек, возможно ли постижение бога, чем и как должен руководствоваться человек в своем жизненном поведении и т. д. В этом поиске они выступали противниками догмы, навязываемой богословской традицией, поборниками самостоятельного решения кардинальных для религиозного сознания проблем. В то время как представители официальной религии трактовали исламское вероучение в соответствии с буквой Корана и сунны, а также используя приемы логического суждения, суфии пытались найти для себя в пророческом откровении скрытый смысл, наиболее созвучный их личным взглядам и умонастроениям.

Знание теологов, по мнению Руми, — знание законов Правителя (бога), суфии же стремятся к постижению сущности самого Правителя⁹. Протестуя против навязывания столь несовершенного знания, поэт восклицает: «Будь трижды проклято слепое подражание (таклид)!»¹⁰. И в другом месте:

Знай, что подобно омовению песком,
когда поблизости есть вода,
Традиционное знание рядом с дыханием Кутба¹¹
эпохи¹².

Рациональное знание несовершенно в сравнении с «прямым» видением Истины, которое дается лишь в мистическом опыте. Такого рода переживание всегда индивидуально, но тем не менее есть некоторые общие признаки, характерные и для суфизма, и для других мистических традиций. Сам момент познания Истины, соприкосновения с ней возникает неожиданно и подобен «ослеплению». Вот как звучат заключительные строки дантовского «Рая»:

Таков был я при повом диве том:
Хотел постичь, как сочетаны были
Лицо и круг в слиянии своем;
Но собственных мне было мало крылий;
И тут в мой разум грянул блеск с высот,
Неся свершенье всех его усилий.

У суфиев же ослепление часто ассоциируется с огнем, пламенем.

Но света этого лучи — не блеск смеющейся свечи.
То пламя чистое меня, как могилька, спалит огнем¹³.

Косности разума, бессильного в постижении Истины¹⁴, противопоставляется раскрепощающая сила интуиции:

Трезвость¹⁵ отзывается памятью о прошлом;
Прошлое и настоящее¹⁶ — вот что скрывает
Бога от нашего взора.
Сожги их обоих в огне!¹⁷

Когнитивная роль интуиции наукой не отрицается¹⁸, однако ее научное понимание принципиально отлично от мистического. При всем разнообразии существующих толкований того, что есть интуиция, принято считать в качестве доминантной ее характеристики *непосредственность* знания¹⁹, возникающего как внезапное озарение. Впрочем, непосредственность эта условна, относительна. Еще Гегель, критикуя Фридриха Генриха Якоби, обращал внимание на то, что непосредственное знание на самом деле «везде опосредованно»²⁰, что учение о сущности есть «исследование существенного... единства непосредственности и опосредования»²¹. Гегель не до конца расшифровывает понятие «опосредования». Для него «оно оставалось и могло быть, по сути, только опосредованием мысли мыслью, понятия понятием»²². Диалектико-материалистическое решение проблема соотношения непосредственного и опосредованного знания получила в философии марксизма²³.

В суфизме интуиция как некое чистое воображение, лишенное какого-либо опосредования, оказывается в логическом противоречии с его же установкой на необходимость следования тарика, предполагающему усвоение определенного комплекса знаний, переданного наставником, нравственное совершенствование, достигаемое аскетической практикой, овладение специальным комплексом психофизических упражнений и т. п. Таким образом, настаивая на непосредственности озарения, мистики в то же время постоянно говорят о необходимости подготовки к этому состоянию: «Знание... иногда идет от божественного света, [находящегося] в сердце [и] связанного с природным расположением (фитра), как это бывает в случае с пророками... — заявляет ал-Газали в „Книге о размышлении четвертого руб'а Ихйа“, — и иногда, что бывает чаще, идет от *учения и дисциплины*» (курсив наш. — М. С.)²⁴.

«Готовность» к интуитивному прозрению с точки зрения науки осуществляется через практику, эксперимент, наконец логическое заключение. Известны свидетельства выдающихся ученых о механизме эвристических открытий. В докладе «Математическое творчество» французский математик Жюль Анри Пуанкаре (1854—1912), основываясь на собственном опыте, указывал на «*результат* внутреннего озарения», являющегося на самом деле «результатом длительной неосознанной работы», на то, что «внезапные вдохновения происходят лишь после нескольких дней сознательных усилий» (курсив наш. — М. С.)²⁵.

Специфика мистической подготовки к интуитивному постижению в значительной степени определяется ориентацией, исходной установкой суфийского поиска истины. Как известно, само слово «интуиция» происходит от латинского *intuitio*, что

буквально означает «пристальное всматривание». Естествоиспытатель сосредоточивает свое внимание на объектах и явлениях окружающего его внешнего мира. Художник (в широком смысле этого слова), философ постигает «глубины духа», по словам Гегеля, направляя «свой умственный взор на внутренний и внешний мир»²⁶. Мистическая интуиция ориентирована исключительно на «вглядывание в себя», т. е. на самоанализ, самонаблюдение.

О те, кто взыскует бога!
Нет нужды искать его, бог — это вы!²⁷

Суфийская гносеология напоминает своеобразный герменевтический круг: в ней та же логика движения от субъективности к субстанциальности, от самопознания человека к познанию бога и вновь возвращение от целого к частному.

В одной из притч Руми суфий, отправившийся с приятелем гулять в сад, вместо того чтобы любоваться красотой природы, уединился и сидел с низко опущенной головой. На вопрос приятеля, почему он не смотрит вокруг, на «знаки божественного милосердия», тот ответил, что эти «знаки» лучше зреть в своем собственном сердце²⁸. Тому же учит великий поэт Джамии, вкладывая в уста Искандера (Александра Македонского) такие наставления:

Пусть видят мир свой внутренний они
И дети их во все земные дни;
Пусть свой духовный строй узрят навек,
Как лик в зеркале видит человек,
Познания знак в душе разумных...²⁹.

Установка на постижение Истины посредством познания самого себя может показаться противоречащей требованиям самозабвения, уничтожения личного «я», о которых мусульманские мистики напоминают постоянно. Противоречивости здесь, однако, нет, ибо имеется в виду забвение того «я», которое является феноменальным, во имя обнаружения истинного, сущностного.

Разрушил дом и выскользнул из стен,
Чтоб получить вселенную взамен.
В моей груди, внутри меня живет
Вся глубина и весь небесный свод³⁰.

Средневековый поэт-суфий говорит о необходимости освобождения от земной скорлупы, где скрыта сердцевина «я» — микрокосм. Человеческие страсти, мирские предрассудки, обусловленные господствовавшими в обществе нравами, установки, навязываемые официальной религиозной доктриной, — все это «наносное», мешающее познанию своего, а следовательно, и божественного «я».

Выдающийся суфий IX в. Баязид Бистами писал:

Я сбросил самого себя, как
змея сбрасывает кожу. Я заглянул в свою суть и...
о, я стал Им!³¹.

Широко используя принятую в мировой мистической литературе символику, суфии сравнивают человеческое «я» с домом, который должен быть расчищен или даже разрушен, а затем выстроен заново во имя обнаружения истинного «я».

Я — дом, но дом забытый испокон.
И чтобы его избавить от проклятья,
Он должен быть очищен, обновлен,
Обмазан глиной божьей благодати.

Это четверостишие из «Книги скорбных песнопений»³² христианского мистика армянского поэта Григора Нарекаци (951—1003) созвучно написанным два столетия спустя строкам из «Маснави» Джалала ад-Дина Руми:

Он сказал себе: «Если клад в моем доме,
Тогда почему я нищ и сир?
Рядом с кладом я чуть не умер от голода...»
Разрушив дом во имя золотого клада,
Сможешь выстроить дом лучше прежнего,
Прегради путь воде и вычисти русло реки,
А затем пусти в него воду, пригодную для питья³³.

Суфии подчеркивают, что данные положения согласуются с духом священной книги мусульман. При этом они ссылаются на аят Корана (33:72), который гласит: «Мы предложили залог³⁴ небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек...», и толкуют аят как подтверждение предназначенности человека быть вместилищем божественного. Невежество человека объясняется тем, что он, по мысли суфиев, забыл о своем высоком предназначении и ищет Истину (клад) повсюду, но только не в самом себе. Между тем путь к познанию бога лежит через отрицание внешнего «я» и утверждение «я» истинного:

Тебе подобает освободиться от покрова,
о обладающий сердцевиной.
Избери смерть и разорви покрывало.
Но не такую смерть, чтобы сойти в могилу,
А смерть, ведущую к духовному обновлению,
дабы войти в Свет...³⁵.

Смерть феноменального «я» открывает путь к сущностному знанию, когда отсутствует расчлененность на объект — субъект и постигается Истина единства бытия.

Истина есть ты сам, но не просто
твое телесное «я».
Твое реальное «я» выше, чем «ты» и «я».
То видимое «ты», что принимаешь за себя,
Ограничено в пространстве, а реальное
«ты» не ограничено.
Зачем, о жемчуг (истинное «я». — М. С.),
сидишь ты в своей раковине?
Считай себя не просто сахарным тростником,
но настоящим сахаром.
Внешнее «ты» чуждо твоему реальному «ты»,
Склонись к своему реальному «я»,
оставь это двойное «я»³⁶.

«Поводырем» суфия в постижении истины является любовь, эмоции, будоражащие воображение, без которого «ныряльщику» не под силу достать из океанских глубин «перлы мудрости». «Тот, у кого нет активного воображения, никогда не постигнет существа проблем, он слепец», — утверждал Ибн Араби³⁷. Воображение рождается в любящем сердце, «наука сердца» противоположна рассудочному знанию.

В суфийской символике сердце предстает одновременно и вместилищем божественного, и своеобразным органом мистического познания. Согласно знаменитому хадису «кудси», Аллах заявлял: «Не небеса и не земля, а лишь сердце моего верного слуги содержит Меня». Оно подобно зеркалу, в котором отражен свет божий, но чтобы узреть в нем лик господень, его должно соответствующим образом отполировать. Все усилия вступившего на путь поиска Истины направлены именно на полировку, т. е. на моральное совершенствование.

Утверждая, что Знание содержится в сердце, мистик имеет в виду фактически *Знание в вере*, которой обладает истинно любящий бога — объект познания. Неудовлетворенный рациональными объяснениями вечной тайны мироздания, человек часто склонен был обращаться к вере как к средству освобождения от мук неведения и достижения душевного равновесия. Но спасительной вера оказывалась лишь при условии безграничной любви к объекту веры — Абсолютному Бытию.

Высказывалось мнение, что концепция любви была «открытием» христианства, что она восходит к Посланиям апостолов Павла и Иоанна; некоторые усматривают ее истоки в Ветхом завете³⁸. Думается, однако, корни этой концепции лежат значительно глубже. идея «кто не любит, тот не познал Бога»³⁹ отчетливо выражена еще в древнеиндийских религиозно-философских текстах, особенно в «Бхагавадгите»:

Но ни Ведами, ни дарами,
ни аскезой, ни жертв приношеньем
невозможно Мой облик увидеть,
тебе явленный ныне, Арджуна,

Делай все, лишь ко Мне устремляясь!
Возлюби Меня, путы отбросив!
Отрепшись от вражды ко всем тварям! —
так ко Мне ты придешь, Арджуна⁴⁰.

Что касается ислама, то ряд аятов Корана тоже могут интерпретироваться как указания на то, что Истина познается сердцем через любовь к богу. Недаром М. Икбал писал:

О ищущий разгадку тайны вечности,
Если открыты глаза сердца, спадают покровы
с судеб мира⁴¹.

Впрочем, надо признать, что ни в Коране, ни в сунне идея любви к богу не получила сколько-нибудь широкого развития. Ее заглушил доминирующий в мусульманском вероучении мотив — смирение, покорность перед всемогущим, вездесущим и

карающим Властелином. Полное звучание эта идея обрела в исламском мистицизме. Тема любви к богу, ставшая центральной в суфизме, с особой силой проявилась в поэзии, где бог ассоциируется с возлюбленной, а поэт — с влюбленным.

Я в этот мир пришел в тебя уже влюбленным,
Заранее судьбой на муки обреченным.
Ищу с тобою встреч, ищу озаренья,
Но гордость не могу забыть ни на мгновенье.
О смилуйся и скинь густое покрывало! ⁴².

Известно, что «женственность» как аллегория знания вечно сущего используется и в других культурах. Достаточно вспомнить этимологию греческого слова «философия», дословно означающего «любитель софии» (греч. «мастерство», «знание», «мудрость»), которая понимается Аристотелем и Платоном как знание сущности, а в позднебиблейской диалектической литературе — как «премудрость божья» — личное существо, обладающее «женской пассивностью» ⁴³.

Ибн Араби в трактате «Геммы мудрости» старается объяснить, почему «созерцание (шахада, или мушахада) бога в женщинах — самое интенсивное и самое совершенное» ⁴⁴. Оно предполагает определенную полярность объекта и субъекта. Поскольку непосредственное созерцание бога невозможно, ибо он «в своей абсолютной сущности независим от мира» ⁴⁵, человек (примечательно, что человек — это мужчина) избирает объектом созерцания женщину, являющуюся полярным ему существом, сотворенным по его подобию. «Женщина, пишет Ибн Араби, — дублирует мужчину... если мужчина созерцает Бога в женщине, он сосредоточен на том, что пассивно; если он созерцает Его в себе, понимая, что женщина происходит от мужчины, он созерцает Его в том, что активно; если же он созерцает одного Его в отсутствии какой-либо производной от Него формы, созерцание соответствует состоянию пассивности в отношении к Богу без посредничества» ⁴⁶. Именно такое созерцание и является оптимальным.

Объяснение, данное Ибн Араби, не раскрывает истинных причин, побуждающих придавать «божественной мудрости» облик возлюбленной. Оно позволяет лишь отметить еще раз, насколько притягательным оказывается оуждаемый исламом антропоморфизм. Стремление, приверженность к трансцендентному, т. е. богу, суфии выражают в понятной форме земной любви мужчины к женщине.

Любовь суфия всепоглощающа и беспредельна. Она не имеет границ, ибо неисчерпаем источник знания. Истина всегда остается недостижимой, подобно страстно желаемой, но недоступной красавице.

Поэты-суфии обычно изображали мистика как обезумевшего от любви Маджнуна. В одной притче Джала ад-Дина Руми халиф спрашивает Лейлу: «Действительно ли ты та, из-за которой Маджнун потерял голову? Ты ведь не красивее многих дру-

гих девушек». На что Лейла ему отвечает: «Молчи — ты не Маджнун! Если бы у тебя были его глаза, ты увидел бы два мира (т. е. не только открытое, но и скрытое.— М. С.). Ты в своем уме, а Маджнун потерял голову. В любви быть в полном сознании — предательство. Чем больше бодрствует человек (чем сильнее его сознание.— М. С.), тем более он дремлет (т. е. бесчувствен в любви, далек от постижения Истины)»⁴⁷.

В представлении суфиев процесс познания сродни опьянению, которое всдет к экстазу, безумству⁴⁸.

Чтоб охмелеть, не надо мне вина —
Я напоен сверканьем допьяна.
Любовь моя, я лишь тобою пьян,
Весь мир расплылся, спрятался в туман,
Я сам исчез, и только ты одна
Мои глаза, глядящим внутрь, видна.
Так, полный солнцем кубок пригубя,
Забыв себя, я нахожу тебя.
Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты
Земного мира,— исчезай ты⁴⁹.

В этих стихах часто цитируемого в данной работе арабского поэта-мистика Ибн эл-Фарида в поэтической форме величательно передана суть суфийского понимания познания: Истина раскрывается только в личном ощущении, в непосредственном соприкосновении с объектом любви, в опыте мистического интуитивно-воображаемого видения. Призыв к «безрассудству» — конечно же, аллегория — ошеломление должно вести к «отрезвлению» (как ни парадоксально это звучит), освобождающему от рассудочности общепринятого мнения.

У Джалала ад-Дина Руми есть рассказ о Канане, в котором герой, надеясь на свое умение плавать (т. е. на традиционное знание.— М. С.), пытался спастись во время мирового потопа, не понимая, что океан — не река и переплыть его невозможно.

Лучше бы он (Канан.— М. С.) был невежествен как дитя!
Тогда он прильнул бы к матери.
Лучше бы он не был отягощен заимствованным знанием,
Тогда бы он принял вдохновенное знание своего отца⁵⁰.

Образы матери и отца символизируют здесь человеческое естество, и именно на него, по мысли поэта, надлежит уповать.

Продай свою рассудочность, приобрети замешательство:
Рассудочность — просто мнение, замешательство — интуиция⁵¹.

Познание своего «я» требует особой концентрации душевных и физических сил, это процесс длительный, но о нем речь впереди. Пока же отметим, что познание Истины, хотя оно и считается целью суфия, доступно, однако, лишь немногим избранным: «Есть те, кто знает, а есть те, кто не знает, так что бог не хотел направлять всех»⁵².

В этом будто бы и заключается смысл коранического изре-

чения — «Кого желает Аллах, того сбивает с пути, а кого желает, того помещает на прямой дороге» (6:39). Священная книга и высказывания пророка содержат так много неясного оттого, что понимание их — прерогатива духовной элиты. «Все, что из мудрости принесено пророками, — пишет Ибн Араби, — скрыто в формах, доступных обычному уму, и тот, кто не доходит до сути, останавливается на форме... Человек же, обладающий тонким пониманием, нырлящик, ищущий перлы мудрости, знает, как определить, по какой причине божественная Истина заключена в форму; он видит одежду и материю, из которой она сделана, и узнает таким образом все, что она прикрывает, достигая тем самым мудрости, которая остается недоступной тем, кто не обладает знанием такого уровня»⁵³.

Различение духовной элиты (хасса), постигающей эзотерическое, истинное знание, и обыкновенных людей (амма, или джумхур) характерно не только для суфизма. Его проводили по разным причинам представители многих идейных направлений мусульманского средневековья. Согласно сунне, «тот, кто предлагает знание неподготовленным, подобен тому, что надевает ожерелье из драгоценных камней на свинью». В том же духе наставлял праведный халиф Али: «Говори людям лишь то, что им понятно, так, чтобы они не приписывали ложного богу и его пророку»⁵⁴. В теологической установке различать элиту и массы проявлялось намерение устранить последние от решения вопросов спорных, недоказуемых, а тем более противоречащих разумному представлению, дабы не допустить сомнений в истинности вероучения и не посеять сектантское разногослье.

Совершенно иными мотивами руководствовались мусульманские философы, разделяя общество на два духовных «класса». Для ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и других арабских мыслителей средневековья это было средством спасения философии от засилья религии. Ибн Рушд, например, различал три типа людей в зависимости от их способностей к «разумению»: риториков, образующих большинство и относящихся к разряду тех, «кто вовсе не способен к толкованию [священных текстов]; диалектиков, способных к диалектическому толкованию „по природе и по навыку“», и, наконец, аподейктиков»⁵⁵. «Знание, постигнутое последними, — писал Аверроэс, — не подлежит разглашению перед диалектиками, а тем более перед публикой... правильные толкования нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики»⁵⁶.

Суфии настаивают на существовании эзотерического и экзотерического знания не только потому, что это позволяет им сохранить свое личностное понимание вероучения, свободное от религиозного догматизма, и оградить себя от посредничества богословов, но и потому, что это доказывает невозможность вербального выражения их мистического опыта. Когда суфий утверждает, что осознание бессилия познать Истину есть само по себе знание, он имеет в виду не скромность познавательных

способностей человека, а невозможность выражения познанной Истины⁵⁷. Тем самым он полностью солидаризируется с общепринятым в мистицизме принципом «молчание — знак высшей мудрости»: «знающий не говорит, говорящий не знает»⁵⁸:

Ты можешь скакать, сидя в седле, верхом на лошади
до морского берега,

Но затем ты должен пересесть на
деревянную лошадь (лодку.— М. С.).

Деревянная лошадь бесполезна на суше,
Она — средство передвижения путешествующих морем.

Молчание — деревянная лошадь,
Молчание — руководство и поддержка людям в море.

Это молчание, вызывающее у тебя раздражение,
Есть крики любви, внятные суфию.

Ты говоришь: «Как странно суфий молчит!»

Он отвечает: «Как странно, что у тебя нет ушей!»

Хотя я кричу, ты не слышишь меня,
Уши, какой бы хороший слух ни был,
глухи к моим крикам⁵⁹.

Единственно реальный способ передачи истинного знания (хотя и он не совсем эффективен) — язык символов и знаков, стимулирующих воображение. Поэтому так богато представлены в суфийской литературе притчи, символы, иносказания, метафоры и т. п. Наиболее распространенными являются парные метафоры мотылек — свеча, соловей — роза, символизирующие соответственно Влюбленного и Возлюбленную, т. е. ищущего Истину суфия и бога-Истину. Мотылек и соловей непременно страдают и достигают единения с Возлюбленной, лишь «сгорая в огне любви» или погибая от смертоносных уколов шипов розы. Соотношение человеческого «я» с космическим «я» передается образами капли и океана. Акт познания Истины сравнивается с опьянением, где суфий — опьяненный, Истина — вино, пророк или духовный наставник — виночерпий. Чтобы постигнуть Истину, т. е. «не видеть в сущем ничего, кроме Аллаха»⁶⁰, необходимо прежде всего обладать способностью распознавать божественные символы, знаки. Обыкновенный человек, которым, согласно Руми, руководит чувственный разум, должен этому учиться, прибегая к помощи духовных наставников, «мудрецов».

Мудрый человек — тот, кто обладает собственным
факелом;

Он — руководитель и вожак каравана⁶¹.

Есть три типа «сотворенных сущностей», рассуждает поэт-суфий: ангелы, свободные от каких-либо земных страстей, «служение Богу и постоянное упоминание Его имени составляет их природу»⁶²; животные, лишённые интеллекта⁶³, который мог бы освободить их от страстей; люди, которым одновременно присущи разум и земные страсти. Человек, таким образом, предстает полуангелом-полуживотным. Он непрерывно борется со своими страстями и если одолевает их, то оказывается выше

ангелов, если же верх одерживают страсти,— хуже животного ⁶⁴.

Люди, «следующие своему интеллекту», становятся пророками и святыми, они сродни универсальному разуму, или Логосу. Простым смертным надлежит подчиняться им, как подчиняется солдат воле командира ⁶⁵, как идет «слепой за поводырем».

Выбери наставника в дорогу (вступая на мистический
путь.— М. С.),
ибо без него это путешествие

Полно опасностей, ужасов и страхов.

Без вожатого ты сбиваешься даже со знакомого пути,
которым шел много раз, а потому не странствуй один.

По дороге, о которой у тебя вообще нет представления,
Не ходи в одиночку, не пренебрегай наставником ⁶⁶.

Кто же этот «наставник»? Им выступает «знающий» (ариф), тот, «кто принимает Божественную точку зрения в своем знании самого себя, чей объект знания тот же, что и объект Божественного знания» ⁶⁷. В сущности, «знающий» сродни гностику, обладающему видением «в истине» (в отличие от видения «в мире»), которое дается в переживании единства с постигаемым. В гностических текстах из Наг-Хаммади говорится: «Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел Дух — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел [Отца — ты] станешь Отцом. Поэтому [в этом месте] ты видишь каждую вещь и [ты не видишь] себя одного. Видишь же ты себя в том [месте]. Ибо [ты станешь] тем, что ты видишь» ⁶⁸.

Достоверная Истина, следовательно, постигается как арифмом, так и гностиком, их способностью уничтожить границы между субъектом и объектом, способностью не столько *узнать* в себе непреходящее и абсолютное, сколько *сопережить* это абсолютное ⁶⁹. Указанная способность — дар божий.

«Сущностные дары», т. е. знание Сущности, даются в откровении ⁷⁰ или, как об этом говорят эманационалисты, при излиянии, иррадиации божественного света. Непосредственным знанием, полученным от бога, обладает Печать пророков (хатим ар-русул) и Печать святости (хатим ал-авлия), каковым считается Мухаммад: «Все пророки, без исключения, начиная с Адама... черпали Свет в нише ⁷¹ Печати пророков» ⁷².

Мухаммад, подобно христианскому Логосу, до своего земного рождения «пребывал с Богом», «находился в царстве Блжайшего». Однако если в христианстве Иисус является единственным воплощением Логоса ⁷³, то в суфизме проявление божественного Логоса представлено длинным рядом пророков — посланников божьих («расул», мн. «русул»), завершающимся Мухаммадом,— по земной хронологии, последним, а в вечности

первым из русул. Все посланники были «вдохновлены светом» Мухаммада. Знание Закона обрелось ими лишь в нише Печати святости⁷⁴, т. е. источником его служил неисчерпаемый Логос. «Функция посланника божьего и пророка... сводящаяся к провозглашению священного закона,— писал Ибн Араби,— конечно, тогда как святость его бесконечна; пророки получают свое знание только потому, что они тоже святые, питающиеся источником из ниши Печати святых»⁷⁵.

Вопреки официальной религиозной доктрине, превыше всего ставящей Закон, суфии признают святых высшим авторитетом в знании божественной истины⁷⁶. Из двух ипостасей, которые они признают за Мухаммадом,— Печати святости и Печати пророков — первая рассматривается ими как более важная, ибо Дух выше Закона. В качестве Печати пророков Мухаммад единой рожден, но в качестве Печати святости он вечно животворящий Дух, проявляющийся в нескончаемой плеяде святых.

Уже говорилось ранее, что суфизм предписывает вступающему на путь совершенствования избрать наставника, чтобы следовать за ним, как слепой за поводырем. Естественно, такая установка неизбежно вела к подрыву позиции традиционных богословов (улемов), против которых, по сути, выступали мусульманские мистики, и усилению роли суфийских наставников. Практика орденов показывает, что шейхи становились неоспоримыми авторитетами, беспрекословное подчинение которым превращалось в норму поведения муридов. Однако надо заметить, что в суфизме послушание не было обязательным для всех: его должны были соблюдать простые смертные. Человек же, обладающий «собственным факелом», т. е. достигший совершенства, руководствовался не предписанными нормами и стандартами, а самостоятельно избранной линией поведения.

К данному заключению подводит, в частности, анализ суфийского представления о Хизре. В 18-й суре Корана (аяты 59—81) Хизр упоминается как наставляющий Моисея юноша, как лицо более высокого положения, чем Моисей, хотя миссия последнего состояла в передаче людям закона божьего. Хизр открывает Моисею тайну — мистическую истину (хакика), которая превосходит границы Закона: «Я сообщу тебе толкование того, чего ты не мог утерпеть» (18:77).

Согласно одному из мусульманских преданий, Хизр считается потомком Ноя в пятом поколении, впрочем, хронологический подход здесь неуместен, в противном случае непонятно, как могла вообще произойти его встреча с Моисеем. Определение того, кто есть Хизр,— задача довольно сложная. Она оказалась затруднительной и для составителей столь авторитетного издания, как «Краткая энциклопедия ислама»⁷⁷. В мусульманской литературе его называют «пророком», «вестником», «вечным странником», «чудесным старцем», «исполнителем желаний», «вечно живым», «виночерпием» и т. д.⁷⁸. Думается, «многоликость» Хизра объясняется тем, что он не выступает определен-

ным лицом — он не некто, отличный от «ищущего Истину», а его «второе я».

В автобиографическом повествовании Ибн Араби сообщает, что однажды в юности он поспорил со своим наставником Абул Хасаном ал-Уруани, не приняв его доводов относительно того, кого пророк Мухаммад благодетельствовал своим явлением. Ибн Араби ушел от учителя, так и не согласившись с ним. По дороге ему повстречался незнакомец, который неожиданно воскликнул: «Верь своему учителю!» Ибн Араби решил вернуться, чтобы признать свою неправоту. Шейх, увидев, сразу понял, зачем он пришел, и сказал: «Неужели должен был явиться тебе Хизр, чтобы ты повсрился словам учителя?»⁷⁹. Впоследствии Ибн Араби, по его словам, еще несколько раз довелось встретиться с Хизром.

Последний, таким образом, предстает неким таинственным наставником, как бы направляющим на истинный путь. «Он,— пишет Х. Корбен,— ведет каждого ученика к его собственной теофании, к теофании, свидетелем которой является *сам ученик*, поскольку эта теофания соответствует его „внутреннему раю“, форме его собственного бытия, его вечной индивидуальности... которая, согласно Ибн Араби, есть одно из божественных имен, заложённых в нем»⁸⁰.

В эзотерическом плане Хизр выступает в роли наставника, одного из многих десятков тысяч святых — «наби» или даже одного из пророков. Но в эзотерическом плане этот наставник — не потустороннее существо, а истинное человеческое «я».

Обращает на себя внимание тот факт, что Хизр, искаженное «хазир», в переводе звучит как «некто зеленый»⁸¹. Поскольку зеленый цвет — цвет ислама, не означает ли это, что в словосочетании «некто зеленый» отражена мысль о неразрывной связи с божественным, т. е. Хизр — божественная сущность каждого человека-микрокосма. Недаром М. Икбал, задав себе вопрос: «Что есть послание Хизра?», отвечает: «Веление космоса»⁸².

Как отмечает известный пакистанский литературовед Ибадат Барелви, анализирувавший поэму М. Икбала «Хизр-и рах» («Хизр-проводник») ⁸³, в диалоге поэта с Хизром «голоса обранных собеседников» сливаются, что позволяет назвать произведение в целом монологическим ⁸⁴. Представляется, что такое «слияние» служит подтверждением идеи: Хизр — «внутренний голос» человека, причем голос чистый, не замутненный земными страстями. О том же свидетельствует, на наш взгляд, сравнение Хизра с виночерпием, символизирующим в суфизме истинное знание.

Закамуфлированность этого образа не случайна. Она соответствует общему стилю изложения учения исламских мистиков, рассчитанного на узкий круг посвященных. Отсюда и намеренно усложненный язык суфиев.

Газели Хосров слагает, не всем их дано понять,
Кроме влюбленного сердца, нет им других судей ⁸⁵.

Несомненно, туманные формулы суфиев призваны были скрывать их подлинные взгляды, противоречившие нормам и установкам, предписанным официальным исламом. Это защищало их от прямого столкновения с ортодоксальной религией, требовавшей безоговорочного признания догм. Суфии проявляли скептицизм по отношению к вере, навязываемой извне авторитетом богословской традиции. Ей противопоставлялась вера, рожденная в индивидуальном опыте «любящего сердца»⁸⁶.

В противовес общепринятым исламским представлениям, где «илм» означало знание Корана и сунны, полученное в процессе усвоения традиционной интерпретации Священного писания и предания, суфийское «маарифа» означало знание, обретенное в личном переживании, в мистическом опыте. Мысль о том, что «каждый знает о Боге только то, что заключает из самого себя»⁸⁷, как нельзя более четко и емко выражает специфику суфийской концепции знания и ее явную несовместимость с официальным вероучением. Крамольность мусульманского мистицизма выражалась в том, что он ставил под сомнение одновременно истинность догм и авторитет богословов. Даже тогда, когда позиция суфизма по видимости совпадает с официальной, более пристальный взгляд выявляет их нетождественность.

Верно, что суфии утверждали: «Бог непостижим!» Ал-Халладж говорил: «Человек несведущ даже в том, что касается его волоса. Он не знает, каким был его волос, черным или белым. Откуда же ему знать Того, кто сотворил вещи?»⁸⁸. Этот знаменитый мистик в XI главе трактата «Тавасии» доказывает необоснованность доводов, выдвигаемых в пользу познаваемости Абсолюта. Он подчеркивает несостоятельность аргументов тех, кто заявляет: «Я познал Его, потому что я существую!» или «потому, что я познал Его через Его имя», «через Его творение», «через Его парные атрибуты» и т. д. Отклонив претензии на знание Мудрости, ал-Халладж заключает: «Нет пути, который бы вел к Ней», «нет доказательств для Ее установления», «разум не схватывает Ее: определения, которыми пользуется человек, неприменимы к Ней»⁸⁹.

Но если скептицизм исламских теологов относительно возможности знания бога и его провидения⁹⁰ означал бессмысленность стремлений постигнуть истину и необходимость подчинения букве Священного писания, установкам, признаваемым богословами, то скептицизм суфизма содержал в себе нечто иное. Невозможность окончательного постижения Абсолюта означала для мистика не смирение с догмой, не принятие ее на веру, а *непрерывное* стремление к максимальному приближению к нему. «Бессилие познать до конца есть познание, слава Тому, кто создал для людей путь к Его познанию только через бессилие познать Его»⁹¹, — писал ал-Газали. Суфийская мысль о непознаваемости Абсолюта не закрывала путей к познанию, напротив, она утверждала *бесконечность* процесса познания, необходимость *постоянного* поиска Истины. Жажда истинного, скрытого

знания объяснялась чувством, достойным подлинно верующего — любящего бога: «Если он устремляет взгляд за завесу скрытого на вершину красоты, чувствуя свою неспособность познать суть великолепия, и его сердце стремится к нему в зове, волнуется, трепещет перед ним, то такое беспокойное состояние называется тоской. Это тоска по скрытому»⁹².

«Тоска по скрытому» — закодированная суфийская формула «постоянно в поиске истины»⁹³.

В неутолимой жажде знаний, «тоске» по Истине содержался огромный положительный заряд суфизма, привлекавший к нему не удовлетворенные догмой мятущиеся умы и души. Пытливый разум многих мусульманских философов умножал силы этого заряда — путь к рационализму проходил через увлечение суфизмом, воспринимаемым ими в качестве союзника в противостоянии косной религиозной традиции. Но еще чаще наблюдалось обратное: позитивный заряд мусульманского мистицизма оказывался слабощным, неспособным взорвать устоявшиеся каноны. И это вызывало реакцию — фанатичное отрицание всякой рассудочности, влекущее за собой отрешенность от окружающей действительности, произвольное сужение сферы познания замкнутым миром внутренних переживаний.

Смерть захлебнулась валом бытия,
И вновь из смерти возрождаюсь я.
Я отдал все. Моих владений нет,
По я — весь этот целокупный свет.

*Ибн Ал-Фарид*¹

Победивший себя, свои чувства
власти атмана подчинивший,
отрешенный от гнева и страсти,
человек чистоту обретает.

Бхагавадгита II, 64

Суфизм, как и любое религиозно-философское учение, видит свою цель не только в том, чтобы объяснить устройство мироздания, определить место человека в нем и предназначение его в жизни (т. е. выполняет мировоззренческие функции), но и в том, чтобы проявить себя в качестве социально-организующей системы, определяющей правила поведения, личную и общественную мораль. История духовной культуры народов свидетельствует о том, что всегда наряду с установкой на соблюдение декларируемых норм существовала (чаще находилась в противоборстве) тенденция к регуляции поведения сообразно внутренним, индивидуальным представлениям о добре и зле, о должном и запретном. Параллелизм подобных представлений выступал обычно в скрытой форме, что в немалой степени было связано со стремлением избежать прямого противоборства с господствующими порядком и моралью.

В качестве примера можно обратиться к истории древнего Китая, сравнив образ идеального человека в даосизме и конфуцианстве. Известно, что в последнем «цзюнь-цзы» (идеальный муж) является идеалом *гражданина*. «Научиться владеть собой и восстановить правила — «ли» — вот в чем заключается гуманность», — звал Конфуций, ратовавший за наведение «всеобщего порядка» путем ориентирования цзюнь-цзы на твердое исполнение общественного долга². Личное надлежит подавлять во имя общих интересов. Достойное поведение, гласит книга «Лунь-юй», состоит в «преодолении личного и возвращении к правилам „ли“»³, т. е. к нормам нравственности, принятым в обществе.

Даосизм также призывает к «преодолению личного», однако при этом «чжижень» (истинный человек) мыслится находя-

щимся в гармонии со «всепроникающим и вездесущим» единым Дао. Главная цель — возвращение в Дао, т. е. в Единое, в Природу, путем забвения человеческого (или наносного, искусственного), отказа от самостного «эго» во имя слияния с «эго» Абсолюта. В одной из притч Чжуан-цзы⁴ говорится, что человек, познав «отчужденность от жизни, был бы способным стать ясным, как утро. Став ясным, как утро, сумел бы увидеть единое. Увидев единое, забыл бы о прошлом и настоящем. Забыв о прошлом и настоящем, сумел бы вступить туда, где нет ни жизни, ни смерти»⁵.

Поскольку Дао сущностно имманентно миру, «преодоление личного» означает совершенствование путем избавления от наносного, неистинного «эго» во имя раскрытия «эго» подлинного. Чжизень — человек, находящийся в гармонии с Дао, т. е. в конечном счете с собственной природой.

В мусульманской культуре наблюдается во многом аналогичный параллелизм двух направлений в регулировании человеческого поведения: одно, ориентированное преимущественно на внешние, санкционируемые обществом нормативы, другое — на постигаемые в самом себе принципы абсолютно Единого. Первое представлено исламским вероучением в его разнообразных сектантских формах, второе — исламским мистицизмом.

Приверженцы суфизма идеальным поведением считают поведение, не ограниченное рамками религиозной доктрины, а иногда даже их игнорирующее или отрицающее. Показательно, например, их отношение к пяти предписаниям, обязательным для каждого верующего. Суфии безусловно принимали формулу «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха», однако из сказанного в предыдущих главах с очевидностью вытекает, что их трактовка указанной формулы во многом кардинально отличалась от традиционной: религиозному монотеизму противопоставлялось в значительной мере пантеистское понимание бога и тварного мира, которое мусульманская ортодоксия причисляла к разряду самых «вредных» учений⁶.

Признавая пророчество Мухаммада, суфии склонны были видеть в нем не только «посланника божьего», но и некую космическую силу, животворящий дух самого абсолютного бытия — «реальность Мухаммада» (ал-хакика ал-мухаммадия). Ссылаясь на хадис, согласно которому тот говорил: «Я был пророком даже тогда, когда Адам пребывал [еще] глиной и водой»⁷, Ибн Араби и его единомышленники утверждают, что, хотя по земной хронологии Мухаммад был последним из пророков, «Печатью пророчества», он в то же время — вечно истекающий божественный свет (нур):

Я (Мухаммад.— М. С.) вращался с девятью отцами
(планетами.— М. С.) в каждом небе.

Годами я вращался со звездами.

Я был временно невидим, я пребывал с Ним.

Я находился в царстве Ближайшего.

Человек рождается однажды, я рождаюсь много раз...⁸.

Вуджудийя, отклоняясь от традиционно теологической интерпретации пророчества Мухаммада, характеризуют существо и функциональное значение последнего в соответствии с основополагающей для них идеей единства бытия: Мухаммад-пророк — частное проявление (правда, самое совершенное) постоянно животворящей силы Абсолюта, того самого света, истечением которого является мир.

Мистики, выступающие за устранение посредников и «прямой разговор» верующего с богом, признают в принципе необходимость соблюдения второго предписания ислама — сотворение молитвы. Но если для правоверного мусульманина пятикратная ежедневная молитва — «ключ от рая», то для суфия она не имеет столь откровенно выраженного прагматического смысла. В ней скорее передан плач, точнее, крик его души, страдающей от разделенности с Возлюбленной (богом) и жаждущей единения с ней:

И пусть совершает намаз под сводом милых бровей,
Кто кровью сердца обмыл любовный помысел свой⁹.

Вот почему далеко не все суфии признают важным регулярное произнесение молитвы; некоторые предпочитают молчаливое обращение к богу. Отношение их сходно с отношением к молитве многих христианских мистиков. Экхарт, например, был убежден в преимуществе молчания, позволяющего «богу действовать и говорить в вас... В тишине, в покое слышно Слово», а потому, наставляя знаменитый доминиканец, «нет лучшего способа приблизиться к этому Слову, чем молчание»¹⁰.

Обращение к богу не должно сводиться к просьбе. Выпрашивание благ, по суфийским представлениям, аморально, является своеобразным торгашеством («я тебя славлю, а ты мне за это воздай»), ибо, как писал Ибн Араби, «Бог не дает молящемуся ничего, что не вытекает из его (собственно человеческой.— М. С.) сущности»¹¹. Те же, кто признавал ценность произносимой молитвы, отмечали в то же время, что если для правоверного мусульманина, соблюдающего шариат, она — долг, то для суфия — выражение потребности «тайно беседовать с богом». Правда, бог-собеседник в конечном счете оказывался вторым «я», и молитва, по сути, оборачивалась внутренним диалогом: «Прославляя то, во что он верит, верующий прославляет себя»¹².

Отдельные «смельчаки» откровенно выступали против молитвенного ритуала, считая его бессмысленным: «Что толку утоляющему кричать? Только для того, чтобы скорее утонуть..?»¹³. Они не боялись открыто признаться в несоблюдении столь важного исламского предписания. Так, Абдулла ибн Мубарак утверждал, что прошло около 50 лет, с тех пор как он последний раз молился или просил кого-нибудь помолиться за него¹⁴. Видимо, таких смельчаков было не так уж мало, раз ал-Газали считал необходимым дать им отповедь в специальной главе свое-

го трактата и настаивал на том, что «молитва — заповедь Всевышнего»¹⁵.

Впрочем, большинство суфиев формально признавали обязательность молитвы, однако обычному намазу предпочитали «свободную молитву» (дуа) и в особенности упоминание имени бога (зикр). Именно зикр считается специфической мистической формой поклонения, основание которой находят в ряде аятов Корана: «О те, которые уверовали! Вспоминайте Аллаха частым упоминанием...» (33:41) или: «...поминая Аллаха успокаиваются сердца...» (13:28) и др.

Доказательством правомерности отнесения зикр к «главному средству приближения к богу»¹⁶ служили также многочисленные хадисы, в частности: «Пророк... сказал: „Вспоминающий Аллаха среди перадиных подобен цветущему дереву среди высохшей травы“... Пророка... спросили, какое деяние наиболее добродетельно. Он ответил: „Чтобы ты умирал, а язык твой поминал Аллаха, Великого и Всемогущего“. Пророк... сказал: „Восхваление Аллаха... и утром и вечером лучше, чем сооружение мечетей во имя Аллаха или щедрые жертвования денег“»¹⁷.

В мусульманском мистицизме различаются два типа зикр: один — произнесение имени Аллаха вслух, другой — в молчании. В первом случае суфий добивается определенной постановки дыхания, что доводит его до состояния экзальтации. Этому способствовали музыка и ритмические движения (например, кружение дервишей ордена маулеви). Кстати, слушание музыки и увлечение танцами резко осуждаются мусульманской ортодоксией, усматривающей в них «фальшь и развлечение», противоречащие вере¹⁸.

Несмотря на все запреты и осуждения, музыка обычно использовалась во время суфийских радений. Во второй половине IX в. возникают даже специальные дома — «самааны» («самаа» — букв. «слушание»), существование которых зафиксировано уже в ранней суфийской литературе (например, у ал-Халладжа). Как писал Е. Э. Бертельс, термин «самаа» имел расширительный смысл и мог относиться «ко всему слышимому, от чтения текстов до музыки включительно»¹⁹. На практике он означал коллективное слушание исполняемых нараспев стихов. Защищаясь от нападок традиционных богословов, суфии в своих трактатах приводили многочисленные доводы в пользу дозволенности, более того, желательности самаа. Ал-Газали в «Воскрешении наук о вере» посвятил целую главу «последствиям слушания и его правилам»: «Слушание действует на очищение сердца, а чистота вызывает открытие»²⁰, коль скоро сердца пылают любовью к Аллаху, незнакомый бейт (распеваемый стих) пробуждает в них то, чего не может пробудить декламация Корана²¹. Тем не менее, верный своему стремлению «примирить» суфизм с официальной исламской доктриной, ал-Газали и в данном случае предлагает компромиссное решение — му-

зыка и танцы запретны для большинства людей, у которых они вызывают «страсть к бренному миру», движение «поричаемых качеств»²², «желанны» же они для избранных, «кем правит любовь к Всевышнему Аллаху», в них слушание вызывает лишь похвальные чувства²³.

Аргументация ал-Газали относительно допустимости и полезности самаа для истинных муридов получила позднее наиболее полное развитие в произведениях представителей ордена чишти. Примечательно, однако, что противники самаа встречались и среди суфиев. Так, оно полностью отвергалось членами ордена накшбанди. В то же время безоговорочными приверженцами и его, и ритмического танца выступали представители ордена маулеви, духовный отец которого Джалал ад-Дин Руми сравнивал кружащихся дервишей с виноделами, мнущими ногами виноград: в этом «танце» рождалось «духовное вино», создавалась иллюзия слияния с богом.

Многие суфии были сторонниками молчаливого зикр. Они ссылались на якобы существующее высказывание пророка: «Ты обращаешься не к глухому и не к Отсутствующему, а к Слышащему, который повсюду с тобой»; а потому неуместно громкое произнесение имени бога и его восхваление, мешающие медитации.

Несоблюдение столь важного предписания ислама, как совершение пятикратной молитвы, уклонение от выполнения установленных ритуалов указывали, с одной стороны, на протест против формализованной религии с присущими ей ханжеством и лицемерием, с другой — на принятие в конечном счете отличающейся от официальной концепции бога. Если всевышний одновременно трансцендентен и имманентен, молитва человека должна быть интериоризована.

О наконец-то мне постичь дано:
Вещающий и слышащий — одно!
Перед собой склонялся я в мольбе,
Прислушивался молча сам к себе²⁴.

Не менее крамольным с точки зрения мусульманской ортодоксии было отношение суфиев к хаджжу — паломничеству в Мекку. Хотя многие из них не раз бывали в святых местах, они не считали Каабу «вместилищем божественного духа», поскольку истинное святилище — это сердце верующего: «Если ты ищешь Бога, ищи Его в сердце своем. Он не в Иерусалиме, не в Мекке, не в хаджже»²⁵, — писал турецкий мистик Юнус Эмре (ум. ок. 1321 г.), выражая взгляды своих единомышленников. Иными словами, паломничеству как внешнему проявлению религиозной добродетели, суфии противопоставляют «паломничество» в глубины собственного сознания, вернее, души, представляющей собой истинный «божественный клад»²⁶. И все же подавляющее большинство дервишей практиковало паломничество к ставшим святыми местами гробницам суфийских наставни-

ков. Такой хаджж ортодоксальный ислам рассматривал как крамолу, как своего рода идолопоклонство.

Что касается соблюдения поста в месяц рамадан и выплаты «заката» — налога в пользу бедных, то в этих вопросах суфии занимали самые крайние позиции. Пост воспринимался ими как непрременное условие их мистической практики: мало есть, мало спать, мало говорить — принципы повседневной жизни. Они не ограничивались постом в течение месяца и порой постились через день в течение года (саум дауди). Первые суфии вообще проповедовали культ голода, утверждая, что продолжительное воздержание от пищи «превращает тьму сердца в свет», открывает доступ духовной пище, нисходящей от бога. Позднее ордена отказались от практики ранних суфиев. Накшбанди, например, учили, что «истинный пост соблюдают те, кто не поддается сатанинским соблазнам и тем самым не допускает в свои головы нечистые мысли»²⁷.

Вопрос о закате применительно к членам многих орденов, скажем чисти, в принципе неуместен, ибо в идеале они должны пребывать в бедности и жить на подаяние. Ссылаясь на предание, согласно которому пророк Мухаммад изрекал: «Бедность — моя гордость», они считают, что равнодушие к материальным благам есть необходимая предпосылка вступления на путь: «Тот, кто не обладает факар (т. е. кто не беден. — М. С.), тот не суфий»²⁸. Не случайно в мусульманских странах слово «факир» (букв. «бедняк») отождествляется с понятием «суфий».

В целом соблюдение предписаний шариата считается обязательным для находящихся на первоначальной ступени совершенствования. Но формальный кодекс поведения не может удовлетворить мистиков, поскольку они стремятся к большему, чем праведность, признанная религиозными канонами. Они надеются достичь единения с Абсолютом через постижение собственного «я», постижение в себе божественного, Истины. Шариат — это закон в мире бытия, в мире явного, для вступления же в мир «тайного» надлежит пройти по сложному пути — тарика. Ориентиром на таком пути служит «Совершенный человек (алинсан ал-камил). По словам Ибн Араби, все универсалии манифестируются в Совершенном человеке, символически интегрирующем все сущее»²⁹. Джалал ад-Дин Руми тоже утверждал, что «божьи дары» сначала снизошли на Совершенного человека Мухаммада, а затем «от него распределились между другими людьми»³⁰.

Нужно, однако, заметить, что если у Ибн Араби алинсан ал-камил несет преимущественно (а быть может, и исключительно) *метафизическую* функцию принципа, решающего проблему единого и множественного, общего и частного, сущности и явления, то в представлениях более поздних суфиев на передний план выходят *религиозные* функции Совершенного человека, выступающего в роли посредника между богом и человеком.

Уровня алинсан ал-камил могут достигнуть как пророки,

так и святые — «вали» (букв. «близкий», в контексте суфизма — «близкий к богу»), некий народный вариант Совершенного человека. К таковым относятся те, кто сродни универсальному разуму, или Логосу. Это в их сердцах сосредоточено истинно божественное. Высказываясь явно не в ортодоксальном духе, Руми пояснял:

О ослы! Мечеть — символ, погребок — истина.
Единственная истинная мечеть — та, что
находится в сердцах наставников,
Мечеть, расположенная в сердцах святых, —
место поклонения для всех:
Там пребывает Бог³¹.

Допущение метафизического и религиозного толкования ал-инсан ал-каamil позволяло формировать принципы нравственного совершенствования в зависимости от интеллектуального уровня адепта. Для большинства последователей суфизма, людей простых, обычно неграмотных, ориентиром в этом процессе был «святой» — наставник. Его жизнь, поведение служили им наглядным примером, воспринимались как образец, которому следовало подражать. И они подражали, часто слепо и безрассудно, становясь нередко орудием в руках людей лживых и властных, умевших всецело подчинить своей воле слабых и неукосных.

Вместе с тем метафизическая трактовка ал-инсан ал-каamil содержала в себе немалые гуманистические потенции. Предполагалось, что эталоном нравственности, индикатором добра и зла может и должен быть сам человек, способный к совершенствованию на пути самопознания, обретения своего истинного «я».

Убежденный в том, что «цель и смысл пути — в самом себе безмерное найти», Ибн ал-Фарид писал:

Так откажись от внешнего, умри
Для суесть и оживи внутри.
Уняв смятение, сам в себе открой
Незамутненный внутренний покой.
И в роднике извечной чистоты
С самим собой соединишься ты³².

Концепция Совершенного человека не соответствует традиционному исламу по крайней мере в двух планах. Во-первых, из мысли о том, что человек — хранилище божественного и возможно его возвращение к истинному «я» через единение с богом, допустим логический вывод об имманентности природы последнего человека, а это несовместимо с тезисом ортодоксального вероучения об абсолютной трансцендентности бога. Во-вторых, сама постановка вопроса о возможности достижения индивидом уровня ал-инсан ал-каamil содержит вызов мусульманской идее фатализма.

Известно: твой раб не может и дня прожить без тебя,
Но он испытать себя хочет и жить по воле своей³³.

Отношение исламских идеологов к проблеме свободы воли никогда не было однозначным. Единообразного, безоговорочного ответа не дают ни Коран, ни сунна. Но то обстоятельство, что в исламе утверждается всемогущество бога и принцип предопределения усугубляется признанием «конечности» пророчества Мухаммада, позволило К. Марксу увидеть «стержень» мусульманства в фатализме. О предначертанности судьбы и поведения человека говорится во многих аятах Корана (6:39, 125, 134; 7, 188; 10:100; 16:9; 76:3 и др.), вместе с тем некоторые его стихи могут рассматриваться как отрицание слепого фатализма.

Подобная разноречивость мусульманского «Священного писания» объясняется прежде всего разновременностью создания отдельных его частей. В начальный, мекканский, период, когда пророк и его сподвижники находились в положении гонимых и преследуемых проповедников нового вероучения, явно выражена тенденция к признанию свободы воли человека. Но по мере укрепления позиций Мухаммада, объявившего себя посланником божьим (расул) на земле, распространяется идея полной предопределенности всех поступков людей и необходимости их полного подчинения воле господней (не случайно эта идея содержится в самом названии «ислам» (букв. «предание себя воле божьей»).

Уже при первых халифах в среде мусульман возникали споры и борьба по поводу мысли о предопределении. Внутренняя противоречивость этой мысли заключалась в ее несовместимости с принципом ответственности человека за свое поведение. Может ли он отвечать за действия, которые зависят не от него³⁴, ибо от века предопределены богом? Как согласовать представление об Аллахе — всемогущем и в то же время всеблаготворце? Раз он всемогущ, то добро и зло существуют по его воле, и следовательно, он не всеблаг. Если же он всеблаг и зло идет не от него, тогда он не всемогущ и не решает судьбы людей³⁵.

Абсолютный фатализм был поставлен под сомнение мурджитами и кадаритами уже в первые два столетия существования мусульманства. Мысль о свободе воли широко пропагандировали мутазилиты. Эти проблемы, постоянно занимавшие мусульманских мистиков, получали у них явно не соответствовавшую откровению фатализму трактовку. Признание полной предопределенности действий человека делало бы бессмысленным вступление на путь совершенствования, к чему призывала суфия и что составляло основу их учения и практики. Отсюда возникало стремление совместить всемогущество бога и свободу воли человека.

Согласно Ибн Араби, всемогущество бога выражается в том, что он всегда является «дающим»: он «казначей всех возможностей»³⁶. Но Великий шейх далек от того, чтобы признавать только необходимость и исключать возможность. «Интеллекту-

ально немощными» называет он тех мыслителей, которые «отрицают возможность, как таковую, и принимают (в качестве логической и онтологической категории) лишь абсолютную необходимость»³⁷. Основание для признания свободы воли человека Ибн Араби видит в том, что последний представляет собой «вместилище» дарованных богом возможностей, которые способен и должен реализовать самостоятельно: «От Бога только истечение Бытия на тебя, а твое собственное решение (хукм) исходит от тебя. Так что хвали и осуждай исключительно самого себя»³⁸.

Тема свободы воли получила яркое и образное развитие в творчестве Джалала ад-Дина Руми. Поэт-суфий открыто осуждает фатализм, приверженность которому считает не просто слабостью, но пороком. В одной из его притч приводится диалог льва с остальными зверями. Лев, олицетворяющий мудрость, поучает их: божественное всемогущество не ограничивает, а напротив, предполагает необходимость самостоятельных выбора и действий.

Сказал лев: Господь приставил к нашим ногам лестницу.
Падо ступеньку за ступенькой преодолеть и подняться
на крышу:

Быть фаталистом здесь не следует,
Ведь у тебя есть поги, зачем же притворяться хромым?
У тебя есть руки, зачем же прятать пальцы?
Когда господин дает рабу лопату в руки,
Без слов ясно, чего он хочет.
Наши руки, подобно этой лопате,— знак, подаваемый
нашим Господом,

Да, если ты задумаешься, они для нас - Его указания.
Когда ты примешь к сердцу Его знаки,
Ты посветишь свою жизнь их следованию...
Твое старание возблагодарить Бога за его милость —
признак силы...

...Твой фатализм - отрицание милости,
Твой фатализм — это сон, не спи в пути!
Пока не увидишь дверь и входи в нее, не спи!
Если ты веруешь в Бога, всруй в него трудом своим!
Посей, а затем полагайся на Всемогущего.³⁹

Свобода воли, таким образом, квалифицируется как милость божья. В чем же смысл того, что всевышний добровольно ограничивает свое могущество? Оказывается, в «испытании» человека:

Вложи в его руку меч, избавь его от беспилия.
Пусть он станет либо борцом за веру, либо грабителем.
Мы оказали милость человеку, дав ему свободу воли.
Половина стала пчелами, половина змеями⁴⁰.

Зачем понадобилось творцу испытывать человека, разве не мог он ниспослать одну добродетель? В «Маснави» суфий задает этот вопрос судьбе (кади), и тот в ответ приводит излюбленный аргумент поэта: «Целомудрие ничего не стоит, если отсут-

ствуется искушение пороком». Если не было бы проклятого сатаны, который искушает:

Рустам и Хамза ничем не отличались бы от трусов,
Мудрость и знание ничего не стоили бы и были бы
уничтожены.

Мудрость и знание существуют для того,
Чтобы можно было отличать дорогу от бездорожья.
Будь дорога повсюду, мудрость была бы излишней⁴¹.

Но главное даже не в том, чтобы, испытывая человека, выявить подлинную его добродетель. Зло и добро нужны, чтобы показать всеохватность абсолютного Бытия. Бог есть все, а это значит, заключает Ибн Араби, что он «манифестирует себя даже в качествах несовершенства и в качествах, заслуживающих осуждения»⁴². Мусульманские мистики разделяли исламский принцип всеблагости бога, но они тем не менее не склонны были относить зло исключительно к субъективной категории⁴³. Их позиция представляется двойственной, пытающейся примирить объективистский и субъективистский подход. Суфизм как мистическое направление в рамках монотеистической религии в противовес дуалистическим верованиям не мог принять идеи извечного существования двух начал — доброго и злого. В зороастризме, например, воплощением зла считалось божество Ариман, а олицетворением добра — Ахурамазду, соответственно предводители воинств света и тьмы. В то же время суфии осознавали уязвимость тезиса об абсолютной субъективности категории зла. Им свойственно диалектическое понимание добра и зла как проявлений объективной реальности бога:

Полюс не может выявить себя иначе, чем через
другой полюс.
По вель несравненный шах (бог.— М. С.) не имеет
себе противоположного,
Поэтому он сотворил два знамени: белое и черное.
Один — Адам, другой — Иблис-совратитель.
И между ними обширное поле битвы,
На котором не прекращаются сражения⁴⁴.

Мусульманские мистики в данном случае продолжают диалектическую линию в историко-философском развитии проблемы добра и зла. Мысль о том, что бог, дабы «стать известным», проявляет себя в контрастирующих формах, поскольку ослепляющий божественный свет, чтобы его можно было видеть, противопоставляет себе тьму, созвучна высказываниям, в частности, неоплатоников, утверждавших, что о порче вещей можно говорить лишь до тех пор, пока есть то, что портится, о зле — пока есть благо⁴⁵. Примечательны аналогии не только идей, но и образов. Поэтическое уподобление добра и зла двум борющимся армиям вызывает в памяти «лагерь бога» и «лагерь дьявола» у Тертуллиана (ок. 160 — после 220 г.).

Добро и зло выступают как объективные проявления парных божественных атрибутов: милосердия и мщения⁴⁶. Они суть ре-

зультат *желания* всевышнего манифестировать себя, т. е. в определенном смысле детерминированны. Но остановиться на этом означало бы признать естественность присутствия в мире добра и зла, а также бессмысленность преодоления последнего. Тогда не осталось бы места ни для чего иного, кроме квиетизма, полного подчинения предначертанной богом доле, примирения с существующим злом, признания нецелесообразности высоких помыслов и усилий, направленных к личному совершенствованию и общественному прогрессу. Понимая, к чему приведет такой подход, суфии пытаются разъяснить, что, хотя добро и зло объективны, человек свободен сделать выбор. К сожалению, обычно, он выбирает второе.

В «Маснави» сатана-Иблис жалуется на то, что бог его обесчестил:

Эти краски — Твои: не я, а Ты — красильщик.
Ты — источник моего греха, всех моих несчастий
и мучений⁴⁷.

Руми как бы возражает Иблису, а тем самым всем, кто, впадая в грех, возлагает вину на бога:

До каких пор ты будешь хвататься за соломинку
джабаритов⁴⁸
И забывать о собственной свободе воли?
Где же отвращение (к греховному поступку.— М. С.),
если ты радуешься?
Если ты кичишься бунтом?
Вот так, веселясь, впадают в мерзость,
Вот так, в танце, сбиваются с верного пути⁴⁹.

В соответствии с коранической версией (аяты 10—24 суры 7), мусульманские мистики считают, что грехопадение Адама — прародителя людей произошло вследствие искушения его сатаной. Но показательно, что в грехопадении они усматривают зло, рождающее добро, ибо, не соверши Адам греха, он не был бы изгнан из рая и не смог бы стать «хозяином» земли. Суфии склонны иначе, чем Библия и Коран, интерпретировать значенные искушения человека и роль искусителя — сатаны. Для них он скорее не враг божий, а союзник его в деле испытания человека. Это дает основание исследователям суфизма говорить даже о наличии в нем тенденции к реабилитации сатаны.

Действительно, такая тенденция прослеживается в воззрениях ряда выдающихся представителей исламского мистицизма — Мансура ал-Халладжа, Атгара и др. По сути, пафос концепции Иблиса у ал-Халладжа состоит в воспеании «подвига» сатаны, предстающего в ореоле мученика, который пострадал за веру в единобожие. Согласно ал-Халладжу, Иблис первоначально был ангелом, причем самым праведным из них. «Среди обитателей неба никто не мог сравниться с ним в убежденности, что Бог един (муваххид): Бог являл ему свою сущность и чистоту»⁵⁰. Падение Иблиса произошло после того, как всевышний потребовал от него склониться перед Адамом. И тогда тот возразил:

«Ни перед кем другим, кроме Тебя... Я отвергаю (твой приказ.— М. С.)... чтобы подчеркнуть Твою святость... Что такое Адам? Без Тебя — ничто!»⁵¹.

Фактически ал-Халладж превозносит акт неповиновения: «Сатана знает о поклонении больше, чем они (праведные мусульмане, богословы.— М. С.), и он ближе к Бытию, чем они, ибо пренебрег выгодой (не пожелав остаться среди ангелов.— М. С.) во имя служения Ему; он оказался более преданным своей вере, чем они; подошел к объекту любви ближе, чем они»⁵².

За что же тогда бог проклял Иблиса, лишил ангельского облика? Ал-Халладж утверждает, что, во-первых, изменение коснулось только внешнего вида сатаны, но не его сущности. «Приобретенная мудрость остается такой же, какой была вначале, даже если тот, кто ею обладал, кажется иным»⁵³. Во-вторых, «деформация» сатаны — не знак божьего наказания, а скорее свидетельство его избранности. «Он меня отодвинул дальше других,— заявляет Иблис,— чтобы иметь возможность видеть мое усердие... Он меня покинул, потому что сделал меня посетителем своего предвидения. Он сделал меня таковым потому, что отличил от других...»⁵⁴.

Избранность сатаны выражается в двойственности отведенной ему роли. Сперва он призван был «проповедовать ангелам единобожие», а затем (уже в облике дьявола) — «провоцировать» людей на «плохие поступки, чтобы их искушать»⁵⁵. Таким образом, и «грех» сатаны, и насаждаемое им на земле зло происходят по воле всемогущего: «Если Ты не допустил моего преклонения (перед Адамом.— М. С.),— обращается Иблис к богу,— Ты сам тому причина...»⁵⁶.

Подобно Мансуру ал-Халладжу, Фарид ад-Дин Аттар (ум. в 1220 г.) тоже видит в Иблисе последовательного монотеиста, истинно «влюбленного» (т. е. подлинно верующего), воспринимающего проклятие бога как честь, поскольку быть проклятым всевышним в тысячу раз предпочтительнее, чем устремлять взгляд на что-либо, кроме бога⁵⁷. Неповиновение квалифицируется как свободное воление, необходимое, чтобы сделать выбор в пользу добра.

Романтическое изображение сатаны как части «вечной силы, всегда желавшей зла, творившей лишь благое» в XX в. получает продолжение в поэзии Мухаммада Икбала (см. ниже).

Безусловно реабилитация сатаны была не единственной тенденцией в суфизме. Многие мистики в отказе Иблиса склоняться перед Адамом усматривали вообще неповиновение в земном мире, акт, совершенный вследствие невежества («одноглазости»). Иблис, говорил Руми, есть олицетворение «одноглазого интеллектуализма», не способного увидеть, что человек сотворен по подобию божьему и творец «вдохнул» в него свое дыхание⁵⁸. Но и те суфии, кто, как Руми, не склонны были романтизировать образ сатаны, утверждали свободу воли, а значит, и ответ-

ственность человека за свои поступки. И добро и зло — от бога, но человек может и должен сделать между ними выбор.

Дар божий — возможность свободно выбирать — Руми сравнивает с «капиталом» («сармая»), который тому, кто правильно им распоряжается, приносит прибыль, вознаграждение, того же, кто не умест им пользоваться или злоупотребляет, ждет наказание в Судный день.

Обычно похвалы — «хорошо, отлично, молодец» —
Человек заслуживает за проявление свободной воли
и осмотрительность...
Знай, что сила — капитал, приносящий прибыль,
Береги ее, пока она у тебя есть, и пользуйся ею⁵⁹.

Свобода воли — один из «проклятых вопросов» философия, проблема, которая, говоря словами Гегеля, «неопределенна, многозначна, доступна величайшим недоразумениям»⁶⁰. Известно, что марксизм рассматривает свободу воли прежде всего как категорию, неразрывно связанную со знанием. «Свобода воли, — писал Ф. Энгельс, — означает... способность принимать решения со знанием дела»⁶¹. В этом смысле свобода, с точки зрения суфиев, относительно индетерминированна, независима от традиционного знания, т. е. от официальных, принятых в обществе норм морали, от того, что улемы предпочитают считать добром, правилом.

Друг, пойдем в кабачок — кровь к лантам прильет,
А в мечеть не ходи, там приют палачей.
Пленик шелковых кос, не таетя Хафиз —
В том спасенье его: не слуга он ничей⁶².

Проклиная слепое имитирование, повторение богословских истин и провозглашая себя исключительно «пленником» Возлюбленной — бога, суфизм в то же время не мог до конца отмежеваться от сунранатуралистического детерминизма.

Мусульманские мистики развивали тезис о том, что человек обладает свободой воли, поскольку это «положено» ему всемогущим богом, желающим совершенства твари. Для них также свобода оставалась тайной, разгадка которой не поддается разуму. Джалал ад-Дин Руми писал, что полемика между приверженцами абсолютного божественного детерминизма и их оппонентами будет продолжаться до Судного дня⁶³. Так как рационально спор этот разрешить невозможно, он должен быть перенесен из области разума в сферу, где «царит сердце». Полностью поглощенный любовью к всевышнему, человек становится частью «океана» — абсолютной реальности, и «всякое действие, которое совершается им, не его действие, а (океанской. — М. С.) воды»⁶⁴. Всеохватывающая любовь к богу настолько меняет человека, что для него теряет смысл вопрос о свободе воли: он ощущает полную слитность с абсолютным Бытием, и тогда естественно возникает мысль: «Я есть бог».

Мансур ал-Халладж позволил себе столь дерзкое высказывание, ибо пришел к заключению: «Его Дух — это мой дух, а

мой дух — Его Дух; что Он хочет, того и я хочу, что я хочу, Он хочет!»⁶⁵. По поводу обвинения ал-Халладжа и вынесения ему смертного приговора, Руми писал: «Некоторые люди считают это великой претензией, но выражение „Я есмь бог“, напротив, свидетельствует о великом смирении. Человек, который говорит: „Я — слуга божий“, тем самым утверждает, что существую его „я“ и бог. Тот же, кто заявляет „Я есмь бог“, тем самым говорит: „Меня нет. Он (бог.— М. С.) есть все, ничто не существует, кроме бога, я — чистое небытие, я ничто“»⁶⁶.

Итак, свобода воли, согласно суфизму, означает свободное от внешних мирских влияний воление, сообразующееся с желанием индивида, познавшего себя и тем самым Истину. Признание божественного всемогущества оказывалось, таким образом, *формальным* постулатом, критерием же нравственности практически выступало личное суждение о том, что есть добро. Впрочем, суфийское свободное воление было ограниченным, условным, ибо считалось, что только избранные способны к самостоятельности суждений и выбора, а большинство обязано подчиняться наставникам. Личное воление оказывалось, по сути дела, волением «духовных учителей» — святых, шейхов и т. д.

Право на свободное суждение обреталось лишь после прохождения пути совершенствования, должно быть «выстрадано», обретенно в муках, в неустанном стремлении к постижению Истины. От вступившего на путь ожидалось восхождение через ряд «стоянок» (макамов)⁶⁷, прежде чем он достигнет цели — получит «достоверное знание Истины», «соприкоснется» с Абсолютом. В принципе путь совершенствования бесконечен.

Нет, мне до цели не дойти, и, видно, нет конца
пути.

Стоянок сотни было там, и сотни предстоят опять⁶⁸.

Каждый верующий находится на определенной ступени приближенности к идеалу совершенства. «И нет среди нас никого без известного места», — гласит аят 164 суры 37. Многие мусульманские мистики называют семь стоянок, ступеней «очищения души», соответствующих покаянию (тауба), благочестию, аскетизму, бедности, терпению, таваккулу⁶⁹ и довольствию⁷⁰. На высшей из достижимых ступеней верующий впадает в экстатическое состояние, при котором возникает ощущение мистической близости к божеству.

Описание стоянок отличается большим разнообразием в произведениях суфиев. Фарид ад-Дин Аттар в «Беседе птиц» перечисляет семь ступеней мистического пути⁷¹. Первая связана с долиной поиска (талаб), здесь человек освобождается от мирских страстей и оказывается открытым для божественного небесного света; со второй — долины любви (ишк) — начинается мистическая жизнь (первая стадия озарения); в долине познания (марифат) мистик погружается в медитацию; в долине не-

зависимости (истигна) душу его полностью охватывает любовь к богу; в долине единения (таухид) достигается «обнаженное», лишенное каких-либо образов видение бога; в долине смятения (хайрат) исчезает всякое видение, душа ослеплена божественным сиянием, наконец, в долине небытия (фана), человеческое «я» полностью растворяется в боге⁷².

Многоступенчатость пути совершенствования — идея, характерная для различных религиозно-философских течений. При этом нередко говорится именно о семеричном пути, что, вероятно, объясняется приданием числу семь сакрального значения. Так, семиступенчатый путь предусматривается тибетским буддизмом («Книга золотых заповедей»). Адепт должен пройти через семь врат: ключ к первым — доброта, бескорыстие, ко вторым — полная гармония слова и дела, к третьим — терпение, безразличие к земным проблемам, к четвертым — полное равнодушие к земным удовольствиям, к пятым — духовная сила, всдущая к достижению верховной Истины, к шестым — вечный покой и созерцание. Человек, способный открыть последние, седьмые, врата становится бодхисаттвой⁷³.

Совпадение числа, конечно, не является обязательным. Общность «путей» в брахманизме, буддизме, даосизме, христианском мистицизме или суфизме выражается в сходстве их содержательных признаков, в близости понимания целей и способов совершенствования. Вступившему на путь надлежит преодолевать раздвоенность божественного и мирского посредством возвращения к Единому Первоначалу.

Свою душу очистивший йогой
и повсюду единое зрящий,
он себя в тварях всюду видит,
твари все он в себе созерцает.
Бхагавадгита VI, 29.

Или:

«Если совершенствоваться в соответствии с натурой, возвращись обратно к дэ⁷⁴. Приближение к дэ приобщает к первоначалу...» («Чжуан-цзы», гл. 12)⁷⁵.

Или:

Да упадет завеса с глаз моих!
Пусть будет плоть прозрачна, голос тих,
Чтоб вечное расслышать и взглянуть
В саму неисчезающую суть,
Священную основу всех сердец,
Где я — творение и я — творец.
Ибн ал-Фарид⁷⁶.

Возвращение к Единому (т. е. постижение Истины, сути бытия) невозможно, если прибегать к рационалистическим методам. Мудрость — знание божественной истины, говорил ал-Халладж, «находится по ту сторону явленной реальности... по ту сторону намерения интеллекта, по ту сторону сознания, по ту сторону сложившихся традиций и по ту сторону восприятий»⁷⁷.

Приемы, позволяющие «вернуться к Единому», разнообразны, но по сути своей идентичны — должное поведение, отказ от земных страстей, от эгоистических желаний, воздержание, специальные физические упражнения и дыхательная гимнастика, предельная целеустремленность и сосредоточение. Погруженный в себя, отвлеченный от всего внешнего, мистик учится познавать свои физические и психические способности, регулировать их, достигая состояния покоя или особого типа экзальтации. Ему надлежит освободиться от эгоистического «я» и добиться единения с Абсолютом: «Отбрось от себя сотворенную природу,— наставляет ал-Халладж,— зачем она тебе, который стал бы Им, а Он тобой в реальности!»⁷⁸.

Является ли совершенствованная личность действительным или же оно иллюзорно? Психологическая наука признает, что для развития человека необходимо «диалогическое общение»⁷⁹. В мистической практике постоянно идет диалог между «я» индивида и как бы «я» божественным, способствующий в определенной степени самопознанию, ибо «подлинная жизнь личности доступна только диалогическому проникновению в нес...»⁸⁰. Человек, овладевший йогическими или суфийскими приемами, в состоянии много понять в себе как в биологическом организме и тем самым регулировать физиологические и психологические процессы в нем.

Более того, внутренняя раздвоенность сознания — «наличное „я“ и „возможное я“»⁸¹ — открывает путь к диалогу. По потенции, заложенные в нем, зависят от того, насколько «возможное я» способно ориентировать на совершенство. Думается, было бы некорректно категорически утверждать, что мистический диалог вообще не ведет к психологическому развитию личности⁸². В нем «возможное я» — это космическое божественное «я», или «я» Совершенного человека — пророка Мухаммада, или же еще более приближенное к земным условиям «я» святого шейха.

В первом и во втором случаях диалог оказывается недостаточно продуктивным, ибо для того, чтобы он дал толчок внутренней работе личности, переосмыслению себя, своего жизненного опыта и т. п., нужна «встреча» с иной точкой зрения. В диалоге с богом или его пророком Мухаммадом нет места «встреч»: фактически отсутствует реальная обратная связь. Бог и пророк, естественно, пассивные участники диалога, проекция личностной позиции верующего, переносящего на другого участника «встречи» то, что значимо лишь для него — суфия⁸³. Такой диалог может в какой-то мере благоприятствовать самопознанию, самосохранению и самоутверждению индивидуального «я», но не несет в себе предпосылки полного развития личности. Тогда же, когда «возможным я» выступает святой шейх, степень эффективности диалога определяется тем, в какой мере святые или шейхи на деле являются эталоном морального совершенства. История суфизма свидетельствует, что они зачас-

тую играли прямо противоположную роль, нравственно дезориентируя людей как «пророки упадка»⁸⁴.

Было бы ошибочно судить об объективной значимости суфийской этники, полагаясь на высказывания отдельных мусульманских мистиков. Только изучение *практики* суфизма, наиболее широко реализованной в орденах, позволяет дать трезвую оценку его нравственному кредо. Как говорилось, здесь в отличие от более ранних суфийских образований наблюдалась четко выраженная дифференциация. Обычно, чтобы быть принятым в братство, требовалось пройти трехлетний испытательный срок служения шейху и богу. При посвящении в члены ордена принято было произносить клятву (бая) примерно следующего содержания: «О Бог, я каюсь и принимаю учителем шейха в качестве наставника в этом и в следующем из миров... в качестве направляющего на Твоем пути. Я буду повиноваться ему словом и делом, открыто и косвенно. Укрепи меня, о Боже, в моей покорности ему и его тарика в этом и другом мире...»⁸⁵.

Правила присема в члены ордена тиджали (XIX в.) предписывали: «Ты должен полностью отрешиться от всякого учения, кроме того, в котором наставляет тебя шейх... Не посещай никого-либо другого вали, живого или мертвого⁸⁶, ибо никто не может служить сразу двум господам... Не испытывай недовольства или враждебности по отношению к своему шейху... ты обязан верить всему, что он говорит тебе о добродетелях... Ты не должен критиковать ничего, даже если что-нибудь кажется тебе странным в этом тарика, иначе справедливый Правитель лишит тебя добродетели»⁸⁷.

Таким образом, освобождаясь от диктата официальной религиозной идеологии и толкования ее богословами, рядовые члены орденов оказывались в зависимости в первую очередь от шейхов и назначаемых ими наставников отдельных округов, именовавшихся халифами или мукадамами.

Именно в орденах как институализированных организациях проявлялись наиболее негативные стороны суфизма. Они были не привнесены извне, а присущи ему изначально, как грани двойственного и противоречивого мировоззрения. Так, скажем, мистическая ориентация на «уход в себя» являлась своеобразной реакцией на существовавшие в обществе зло, несправедливость, ложь и лицемерие. Тенденция к самопознанию, самосовершенствованию в определенной мере содействовала самоутверждению личности, ее относительно свободному нравственному развитию. В то же время этот «уход в себя» означал, по существу, признание невозможности изменить окружающий мир — мир несправедливости, оправдание социальной пассивности и квиетизма.

Суфизм усматривает совершенство в уничтожении эгоистического «я» во имя нового рождения в «я» божественном. Но объективно мистическая практика интериоризации ведет к тому, что самоуглубление оборачивается самокопанием в своих

ощущениях, переживаниях, а самосовершенствовании — не чем иным, как стремлением достичь личного спасения.

Идея совершенного человека открывала значительно больше возможностей для этической мотивации, чем догматические предписания. То, что часто было не под силу официальной исламской доктрине (в суннитском исламе отсутствуют «живые» авторитеты), удавалось суфизму, с его институтом наставников, святых. Роль «значимого друга» — своеобразного зеркала, «в котором отражается как сам индивид, так и окружающий его мир»⁸⁸, друга, который обеспечивает личности обратную связь в ее непосредственном социальном окружении и «тем самым четко ориентирует ее поведение на сложившиеся нормативные и сверхнормативные системы»⁸⁹, принадлежит Совершенному человеку в облике вали, паби, шейха и т. п.

В то же время этическое кредо суфизма оказывалось неоднозначным, избирательным. Масса адептов обязана была усваивать основоположения и догматы ислама, строго соблюдать предписания шариата как непеременимое предварительное условие вступления на путь — тарика. На следующей ступени совершенствования человек опять же не свободен в своих действиях и поступках, он должен сообразовать их с наставлениями шейха, в присутствии которого ему надлежит вести себя как «мертвому телу в руках обмывальщика»⁹⁰ — не случайно мурид буквально означает «вручивший свою волю». И только избранные, из числа арифов — познавших истинное бытие, достигших третьей, конечной ступени совершенствования — хакика, обладают моральной свободой, лишь они могут позволить себе сказать:

Я только сын Адама, я не бог,
Но я достичь своей вершины смог.
И сквозь земные вещи заглянуть
В нетленный блеск, божественную суть.
Она одна на всех, и, верен ей,
Я поселился в центре всех вещей.
Мой дух — всеобщий дух, и красота
Моей души в любую вещь влита.
О не зовите мудрецом меня,
Пустейший звук бессмысленно бубня.
Нигде и всюду мой незримый храм.
Я отдаю приказы всем вещам⁹¹.

Именно противоречивость этических установок в большей степени, чем какой-либо другой аспект суфизма, вызывала и вызывает споры и идейную полемику его сторонников и противников.

СУФИЗМ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Само существование суфизма означает критику и вызов ортодоксальной теологии.

Фазлур Рахман

Суфизм внутренне присущ исламскому откровению, является фактически его сердцевинной или эзотерическим измерением.

С. Х. Наср

В 80-х годах прошлого века известный арабский просветитель, поэт, драматург, публицист Адиб Исхак, обращаясь к соотечественникам, писал: «Уже прозвучал первый трубный глас страшного суда, и скоро за ним последует второй; уже подул ветер, и скоро за ним последует буря; ...испытаем мы боль часа поражающего, и обрушится на нас Судный день...»¹. В этом обращении к народам Арабского Востока отразилось то смутенное состояние души и ума, которое в кризисных ситуациях охватывает прежде всего людей, наиболее чутких к радикальным переменам. Разразившаяся спустя несколько десятилетий буря национальных революций принесла не гибель, а жизнь, раскрепощение, освобождение от колониализма, вековой отсталости. Новая эпоха в истории стран Азии и Африки ознаменовалась завоеванием ими политического суверенитета, укреплением экономической независимости и активизацией их внешнеполитического курса. Участие этих стран в качестве самостоятельного субъекта международной политики, их включенность в общий ход событий на мировой арене практически полностью покончили с их изоляцией от внешнего мира.

Разрыв цепи империалистической системы и образование социалистического содружества, осуществляющего невиданную в прошлом программу социального переустройства и тем самым бросившего вызов существованию капитализма; научно-техническая революция, при всей позитивной своей значимости породившая новые сложнейшие проблемы политического, экономического, этического порядка, реальность угрозы термоядерной войны — все это преобразовало лицо планеты и радикально сказало на окружающей духовной атмосфере.

Перемены по-разному отразились на умонастроениях в государствах капиталистического Запада и освободившегося от колониализма Востока. То, что произошло на Западе, можно в це-

лом описать толстовскими словами: «Уничтожилась вера и в благоустройство мира, и в человеческую, и в свою душу, и в бога»².

«Бог умер... — писал Ж. П. Сартр.— Он умер: он говорил с нами, и он замолчал, мы имеем дело с трупом»³. Утрата веры в бога не всегда завершается переходом на атеистические позиции, зачастую она оборачивается отказом не от религии, а лишь от ее традиционной формы. Осуществляется модернизация вероучения, приспособление его догматов и положений к новой общественной ситуации. Возможен и другой путь, когда «упор богополагания мало-помалу смещается извне вовнутрь: с бытия, как такового, теперь погруженного в молчание, на отдельную личность, которой при свидании насдине с собой слышится голос, смутно доносящийся из потаенных душевных глубин... В результате бросаемая в глаза примета большинства выдвинутых в XX в. теодицей „второго дыхания“ — отчаянная надрывность их парадоксалистской, от головы идущей мистики»⁴.

Оживление мистической традиции проявляется в повышенном интересе к наследию христианских мистиков первых столетий нашей эры, и дискуссиях вокруг него, в попытках реактуализации «теории мистического познания» Григория Нисского⁵, в переходе от трансцендентно-томистского к персоналистски-имманентному пониманию бога, в массовом увлечении экзотичной восточных религий (особенно мистическими элементами в них) и т. д.

Своеобразие социально-политической и культурной ситуации на Востоке уберегло здесь «бога от смерти». Прежде всего, сказался общий уровень развития стран, где подавляющая масса населения остается неграмотной и глубоко религиозной. В период борьбы за независимость национально-освободительные движения широко использовали религиозные лозунги, принимая во внимание, что здесь, как и в средневековой Европе, чувства масс вскормлены религиозной пищей, а потому «чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде»⁶. Кроме того, восточные вероучения являлись символом национальной самостоятельности, былого величия и противопоставлялись христианству - религии западных поработителей. Наконец, религия выполняла определенную консолидирующую роль: к ней апеллировали и ею искусно манипулировали как надклассовой идеологией, объединяющей различные классы и социальные слои в единый антиимпериалистический фронт.

Воздействие указанных факторов ощущается и по сей день. Сохранение влияния религии связано со спецификой развития капитализма в странах Востока, выражающейся, в частности, в существовании многоукладной экономики, в отчуждении огромной массы людей от средств производства без соответствующего их вовлечения в производство на новой, капиталистиче-

ской основе»⁷. Ухудшение материального положения этих групп населения нередко ассоциируется в их сознании с проникновением чуждой культуры Запада, подрывающей устои традиционного общества. Отсюда расширение социальной среды, способствующей консервации верований. Отсюда тенденция к «религиозному возрождению», в наибольшей степени проявившаяся в странах, где господствующей религией выступает ислам. В поисках путей духовного возрождения наблюдается обострение полемики вокруг мусульманского наследия. В этой связи особое значение приобретает вопрос о том, что составляет существо исламского вероучения, и в частности какое место в нем занимает суфизм.

Среди определенной, главным образом традиционно настроенной части мусульман бытует мнение, что суфизм настолько противоречит духу и догме ислама, что может быть отнесен к разряду ересей или даже к «полусепаратной квазирелигии», в принципе не приемлемой для верующих⁸. Несовместимость его с исламом усматривается в содержащихся в мистицизме пантеистических идеях, «разрушающих исламскую концепцию бога»⁹, в присущем ему противопоставлении илм (теологическому знанию) маарифа (внутренне переживаемого знания), в подрыве авторитета улемов, в наставничестве пиров, шейхов, вали, в этической установке не столько на формальное соблюдение религиозных предписаний (и даже допустимость несоблюдения их), сколько на внутреннее совершенствование, на соблюдение правил и регламентации того или иного тарика. В целом исламским традиционалистами претит неконформистский дух суфизма, нередко проявляющийся в свободомыслии, в религиозном и социальном протесте. Эту позицию условно допустимо считать критикой суфизма «справа»¹⁰.

«Слева» исламский мистицизм осуждают те, кого можно охарактеризовать как модернистов. Пакистанский философ, известный своим пристрастием к логическому позитивизму, К. А. Кадир отмечал, что суфизм «подкреплял фаталистические тенденции, оправдывал безразличие к общественной морали... Игнорирование социальной и практической этики тормозило осуществление всех программ социальной и политической реконструкции и откинуло мусульман далеко назад»¹¹. «Пропандируемый суфизмом уход от земных проблем,— утверждает арабский персоналист М. А. Лахбаби,— противоречит всякой культурной эволюции, всякому прогрессу, а также предписаниям Корана и сунны... Почти вся практика суфиев — немусульманская, если вообще не антимусульманская»¹².

Таким образом, критики суфизма и «справа» и «слева» отделяют его от ислама и считают неуместной саму постановку вопроса об использовании суфийского наследия при решении актуальных проблем современного мусульманского общества.

Иного мнения придерживаются те, кто, не разделяя этих крайних точек зрения, относят суфизм к исламской традиции и,

более того, полагают, что он может содействовать решению социальных задач. Естественно, задачи эти понимаются по-разному, а отсюда и неоднородность оценок суфийского наследия. Для одних самое важное в нем — свободолобивый, «активистский» дух, для других — созерцательность, аполитичность.

Надо сказать, что достаточно трезво и объективно характеризовали суфизм в начале XX в. мусульманские реформаторы, стремившиеся к радикальному преобразованию феодального общества. Они видели негативные стороны исламского мистицизма: «Акцент, который делался на различии между захир и батни (явлением и реальностью. — М. С.), вызывал безразлично ко всему, что есть явление, а не реальность», и этим «затемняя понимание очень важного аспекта ислама — общественного образа жизни»¹³. Главный удар критики реформаторы направляли против социальной практики орденов. Мухаммад Икбал обвинял их в том, что они превратились в оплот реакции и духовной деградации: «Декаденты всегда пытались укрыться за мистицизмом и нигилизмом... Потеряв способность преодолеть временное, эти пророки упадка приспособляются к зову „вечного“, содействуют духовному оскудению и физическому вырождению своих обществ, пропагандируют кажущийся им идеальным образ жизни, который на деле сводит здоровое и сильное начало к смерти»¹⁴.

В то же время реформаторы признавали в суфизме определенные положительные моменты, говорили о его «раскрепощающей» роли. Показательно, что Джемал ад-Дин Афгани и Мухаммад Абдо, крупнейшие представители мусульманского реформаторства, начинали с увлечения суфизмом¹⁵. Будучи неудовлетворенным постановкой обучения в знаменитом университете Ал-Азхар, Мухаммад Абдо обратился за помощью к шейху. Позднее он вспоминал: «В шейхе я нашел учителя, который руководил мною и наставлял в том, к чему тянулась моя душа... Он вывел меня из тьмы невежества на просторы знания и освободил от пут слепой веры в авторитет таклида...»¹⁶.

Реконструируя исламское вероучение, М. Икбал заимствовал у суфизма то, что могло оправдать и поддержать динамичный подход к жизни. Именно поэта-суфия Джалала ад-Дина Руми считал Икбал своим наставником, его избрал в качестве проводника на пути к Истине.

Подобно Руми, в хараме (священное для мусульман место. — М. С.) призывал я к молитвам,
От него я научился секретам души.
Он встретил вызов средневековья,
Я встретил вызов нынешнего века¹⁷.

Особенно привлекательной для М. Икбала была суфийская идея Совершенного человека. Однако мистическое духовное подвижничество ал-инсан ал-камил он дополняет подвижничеством общественным. Если у Руми главными ступенями совершенствования были вера в бога; поиск бога; познание его путем по-

ное направление философской, этической и эстетической мысли в его собственное время и в последующие века, вплоть до наших дней²².

Позитивные потенции суфизма в наибольшей мере удавалось реализовать поэтам мусульманского Востока²³. По истории мировой литературы свидетельствует о притягательной силе мистицизма для поэтов, далеких от мистической практики. Вероятно, самыми крупными фигурами такого рода в европейской литературе являются «последний поэт средневековья и вместе с тем первый поэт нового времени»²⁴ Данте Алигьери и склонный к «поэтическому мистицизму» Гете²⁵. Возможность встать в оппозицию к официальной религиозной доктрине и ее институтам, определенная мера свободы от авторитарного догматизма и его носителей — духовенства, импонирующие художественному чувствованию, акцент на эмоции и интуицию в противоположность «холодному» рационализму, а также ощущение нераздельной связи человека с природой, моральное подвижничество в процессе бесконечного поиска идеала и нравственного совершенствования²⁶ — все это, видимо, было созвучно духовному настрою художественных натур.

Интерес к мистической философии в новое и новейшее время нередко выливался в романтизм, для которого характерно сосредоточенное внимание на духовном и эмоциональном мире личности, вызванное ощущением неразрешимости трагического противоречия между высоким идеалом и низменной действительностью. Особенности формирования романтического искусства в странах мусульманского Востока (другие периоды и условия по сравнению с Европой) сказались на его направленности — не столько антибуржуазной, сколько антифеодальной²⁷. Ярким примером мистически окрашенного романтизма является творчество арабского поэта, писателя и художника Джебрана Хамил Джебрана (1883—1931), которого Михаил Нуайме²⁸ назвал поэтом ночи, одиночества, тоски, недремлющего духа, моря и бурь, поэтом революции²⁹.

В эссе «Пророк», представляющем собой «плод раздумий и исканий всей его жизни», Джебран предстает поэтом-проповедником. Пророк ал-Мустафа, перед тем как навсегда покинуть землю и «отправиться в плавание», устремляясь к беспредельному, обращается со словами прощания к жителям города Орфалеса. Обращение это — проповедь, но ни духом, ни формой своей не напоминающая кораническую. Скорее это слово суфия, которому остается сделать последний шаг на пути достижения состояния фана: «Лишь один поворот сделает этот ручей, лишь раздастся его журчанье на этой поляне — и я вольюсь в тебя, беспредельная капля в беспредельный океан»³⁰.

Сограждане просят ал-Мустафу перед разлукой дать им «вкусить» от его истины³¹, постигнутой в долгих исканиях. И пророк раскрывает все, ведомое ему, о том, «что лежит между рождением и смертью»³². Главная мысль его пламенной про-

поведи — отказ от смиренного покоя во имя обретения подлинной свободы. «Жизнь... есть тьма, когда нет стремления», «жажда покоя убивает страсть души», так пусть же «не якорем, а парусом будет ваш дом»³³, — говорит соотечественникам устами пророка Джебран. Только окрыленным дано обрести свободу и постичь Истину.

Подобна океану ваша божественная сущность;

И, как эфир, она поднимает лишь окрыленных.

Подобна солнцу ваша божественная сущность;

Она не знает ходов крота и не ищет зменных нор³⁴.

Поэт призывает обратить страсть души против сковывающих ее законов. Тех, кто слепо повинуется им, кто не понимает, что жизнь — это океан, а законы — всего лишь «башни из песка», он сравнивает с быком, любящим ярмо, со змеей, не способной сменить старую кожу, с людьми, стоящими под лучами солнца, но спиной к нему: «Сни видят лишь свои тени, и эти тени — законы для них»³⁵.

Но недостаточно формально отменить закон, основное — ощутить душевную свободу, изгнать страх из собственного сердца: «А если это деспот, которого вы хотели бы свергнуть с престола, посмотрите прежде, разрушен ли его престол, воздвигнутый в вашей душе»³⁶. Джебран отвергает религиозные догмы и мораль. Его пророк, наставляя сограждан, учит: «И тот, кто в своем поведении следует этике, заточает свою певчую птицу в клетку»; «Ваша каждодневная жизнь — ваш храм и ваша религия»³⁷. Законом для человека должно быть то, что он сам считает таковым: «Разум и страсть — руль и паруса вашей плывущей по морю души»³⁸. Долг каждого самостоятельно постигать, что есть добро, а что — зло, «ибо видение одного человека не дает крыльев другому»³⁹, а потому каждый одинок в истинном знании.

Хамил Джебран не был суфием⁴⁰, тем не менее он использовал суфийские идеи, образы и символы для выражения протеста против застоя в традиционном мусульманском обществе. Он жаждет бунта, бури⁴¹, в результате которой люди обрели бы истинное свое призвание, подлинное счастье. Построенная на суфийских символах, проповедь джебрановского пророка по духу своему революционна, в ней воспевается человек-деятель, человек-творец. Как гимн ему звучат слова: «Народ Орфалеса! Красота есть жизнь, снимающая покров со святого лика.

Но жизнь — это вы, и покров — это вы»⁴². Чтобы быть достойным звания Человек, олицетворяющего Красоту и Жизнь, нужно трудиться, ибо жизнь — это труд, труд с любовью и вдохновением. А трудиться с любовью значит «ткать одежды... словно те одежды наденет твой возлюбленный.

Это — строить дом с усердием так, словно в том доме поселится твой возлюбленный.

Это — сеять семена с нежностью и собирать урожай с радостью так, словно плоды будет есть твой возлюбленный»⁴³.

Джебрановская проповедь «полюбить жизнь через работу» и тем самым приблизиться к глубочайшей тайне бытия — богу созвучна положению протестантизма о почести и богоугодности труда, тому самому отстаиваемому Лютером *новаторскому* представлению о боге (творец более всего ценит в человеке прилежного, упорного и предприимчивого работника), которое в средневековой Европе создавало «исходные предпосылки для религиозно-правственного возвышения частнопредпринимательского успеха, что соответствовало потребностям развития буржуазного хозяйственного уклада»⁴⁴.

Для ряда реформаторски настроенных деятелей суфизм — наиболее удобная форма выражения установки на перестройку общественного уклада и на отказ от препятствующих этому религиозных традиций или пересмысление их. Они ясно видят слабые стороны суфизма и далеки от того, чтобы предлагать его в качестве универсального средства, но полагают, что содержащиеся в мусульманском мистицизме элементы свободомыслия, дух правственного подвижничества могут быть использованы для пробуждения социальной активности масс во имя общественного прогресса.

Совсем иное место в современном мире отводят суфизму те, кто заинтересован в предотвращении «социальных бурь», сохранении контроля правящих кругов над процессами, протекающими в традиционном обществе. Утверждение прямой связи между идеологией и политикой чревато передержками, вульгарной социологизацией. Нельзя не видеть, однако, что такая связь в скрытой, опосредованной форме несомненно прослеживается при внимательном анализе литературы (не относящейся к собственно суфийской, но апологизирующей суфизм), представленной прежде всего работами С. Х. Насра, Ф. Шуона, М. Линга. Эти авторы убеждены, что мусульманский мистицизм есть «концентрированная сущность ислама»⁴⁵. «ядро ислама, его метафизическая доктрина»⁴⁶.

По словам С. Х. Насра, суфизм — «небесное благоволение и знак божественного милосердия не только для мусульман, но и для всех людей... Только он может быть чем-то вроде сети, спасающей от падения в „грязные воды“ бездонного колодца»⁴⁷. Если для реформаторов наиболее привлекательными в этом течении являются элементы антитрадиционализма, богатейший «образный инструментарий», применяемый в целях обоснования и стимулирования независимости индивида, то для С. Х. Насра и его единомышленников, напротив, элементы, позволяющие удерживать от социальной активности. По их мнению, именно суфизм выражает истинную сущность вероучения, поскольку это «центральная и самая мощная часть той волны, которая составляет откровение»⁴⁸. Будучи религией Мухаммада, «суфийский путь по своему характеру строго коранический» и в сравнении с

учением традиционных богословов «трижды более ортодоксален»⁴⁹.

Игнорируя пренебрежительное отношение суфиев к формальной стороне ритуала, а отсюда многочисленные примеры нарушения ими предписаний шариата (касающиеся молитвы, поста и т. п.), С. Х. Наср пытается убедить, что шариат — «основа всякой истинно суфийской практики»⁵⁰. Акцентирование реформаторами направленности мистицизма на индивидуальный поиск истины консервативные идеологи называют «псевдомистицизмом» и подчеркивают особую роль духовного наставничества для доказательства значимости религиозного традиционализма: «Только традиционный авторитет может защитить душу от великих опасностей, таящихся на пути того, кто хотел бы взобраться на горные вершины без проводника, не идя протоптанным путем»⁵¹.

Исламский мистицизм преподносится как неизменное, вневременное знание. «Строго говоря, — пишет С. Х. Наср, — не нужно говорить об истории суфизма, потому что по своей природе он ее иметь не может». И в другом месте: «Обычными историческими мерками нельзя мерить происхождение и истоки произведений какого-либо суфийского автора, ибо на суфия... вдохновение спускается „вертикально“ и не зависит от „горизонтальных“ влияний»⁵².

Отрицание исторической обусловленности суфийских идей и их эволюции дает возможность Насру и его сторонникам не замечать различных течений и тенденций в исламском мистицизме, выхолащивать присущие ему позитивные элементы, привлечь его как средство для «спасения» мусульманской веры. Рост сомнения в абсолютной истинности исламского закона, а следовательно, и религиозной доктрины вообще побуждает ревнителей традиционного вероучения отыскивать и выделять в исламе нечто непреходящее, не подверженное переменам. С точки зрения С. Х. Насра, суфизм «не имеет временных границ... базируется на элементах реальности как трансцендентной, так и имманентной человеческой природе, реальности, которая не эволюционирует, не разрушается»⁵³. И дальше: «Поскольку суфизм касается вечного и универсального, он остается живым сегодня в той же степени, что и в любой прошедший век»⁵⁴.

Подобного рода интерпретация в конечном счете преследует цель представить ислам учением, не нуждающимся в переосмыслении и реформах; коль скоро мусульманский мистицизм, являющийся его «сердцевинной», универсально значим, то и мусульманская религия сохраняет свою абсолютную ценность. Социальный смысл таких оценок суфизма, зачастую затемненный академической манерой изложения, становится, однако, явным в работах авторов, более прямолинейно высказывающих свои взгляды. Сошлемся, в частности, на лекцию Т. О. Линга «Религия без радикальной идеологии», опубликованную в виде

брошюры под названием «Исламская альтернатива фундаментализму»⁵⁵.

Профессор Манчестерского университета сделал очевидным то, что тщательно пытались скрыть другие,— намерение определенных кругов в мусульманском мире, а в еще большей степени за его пределами, использовать суфизм в качестве альтернативы фундаментализму, или, иначе, исламскому возрожденчеству. Почему выбор пал на суфизм? Прежде всего потому, что всякое неисламское учение в нынешней ситуации, характеризующейся высоким накалом националистических и соответственно антизападных настроений, будет отвергнуто в мусульманских странах. Суфизм же — плод собственно исламской духовной культуры; достоинства его усматриваются в том, что он якобы аполитичен, призывает к уходу из мира, от земных дел и проблем. Он противопоставляется традиционному вероучению с его острой политической направленностью (вплоть до признания нераздельности религии и государства). «Именно в такое время (имеется в виду обстановка после антишахской революции в Иране.— М. С.), — пишет Т. О. Линг, — аполитичная, созерцательная теология могла бы сыграть важную нейтрализующую роль»⁵⁶. Он не скрывает опасений по поводу того, что, если альтернатива политической активности религиозного фундаментализма не будет найдена в самом исламе, не останется иного выхода, кроме секуляризма⁵⁷. Но именно это пугает тех, кто не желает отказаться от религии по прагматическим соображениям, кто видит в религиозных идеях удобный способ санкционирования идеологических концепций, призванных воздействовать на сознание верующих, обеспечить установление классового мира.

История опровергает тезис об аполитичности суфизма: как религиозно-философское течение (а не как индивидуальное проявление аскетизма, переживание мистического опыта) он играл немалую роль именно в политической жизни исламского общества. Известно, что нередко суфизм служил средством выражения социального протеста против господствующей государственной системы и официального вероучения. Но и в своей «пассивной», «аполитичной» форме он, по сути, выполнял определенные политические функции, отвлекая массы от мирских дел и тем помогая власти и мущим сохранять в неприкосновенности сложившийся порядок.

Преднамеренная надуманность тезиса о политической нейтральности суфизма становится особенно очевидной в современных условиях. Он выдается за средство, спасающее от колебаний в вопросах веры, не только в странах мусульманского Востока, но и на Западе: «Демонстрируя мистический путь во всей его полноте, суфизм содержит всеобъемлющие положения, которые, безусловно, способны помочь воскресить забытые элементы христианского мистицизма, в коих ощущается столь настоятельная потребность сегодня»⁵⁸.

Дискуссии и столкновения точек зрения по вопросу о месте суфизма в истории ислама — часть общей идеологической борьбы вокруг духовного наследия мусульманских народов. Для научной, объективной оценки этого направления мысли необходимы выделение его идейных и социально-политических истоков, рассмотрение его с исторических позиций, в диалектическом развитии. Абсолютизация одних аспектов данного течения в ущерб другим создает искаженную картину, приводит к замалчиванию в нем элементов неортодоксальности, социального протеста и свободомыслия. Сведение противоречий между суфизмом и официальным исламом к чисто религиозным разногласиям умаляет значение первого, его роль в истории мусульманства, когда он выступал то как средство отвлечения от мирских проблем, гарантия слепой покорности воле религиозных наставников, то, напротив, как форма выражения общественного недовольства, неподчинения господствующей светской и духовной власти, обоснования, пусть в ограниченных пределах, свободы воли.

Суфизм представляет собой направление в исламе в том смысле, что, насколько это возможно для мистического мировоззрения, не выходит за границы исламского вероучения. Но ведь границы эти весьма условны: сам по себе мистический опыт предполагает индивидуальность переживания, единичность знания. В то же время констатация определенных прогрессивных потенций в исламском мистицизме не должна вести к его идеализации и преувеличению этих потенций. Подобно всякому мистицизму, он скован не столько рамками религиозной догматики, сколько общей религиозно-идеалистической посылкой, которая сводится к вере в верховное бытие и невозможность его постижения рациональным путем.

Внимание, уделяемое суфизму в современной идеологической борьбе, как говорилось, свидетельствует о стремлении использовать его для восстановления основ поколебленной религиозной веры в качестве главного противовеса идеям материализма, атеизма и социального развития. Научный анализ суфизма имеет, таким образом, не только историко-философское, но и актуальное политическое значение.

Введение

- ¹ Цит. по: Kitab al-Luma. Ed. by R. A. Nicholson. L., 1916, с. 20f.
- ² См.: *Shah I. The Way of the Sufi*. Marcham, 1974, с. 14, 38.
- ³ См.: *Nicholson R. A. Sufis*.— *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. 12. Edinburgh — New York, 1954, с. 10.
- ⁴ См.: *Massignon L. Tasawwuf*.— *Encyclopaedia of Islam*. Vol. 4. Leiden, 1980, с. 681.
- ⁵ См.: *Shah I. The Way of the Sufi*, с. 16.
- ⁶ *Iqbal M. The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy*. L., 1908, с. 97.
- ⁷ См.: *Encyclopaedia of Islam*. Vol. 4, с. 681.
- ⁸ В Коране так именуются последователи пророка Мухаммада, совершившие вместе с ним побег (хаджж) из Мекки в Медину в 622 г.
- ⁹ *Беляев Е. А. Мусульманское сектанство*. М., 1957, с. 20.
- ¹⁰ *Trimingham J. S. The Sufi Orders in Islam*. Oxf., 1973, с. 2.
- ¹¹ В научной литературе отсутствует единое мнение об ортодоксии в исламе. Две крайние точки зрения сводятся к утверждению, что ислам вообще не знал ортодоксии или что на протяжении всей истории мусульманства существовала монолитная ортодоксальная система. Наиболее сбалансированным представляется мнение, высказанное С. М. Прозоровым во введении к переводу «Книги о религиях и сектах» аш-Шахрастани (М., 1984, с. 10—15).
- ¹² *Гольдциер И. Лекции об исламе*. СПб., 1912, с. 160.
- ¹³ Хариджиты — самая ранняя из мусульманских сект. Возникла в середине VII в. в ходе борьбы за власть между Али и правителем Сирии — Муавией. Хариджиты требовали выборности халифа, смещения и даже убийства его в случае игнорирования интересов общины или нарушения сунны, отличались фанатичной нетерпимостью к инакомыслящим среди мусульман и в особенности к уклонению от джихада. По свидетельству аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.), автора своеобразной энциклопедии религий и религиозно-философских учений народов Ближнего Востока и стран Средиземного моря, хариджиты утверждали, что «отсиживание [дома] есть неверие, согласно словам Аллаха всевышнего: „...и остались сидеть [дома] те, которые считали лживыми Аллаха и его посланника“» (*Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах, с. 116).
- ¹⁴ Имамниты — наиболее крупная из шиитских сект, противопоставляющая всем халифам, кроме Али, династию двенадцати имамов; последний из них, «скрытый», признается истинным правителем, государи же его наместниками.
- ¹⁵ Ханбалиты — представители одной из четырех общепризнанных школ (мазхабов) суннитского правоведения, основанной Ибн Ханбалом (780 - 855).
- ¹⁶ *Наушкин В. В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере»*.— *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. М., 1980, с. 37.
- ¹⁷ См.: *Arberry A. J. Sufism. An Account of the Mystics of Islam*. New York — Evanston, 1970, с. 82. Аврелий Августин (354—430) прошел путь от ритора цистероновской школы до крупнейшего представителя латинской патристики. В 386 г. порвал с манихейством и обратился в христианство.
- ¹⁸ См. работы У. М. Уотта, Ф. Джабрэ, Дж. Макдис и др.
- ¹⁹ См.: *Arberry A. J. Sufism*, с. 85.
- ²⁰ Первоначально мусульманские монастыри-крепости, возникновение ко-

торых связывалось с необходимостью исполнения религиозного долга — ведения священной войны за веру (джихад). С конца XI — начала XII в. рибаг превращаются в суфийские обители.

²¹ Тасаввуф — арабское название суфизма (маздар пятый формы корня «с-в-ф»).

²² Тарика (букв. «путь», «дорога») — система правил духовной подготовки для вступления в члены суфийского ордена.

²³ См.: *Trimingham J. S.* The Sufi Orders in Islam, с. 234—235.

²⁴ Там же, с. 231.

²⁵ *Nasr S. H.* The Western World and Its Challenges to Islam.—The Islamic Quarterly, L., June 1973, vol. 17, № 1—2, с. 17.

²⁶ Цит. по: *Corbin H.* Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton, 1969, с. 75.

²⁷ *Фролови Е. А.* Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983, с. 82—83.

²⁸ *Rahman F.* Islam, L., 1966, с. 145.

²⁹ *Arberry A. J.* Sufism, с. 97.

³⁰ См.: *Lings M.* Foreward.—Sufi of Andalusia. Berkeley—Los Angeles, 1977, с. 46.

³¹ Там же, с. 49.

³² Разделяя точку зрения Е. Э. Бертельса об отсутствии «единого суфизма», мы не можем согласиться с его негативным отношением к попыткам составления общей схемы суфийского учения (см.: *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 226). Попытки такого рода не только допустимы и оправданы, но и, на наш взгляд, действительно необходимы для осмысления тех общих характеристик, которые позволяют отнести суфизм к *определенному направлению* в духовной культуре мусульманских народов. В связи с этим представляется уместным напомнить слова Гегеля: «История, которая задается целью дать обзор продолжительных периодов или всей всемирной истории, должна в самом деле отказаться от индивидуального изображения действительности и прибегать к сокращенному изложению путем применения абстракций. — это сокращение производится не только в том смысле, что пропускаются события и действия, но и в том смысле, что мысль резюмирует богатое содержание» (*Гегель.* Философия истории. — Сочинения. Т. 8. М., 1935, с. 7).

Глава I

¹ Ибн аль-Фарид. Пер. З. Миркиной.—Арабская поэзия средних веков. М., 1975.

² Здесь и далее цитаты из «Бхагавадгиты» даны в переводе В. С. Семенова.

³ Л. Массиньон в статье «Тасаввуф» констатирует, что последователи концепции «единства бытия», именуемые «вуджудийя», представляли «доминирующую школу» на «заключительном этапе развития суфийской доктрины» (*Shorter Encyclopaedia of Islam.* Leiden—London, 1971, с. 581).

⁴ Бхагавадгита VII, 7—10.

⁵ Эта идея в той или иной степени разделялась суфиями до Ибн Араби, о чем свидетельствуют высказывания Баязида Бистами (ум. в 874 г.), Мансура ал-Халладжа (ум. в 922 г.), поэта египетского поэта-отшельника Ибн ал-Фарида (1180—1234) и др. Что касается самого термина «вахдат ал-вуджуд», то он впервые появился в произведениях Ибн Таймийи (ум. в 1328 г.).

⁶ *Nasr S. H.* Three Muslim Sages. Avicenna—Suhrawardi—Ibn Arabi. Cambridge (Mass.), 1964, с. 98.

⁷ В литературе, комментирующей трактовку вахдат ал-вуджуд Великим шейхом, принято говорить о единстве бытия именно в первом, «космическом» смысле.

⁸ См., например: *Izutsu T.* Sufism and Taoism. Berkeley—Los Angeles—London, 1983, с. 21; *Кныш А. Д.* Мировоззрение Ибн Араби.—Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1984. М., 1984, с. 86.

⁹ Отрывок из трактата Ибн Араби «Kitab Insha al Dawair». Цит. по: *Izutsu T. Sufism and Taoism*, с. 27.

¹⁰ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам (Геммы мудрости)*. Бейрут, 1980, с. 65 (на араб. яз.). В тексте монографии переводы, кроме специально оговоренных, выполнены М. Т. Степанянц.

¹¹ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 79.

¹² Там же, с. 99.

¹³ Там же, с. 48.

¹⁴ См.: *Corbin H. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton, 1969, с. 184.

¹⁵ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 54.

¹⁶ *Мирза Галиб. Избранное*. М., 1980, с. 75.

¹⁷ Бог и Абсолютная красота в суфийской поэзии часто отождествляются.

¹⁸ Ибн аль-Фарид.— Арабская поэзия средних веков, с. 536.

¹⁹ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 79.

²⁰ Коран упоминает 99 имен Аллаха; Ибн Араби говорит об их бесчисленности.

²¹ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 153.

²² Там же, с. 51—52.

²³ Там же, с. 52.

²⁴ Ср. у Плотина: Множественное происходит не непосредственно из Единого, но из Ума (тождественного платоновскому миру идей). Все разнообразие существующего есть уже в Уме: «в нем „первое растение“ как сущность растительной жизни; в нем земля, как таковая, первая земля, им создающая творческая природа земли и т. д.» (цит. по: *Блонский П. П. Философия Плотина*. М., 1918, с. 245).

²⁵ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 52.

²⁶ Там же, с. 52.

²⁷ Там же, с. 68.

²⁸ Там же, с. 68.

²⁹ Там же, с. 70.

³⁰ Цит. по: *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*. Tehran, 1971, с. 67—68.

³¹ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 103.

³² *Friedman Y. Sheykh Ahmad Sirhindi. An Outline of His Thought and Study of His Image in the Eyes of Posterity*. Montreal—London, 1971, с. 65.

³³ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 49.

³⁴ Отрывок из поэмы «Цветник тайн», написанной М. Шабистари в 1311 г. в ответ на 18 вопросов, поставленных поэту его другом-суфием. По словам А.-М. Шimmel, поэма представляет собой «наиболее искусное введение в суфийские воззрения последователей Ибн Араби» (*Schimmel A.-M. Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, 1978, с. 280). Она была так популярна, что в Иране служила «учебником» по суфизму. Не случайно «Цветник тайн» был в числе первых суфийских произведений, переведенных на европейские языки (в 1838 г.— на немецкий, а в 1880 г.— на английский). Оно вдохновило М. Икбала на создание маснави «Новый цветник тайн» (опубликована в 1927 г.). Настоящий перевод сделан с французского (*Antologie du soufisme*. P., 1978, с. 290).

³⁵ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 203.

³⁶ Там же, с. 49.

³⁷ См.: *Nicholson R. A. Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1967, с. 84.

³⁸ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 50.

³⁹ См.: Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М. 1963 (15:29): «А когда Я его выровняю и вдуно от Моего духа, то падите, ему поклоняясь».

⁴⁰ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 55.

⁴¹ Там же, с. 50.

⁴² Там же, с. 55.

⁴³ Перевод «Маснави» здесь и далее дается с персидского текста по изд.: *Rumi J. Mathnawi. Mathnawi-i-Mana*. Ed. by R. A. Nicholson. Vol. 1—8. L., 1925—1940, b. 4, стк. 521—522.

⁴⁴ Горохова Г. Э. Универсализм раннего даосизма.— Дао и даосизм в Китае. М., 1982, с. 22.

⁴⁵ См. комментарий В. В. Наумкина в кн. *Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере*. М., 1980, с. 302.

⁴⁶ См.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984, с. 67.

⁴⁷ Там же, с. 69.

⁴⁸ *Ибн Араби*. Фусус ал-хикам, с. 103.

⁴⁹ В статье об Ибн Араби во втором томе «Философской энциклопедии» мировоззрение арабского философа характеризуется как пантеизм (М., 1962, с. 189).

⁵⁰ Наиболее яркий пример натуралистического пантеизма — учение Джордано Бруно, выдвинувшего тезис «природа есть не что иное, как Бог в вещах» (*Бруно Дж.* Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914, с. 16).

⁵¹ См.: *Nasr S. H.* Three Muslim Sages, с. 105.

⁵² *Schüon F.* Spiritual Perspectives and Human Facts. L., 1954, с. 11.

⁵³ *Nasr S. H.* Three Muslim Sages, с. 105.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ *Ибн Араби*. Фусус ал-хикам, с. 49.

⁵⁶ Там же, с. 50.

⁵⁷ См.: *Соколов В. В.* Европейская философия XV—XVIII веков. М., 1984, с. 329—363.

⁵⁸ Душа, божественное начало в человеке.

⁵⁹ Ибн аль-Фарид.— Арабская поэзия средних веков, с. 537—538.

⁶⁰ *Ибн Араби*. Фусус ал-хикам, с. 89.

⁶¹ См.: *Izutsu T.* The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam.— Collected Papers of Islamic Philosophy and Mysticism. Tehran, 1971, с. 69—70.

⁶² *Ибн Араби*. Фусус ал-хикам, с. 53.

⁶³ *Наумкин В. В.* Трактат Газали «Воскрешение наук о вере». — *Абу-Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере*, с. 22. Подобная точка зрения основывается главным образом на сведениях, почерпнутых из сочинения средневекового философа Моисея Маймонида «Путеводитель колеблющихся». Ее разделяли Фома Аквинский, Гегель, крупнейшие востоковеды Л. Массиньон, Х. Гиббс и многие другие, в том числе большинство современных мусульманских авторов.

⁶⁴ *Ибрагим Т. К.* Философия калама (VIII—XV вв.). Автореф. докторской дис. М., 1984.

⁶⁵ См. подробнее: там же.

⁶⁶ См.: *Сагадеев А. В.* Ибн-Рушд. М., 1973, с. 19.

⁶⁷ *Ибрагим Т. К.* Философия калама, с. 19.

⁶⁸ См.: Философская энциклопедия. Т. 5, М., 1970, с. 189.

⁶⁹ С. С. Аверинцев справедливо отмечает чрезвычайную сложность проведения грани между пантеизмом и теизмом, между пантеистским тезисом «Я есмь Истина (бог)» и теистическим изречением Корана (50:15), согласно которому Аллах ближе к человеку, «чем шейная артерия» (см.: Философская энциклопедия. Т. 5, с. 190).

⁷⁰ *Маймонид М.* Путеводитель колеблющихся. — *Григорян С. Н.* Из истории Средней Азии и Ирана (VII—XII вв.). М., 1960, с. 287—288.

⁷¹ Там же, с. 293.

⁷² Там же, с. 295.

⁷³ Т. К. Ибрагим не согласен с маймонидовской интерпретацией калама, он считает ее «тенденциозной», но не отрицает, что мутазилиты признавали «сотворенность» мира «из ничего», мутазилиты-джахмиты из-за своего отвержения какого-либо сходства между богом и тварными вещами оказывались на позиции утверждения трансцендентности божества, ашариты признавали возникновение вещей из небытия и т. п. Пафос исследования Т. К. Ибрагима состоит в доказательстве *формального* теизма воззрений мутакалимов, в обосновании того, что пространственно-временному трансцендентализму суннизма ашариты противопоставляли имманентно-трансцендентный пантеизм. Однако согласиться с подобным мнением весьма трудно, когда сопоставляешь с ним высказывания, например, такого выдающегося представителя ашаризма, как Абу-Хамид ал-Газали: «Есть, — писал он, — только один Деятель — Всевышний

и... все созданное — существа и хлеб насущный, подавание и воздержание — от него, жизнь и смерть — создано и задумано единственно Творцом... Он — единственный и неповторимый Деятель. Все другое есть лишь действующее по принуждению и не может самостоятельно привести в движение самой простой частички земного и небесного мира» (*Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере, с. 207).

⁷⁴ Цит. по: Сагадеев А. В. Ибн-Рушд, с. 81.

⁷⁵ *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере, с. 250.

⁷⁶ А. В. Сагадеев отмечает, что «суфийский гностицизм из всех представителей „широкой публики“ более всего приближался к философским идеалам Ибн-Сины» (см.: Сагадеев А. В. Ибн-Сина, М., 1980, с. 196).

⁷⁷ Гегель. Лекции по истории философии.— Сочинения. Т. 11. М.—Л., 1935, с. 101.

⁷⁸ Ренан Э. Аверроэс и аверроизм.— Собр. соч. Т. 8. Киев, 1902, с. 2

⁷⁹ Цит. по: Общая история философии. СПб., 1910, с. 88.

⁸⁰ См.: Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979, с. 206.

⁸¹ См.: Сагадеев А. В. Ибн-Сина, с. 62.

⁸² Там же.

⁸³ По словам К. Маркса и Ф. Энгельса, неоплатонизм «представляет собой не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля» (*Маркс К. и Энгельс Ф.* Немецкая идеология.— Т. 3, с. 129).

⁸⁴ См.: Касымжанов А. Х. Аль-Фараби. М., 1982, с. 54—55.

⁸⁵ Аль-Фараби. О том, что должно предшествовать изучению философии.— *Аль-Фараби*. Философские трактаты. А.-А., 1970, с. 13.

⁸⁶ Шаймухамбетова Г. Б. К вопросу о становлении и сущности арабоязычного перипатетизма.— Вопросы философии. 1979, № 3, с. 144.

⁸⁷ Там же, с. 146.

⁸⁸ Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города.— *Аль-Фараби*. Философские трактаты, с. 225.

⁸⁹ Цит. по: Сагадеев А. В. Ибн-Рушд, с. 106.

⁹⁰ См.: Сагадеев А. В. Ибн-Сина, с. 197.

⁹¹ См.: Corbin H. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi с. 41—42.

Глава 2

¹ Английский востоковед Р. А. Никольсон, известный своими переводами сочинений суфиев и исследованиями по суфизму, назвал Ибн Араби «отцом исламского мистицизма», создавшим «самый впечатляющий монумент мистической спекуляции, который когда-либо видел мир» (*Rumi. Poet and Mystic*. L., 1970, с. 24).

² *Ибн Араби*. Фусус ал-хикам (Геммы мудрости). Бейрут, 1980 (на араб. яз.).

³ *Rumi J. Mathnawi*. Mathnawi-i-Mana. Ed. by R. A. Nicholson. Vol. 1—8. L., 1925—1940, b. 4, стк. 2110—2111.

⁴ Газель Мирзы Галиба. Пер. Н. И. Пригаринной.

⁵ *Ибн аль-Фарид*. Пер. З. Миркиной.— Арабская поэзия средних веков. М., 1975, с. 529.

⁶ *Ибн Араби*. Фусус ал-хикам, с. 103.

⁷ Discourses of Rumi. N. Y., 1977, с. 122—123.

⁸ *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962, с. 150.

⁹ Discourses of Rumi, с. 113.

¹⁰ *Rumi J. Mathnawi*, b. 1, стк. 563.

¹¹ К у т б («божественный полюс») — мистик, достигший совершенства на пути познания Истины.

¹² *Rumi J. Mathnawi*, b. 4, стк. 1418.

¹³ *Хафиз*. Газели. Душ., 1979, с. 100.

¹⁴ Усилия мистика направлены на постижение Истины как некой сверхэмпирической, вечной идеи, тождественной абсолютному бытию — богу.

¹⁵ Имеется в виду разумность.

- ¹⁶ Приверженность к установкам, унаследованным от прошлого и принимаемым за нормативы в настоящем.
- ¹⁷ См.: *Corbin H. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton, 1969, с. 382.
- ¹⁸ См.: *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1969, с. 107.
- ¹⁹ См.: *Encyclopaedia of Philosophy*. Vol. 4. N. Y.—L., 1972.
- ²⁰ *Гегель.* Лекции по истории философии.— Сочинения. Т. 11. М.—Л., 1935, с. 549.
- ²¹ *Гегель.* Логика.— Сочинения. Т. 1, М.—Л., 1930, с. 134.
- ²² *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965, с. 95.
- ²³ См., например, «Диалектику природы» Ф. Энгельса; ленинский «Конспект „Науки логики“ Гегеля».
- ²⁴ См. комментарий В. В. Наумкина в кн.: *Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере. М., 1980, с. 289.
- ²⁵ Цит. по: *Адамар Ж.* Исследование процесса изобретения в области математики. М., 1970, с. 72.
- ²⁶ Цит. по: *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике, с. 88.
- ²⁷ Цит. по: *Фиш Р.* Джалаледдин Руми. М., 1985, с. 45.
- ²⁸ См.: *Teachings of Rumi. The Mathnawi*. Transl. by E. H. Winfield. L., 1887, с. 189.
- ²⁹ *Джами.* Избранное из книги поэм. М., 1964, с. 320—321.
- ³⁰ *Ибн аль-Фарид.*— Арабская поэзия средних веков, с. 530.
- ³¹ Цит. по: *Фиш Р.* Джалаледдин Руми, с. 178.
- ³² Армянская средневековая лирика. Пер. Н. Гребнева. Л., 1972, с. 148.
- ³³ *Rumi J. Mathnawi*, b. 1, стк. 306 -308.
- ³⁴ Суфьи толкуют это слово как «доверие» (см.: *Discourses of Rumi*, с. 26).
- ³⁵ *Rumi J. Mathnawi*, b. 6, стк. 738 -739.
- ³⁶ *Teachings of Rumi. The Mathnawi*, с. 317.
- ³⁷ См.: *Corbin H. Creative Imagination in the Sufism*, с. 382.
- ³⁸ См.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979, с. 45.
- ³⁹ Первое послание Иоанна 4, 7—8.
- ⁴⁰ Бхагавадгита XI, 53, 55.
- ⁴¹ *Икбал М.* Банг-и дара (Сигнал к отправке каравана). Лахор, 1953 (на урду). Цит. по: *Пригарина Н. И.* Поэтика творчества Икбала, с. 83.
- ⁴² *Хосров Дехлеви.* Избранное. Пер. Д. Сельх. Таш., 1980, с. 8.
- ⁴³ См. статью С. С. Аверничева «София» в «философской энциклопедии» (Т. 5. М., 1970, с. 62).
- ⁴⁴ *Ибн Араби.* Фусус ал-хикам, с. 217.
- ⁴⁵ Там же.
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ *Rumi J. Mathnawi*, b. 1, с. 14.
- ⁴⁸ Ср. у Платона с пониманием синтеза любви и познания как особого рода неистовства, экстаза (Пир 203 А—212А; Теэтет 244 А—257 В).
- ⁴⁹ *Ибн аль-Фарид.*— Арабская поэзия средних веков, с. 520—521.
- ⁵⁰ См.: *Teachings of Rumi. The Mathnawi*, с. 191.
- ⁵¹ Там же.
- ⁵² *Ибн Араби.* Фусус ал-хикам, с. 43.
- ⁵³ Там же, с. 106.
- ⁵⁴ См.: *Роузенталь Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978, с. 94.
- ⁵⁵ Напомним, что термин «аподейктик» был введен Аристотелем для обозначения научного знания, обладающего абсолютной истинностью.
- ⁵⁶ *Ибн Рушд.* Рассуждения, выносящие решение относительно связи между религией и философией.— *Сагадеев А. В.* Ибн-Рушд. М., 1973, с. 193, 196.
- ⁵⁷ См.: *Ибн Араби.* Фусус ал-хикам, с. 61.
- ⁵⁸ 56-й чжан «Дао дэ цзин». Цит. по: *Дао и даосизм в Китае.* М., 1982, с. 32. Ср. также тютчевское «Мысль изреченная есть ложь».

- ⁵⁹ Цит. по: Teachings of Rumi. The Mathnawi, с. 326.
- ⁶⁰ См. комментарий В. В. Наумкина в кн.: *Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере*, с. 309.
- ⁶¹ *Rumi J. Mathnawi*, b. 4, стк. 1288.
- ⁶² Discourses of Rumi, с. 89.
- ⁶³ «Интеллект» у Руми сходен с платоновским «нус», толкуемым как интеллектуальная способность, направленная на постижение понятийного содержания вещей. Эта способность отличает человека от животного, приобщает первого к божественному миру.
- ⁶⁴ Discourses of Rumi, с. 90.
- ⁶⁵ Там же, с. 65.
- ⁶⁶ *Rumi J. Mathnawi*, b. 1, стк. 2943—2945.
- ⁶⁷ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 61.
- ⁶⁸ Цит. по: *Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма*. М., 1979, с. 38.
- ⁶⁹ См.: там же, с. 39.
- ⁷⁰ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 61.
- ⁷¹ О «нише» («мишкат») говорится в аяте 35 суры 24: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло — точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной (т. е. дерева не земного, но небесного. — *Коммент. Крачковского*). Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!»
- ⁷² *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 63.
- ⁷³ «Единойды умер Христос за грехи наши, а по воскресении из мертвых более не умирает!» (Августин). Цит. по: *Философская энциклопедия*. Т. 5, с. 448.
- ⁷⁴ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 62.
- ⁷⁵ Там же.
- ⁷⁶ Там же.
- ⁷⁷ Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden — London, 1971.
- ⁷⁸ См.: *Пригарина Н. И. Поэтика творчества Мухаммада Икбала*, с. 39, 80, 82, 192.
- ⁷⁹ См.: *Corbin H. Creative Imagination in the Sufism*, с. 64.
- ⁸⁰ Там же, с. 61.
- ⁸¹ См. там же, с. 56.
- ⁸² Цит. по: *Пригарина Н. И. Поэтика творчества Мухаммада Икбала*, с. 92.
- ⁸³ Поэма написана в 1921 г., вошла в сборник «Банг-и дара» («Сигнал к отправке каравана»).
- ⁸⁴ См.: *Пригарина Н. И. Поэтика творчества Мухаммада Икбала*, с. 84.
- ⁸⁵ *Хосров Дехлеви. Избранное*, с. 19.
- ⁸⁶ См.: *Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии*. М., 1983, с. 72—86.
- ⁸⁷ *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*, с. 50.
- ⁸⁸ *Al-Hallaj. Kitab at-Tawasin.* — Massignon L. La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansur al-Hallaj. Martyr mystique de l'Islam. T. 2. P., 1922, с. 889.
- ⁸⁹ Там же, с. 891.
- ⁹⁰ «Даровано вам знание только немного», — гласит Коран (17 : 85).
- ⁹¹ *Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере*, с. 248.
- ⁹² Там же, с. 251.
- ⁹³ История знает немало примеров того, что утверждение ограниченности человеческого знания воспринималось как предпосылка беспредельности дерзаний человеческого разума. «Все наши знания, — писал К. Э. Циолковский, — прошлые, настоящие и будущие — ничто по сравнению с тем, что мы никогда не будем знать».

Глава 3

¹ Пер. З. Миркиной. — *Арабская поэзия средних веков*. М., 1975, с.

² Цит. по: *Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности*.

сти в средневековом Китае. Новосибирск, 1983, с. 21—22.

³ Там же, с. 18.

⁴ Чжуан-цзы — один из первых выдающихся даосских мыслителей, живший на рубеже IV—III вв. до н. э.

⁵ Цит. по: *Горохова Г. Э.* Универсализм раннего даосизма.— Дао и даосизм в Китае. М., 1982, с. 28.

⁶ По словам Х. Абдалати, «в Коране сказано, что бог не прощает греха (пантеизма, политеизма, веры в святую троицу)» (см. *Abdalathi H.* Islam in Focus. Indianapolis, 1977, с. 33).

⁷ См.: *Ибн Араби.* Фусус ал-хикам (Геммы мудрости). Бейрут, 1980 (на араб. яз.).

⁸ Rumi. Poet and Mystic. L., 1970, с. 182.

⁹ *Хафиз.* Газели. Душ., 1979, с. 13.

¹⁰ Meister Eckhart. On the Divine Birth of the Soul.— *Happold F. C.* Mysticism. A Study and an Anthology. L., 1973, с. 277.

¹¹ *Ибн Араби.* Фусус ал-хикам, с. 60.

¹² Там же, с. 226.

¹³ Цит. по: *Schimmel A.-M.* Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill, 1978, с. 156.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере. М., 1980, с. 258.

¹⁶ Так комментировал зикр Абул-Касим ал-Кушейри (ум. ок. 1074 г.).

¹⁷ См. комментарий В. В. Наумкина в кн.: *Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере, с. 296.

¹⁸ См.: *Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере, с. 130.

¹⁹ *Бергельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература М., 1965, с. 58.

²⁰ *Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере, с. 108.

²¹ См.: там же, с. 123.

²² Там же, с. 131.

²³ Там же.

²⁴ Ибн аль-Фарид.— Арабская поэзия средних веков, с. 531.

²⁵ Цит. по: *Schimmel A.-M.* Mystical Dimensions of Islam, с. 106.

²⁶ О разработке суфиями темы «путешествия в себя» («сафар андар худ») см. статью И. Павловой в кн.: Творчество Мухаммада Икбала. М., 1982.

²⁷ См.: *Schimmel A.-M.* Mystical Dimensions of Islam, с. 117.

²⁸ См.: A History of Muslim Philosophy. Vol. 1. Wiesbaden, 1963, с. 358.

²⁹ *Ибн Араби.* Фусус ал-хикам, с. 50.

³⁰ Discourses of Rumi. N. Y., 1977, с. 232.

³¹ *Rumi J. Mathnawi.* Mathnawi-i-Mana. Ed. by R. A. Nicholson. Vol. 1—8. L., 1925—1940, b. 2, стк. 3110, 3111.

³² Арабская поэзия средних веков, с. 536.

³³ *Хосров Дехлеви.* Избранное. Таш., 1980, с. 19.

³⁴ Фаталистическая идея у ал-Газали выражена так: «Все, что между небом и землей, происходит по заведенному правильному порядку» (*Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере, с. 223).

³⁵ Тот же ал-Газали вполне осознавал это: «Если допустить, что все грехи не по приговору Аллаха, то это невозможно и это портит веру в Единого Бога. Если же все грехи от Всевышнего, то ненависть к ним есть ненависть к приговору Аллаха. Как же можно соединить противоречащее друг другу и как можно соединить вместе любовь и ненависть?» (*Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере, с. 255).

³⁶ *Ибн Араби.* Фусус ал-хикам, с. 65.

³⁷ Там же, с. 68.

³⁸ Там же, с. 83.

³⁹ *Rumi J. Mathnawi*, b. 1, стк. 929—947.

⁴⁰ *Rumi J. Mathnawi*, b. 3, стк. 3290—3291.

⁴¹ *Rumi J. Mathnawi*, b. 6, стк. 1752—1753.

⁴² *Ибн Араби.* Фусус ал-хикам, с. 80.

⁴³ Согласно коранической интерпретации, добро — от бога, зло — от че-

ловека: «Что постигло тебя из хорошего, то — от Аллаха, а что постигло из дурного, то — от самого себя» (14 : 81).

⁴⁴ *Rumi J. Mathnawi*, b. 6, стк. 2151—2156.

⁴⁵ См.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979, с. 318.

⁴⁶ *Rumi J. Mathnawi*, b. 2, стк. 158.

⁴⁷ *Rumi J. Mathnawi*, b. 4, стк. 1392.

⁴⁸ Дж а б а р и т ы — сторонники идеи крайнего фатализма в исламе.

⁴⁹ *Rumi J. Mathnawi*, b. 4, стк. 1394—1397.

⁵⁰ *Al-Hallaj. Kitab at-Tawas in.— Massignon L.* La passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj. Martyr mystique de l'Islam. T. 2. P., 1922, с. 868.

⁵¹ Там же, с. 869.

⁵² *Al-Hallaj. Kitab at-Tawasin*, с. 876.

⁵³ Там же, с. 871.

⁵⁴ Там же, с. 872.

⁵⁵ Там же, с. 873.

⁵⁶ Там же, с. 874.

⁵⁷ См.: *Schimmel A.-M.* Mystical Dimensions of Islam, с. 195.

⁵⁸ По мусульманской мифологии, Иблис считал себя выше Адама. ибо он — порождение огня, а Адам сотворен из глины, пыли.

⁵⁹ *Rumi J. Mathnawi*, b.3, стк. 3296—3299.

⁶⁰ *Гегель.* Энциклопедия философских наук.— Сочинения. Т. 3. М.— Л., 1956, с. 291.

⁶¹ *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг.— Т. 20, с. 116.

⁶² *Хафиз.* Газели, с. 9.

⁶³ *Rumi J. Mathnawi*, b. 5, стк. 3214.

⁶⁴ Discourses of Rumi, с. 55.

⁶⁵ *Al-Hallaj. Divan.— Journal asiatique.* P. January—July 1931, с. 75.

⁶⁶ Discourses of Rumi, с. 55—56.

⁶⁷ М а к а м — букв. «положенне», «стоянка», «место».

⁶⁸ *Хафиз.* Газели, с. 127.

⁶⁹ Т а в а к к у л — полное доверие и подчинение богу, реализация формулы единобожия.

⁷⁰ См. комментарий Наумкина В. В. в кн.: *Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере, с. 271.

⁷¹ Тема собеседования птиц — аллегорическое описание мистического пути — довольно широко представлена в арабской и персидской литературе. «Трактат о птицах» принадлежит Ибн Синю, «Книга о страстих птиц» — ал-Газали и т. д. Полагают, что основанием для использования образа птиц послужил текст Корана (11 : 262): «И вот сказал Ибрахим: „Господи! Покажи мне, как Ты оживляешь мертвых“. Он сказал: „А разве ты не уверовал?“ Тот сказал: „Да! Но чтобы сердце мое успокоилось“. Сказал он: „Возьми же четырех птиц, собери их к себе, потом помести на каждой горе по части их, а потом позови их: они явятся к тебе стремительно, и знай, что Аллах велик и мудр!“»

Комментаторы Корана ассоциируют четырех птиц с павлином, уткой, вороной и петухом, символизирующих соответственно мирские украшения, жадность, ненасытность и похотливость. Таким образом, священная книга якобы наставляет: «Отврати свой взор от украшений мира сего и важничания ими. и от жадности в поисках доли твоей, и от удовлетворения похоти, чтобы достигнуть тебе подлинного совершенства в вере. И когда ты освободишь душу твою от этих свойств, то украсишь ее моим атрибутом в день воскресения мертвых!» (Комментарий Абд ар-Рахмана ал-Сулами, ум. в 1021 г. Цит. по: *Бергельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература, с. 76).

⁷² См.: *Happold F. C.* Mysticism. A Study and an Anthology, с. 57.

⁷³ Там же, с. 82.

⁷⁴ Дэ — это Дао, проявленное в вещах и людях, это манифестация потенций Дао в феноменальном мире.

⁷⁵ Цит. по: Дао и даосизм в Китае. М., 1982, с. 148.

⁷⁶ Арабская поэзия средних веков, с. 531.

⁷⁷ *Al-Hallaj. Kitab at-Tawasin*, с. 886.

- ⁷⁸ Там же, с. 845.
- ⁷⁹ См.: Психология формирования и развития личности. М., 1981, с. 196.
- ⁸⁰ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 79.
- ⁸¹ Психология формирования и развития личности, с. 187.
- ⁸² См.: Родионова Е. А. Общение как условие развития личности.— Психология формирования и развития личности, с. 187.
- ⁸³ См.: Психология формирования и развития личности, с. 190—191.
- ⁸⁴ Цит. по: *Vahid S. A. Thoughts and Reflections of Iqbal.* Lahore, 1964, с. 101.
- ⁸⁵ Цит. по: *Trimingham J. S. The Sufi Orders in Islam.* Oxf., 1973, с. 186.
- ⁸⁶ Имеется в виду практика паломничества к гробницам святых.
- ⁸⁷ *Trimingham J. S. The Sufi Orders in Islam,* с. 191.
- ⁸⁸ Психологическая теория коллектива. М., 1979, с. 120.
- ⁸⁹ Нелов Р. С. Социально-психологический анализ эффективной деятельности коллектива. М., 1984, с. 98.
- ⁹⁰ См.: *Rahman F. Islam.* L., 1966, с. 137.
- ⁹¹ Ибн аль-Фарид.— Арабская поэзия средних веков, с. 541—542.

Глава 4

- ¹ Арабская романтическая проза XIX—XX веков. Л., 1981, с. 32.
- ² Толстой Л. Н. Война и мир.— Собр. соч. Т. 7. М., 1981, с. 49.
- ³ *Sartre J. P. Situations* I. P., 1947, с. 153.
- ⁴ *Великовский С. И.* Философия «смерти бога» и пантрагическое во французской культуре XX в.— Философия, религия, культура. М., 1982, с. 68—69.
- ⁵ См.: *Кецан О.* Современная теология и философия.— Вопросы философии. 1984, № 3, с. 82—83.
- ⁶ *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Т. 21, с. 314.
- ⁷ *Примаков Е. М.* Ислам и процессы развития общественного развития стран зарубежного Востока.— Вопросы философии. 1980, № 8, с. 62.
- ⁸ См.: *Rahman F. Islam.* L., 1966, с. 254.
- ⁹ См.: *Schimmel A.-M. Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill, 1978, с. 263.
- ¹⁰ В Саудовской Аравии суфизм официально объявлен еретическим учением.
- ¹¹ *A History of Muslim Philosophy. Vol. 2.* Wiesbader, 1963, с. 1432.
- ¹² *Lahbabi M. A. Le personnalisme Musulman.* P., 1964, с. 95.
- ¹³ *Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* Lahore, 1962, с. 150.
- ¹⁴ Цит. по: *Vahid S. A. Thoughts and Reflections of Iqbal.* Lahore, 1964, с. 101—102.
- ¹⁵ Ф. Энгельс обращал внимание на то, что зависимость от мистики христианских реформаторов XVI в. «представляет собой хорошо известный факт; многое заимствовал из нее также и Мюнцер» (*Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии.— Т. 7, с. 361).
- ¹⁶ Цит. по: *Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt.* L., 1933, с. 25.
- ¹⁷ *Iqbal A. The Impact of Mawlana Jalaluddin Rumi on Islamic Culture.* Tehran, 1974, с. 117.
- ¹⁸ *Iqbal M. The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy.* L., 1908, с. 106.
- ¹⁹ *Rumi J. Mathnawi. Mathnawi-i-Mana.* Ed. by R. A. Nicholson. b. 6, L., стк. 3126—3131.
- ²⁰ Пер. М. Петровых.
- ²¹ *Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* с. 198.
- ²² «Дух» Руми присутствует, например, в поэме, написанной иракским поэтом Абдал Вахабом ал-Баяти в память о Назыме Хикмете. Иранский прогрессист-возрожденец Али Шариати (ум. в 1978 г.) обращается к Руми, когда говорит о современном упадке мусульманского общества, о необходимости национального религиозного возрождения (см.: *Ali Shariati. Art Awaiting the Saviour.*— *News and Views.* Vol. 1, № 132, с. 7).

²³ По словам Е. Э. Бертельса, на мусульманском Востоке «можно было увлекаться суфизмом и в то же время на практике не претворять его в жизнь, быть не столько „суфи“, сколько „мутасаввиф“ (приверженцем философии суфизма.— М. С.). Суфизм притягивал к себе людей, склонных к самостоятельному мышлению, ибо он открывал широчайший простор для метафизических исканий...» (см.: *Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература*. М., 1965, с. 419).

²⁴ *Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства.— Т. 22, с. 382.

²⁵ См.: *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг.— Т. 20, с. 332.

²⁶ Мистическое «отрекись от себя» переосмысливалось в формулу высшей гражданской нравственности: «Эту формулу,— писал А. Блок,— повторяет решительно каждый человек; он неизменно наталкивается на нее, если живет сколько-нибудь сильной духовной жизнью... Я убежден, что в ней лежит спасение и от болезни „иронии“, которая есть болезнь личности, болезнь „индивидуализма“» (*Блок А. Ирония*.— Собр. соч. Т. 5. М.—Л., 1962, с. 349).

²⁷ По оценке К. Маркса, европейский романтизм был первой реакцией на французскую революцию 1789 г. (см.: *Маркс К.* Маркс—Энгельсу. В Манчестер от 25 марта 1868 г.— Т. 32, с. 44).

²⁸ Михаил Нуайме — крупнейший арабский писатель, поэт, драматург, критик. Автор книги о Джеброне.

²⁹ *Нуайме М.* Бури «Бури».— Арабская романтическая проза XIX—XX веков, с. 259—260.

³⁰ *Джебран Х. Дж.* Пророк. Пер. В. Маркова.— Арабская романтическая проза XIX—XX веков, с. 216.

³¹ Там же, с. 217.

³² Там же, с. 218.

³³ Там же, с. 224, 227.

³⁴ Там же, с. 229.

³⁵ Там же, с. 231.

³⁶ Там же, с. 233.

³⁷ Там же, с. 245.

³⁸ Там же, с. 234.

³⁹ Там же, с. 236.

⁴⁰ Он получил светское образование в Бейруте, а затем в парижской школе изящных искусств и в США. В Америке возглавил группу арабских писателей-эмигрантов, именованную «Ассоциация пера».

⁴¹ Один из сборников статей и рассказов Джеброна вышел под названием «Бури».

⁴² *Джебран Х. Дж.* Пророк, с. 245.

⁴³ Там же, с. 224.

⁴⁴ *Соловьев Э. Ю.* Непобежденный еретик. М., 1984, с. 238.

⁴⁵ *Lings M.* What is Islam? L., 1975, с. 22.

⁴⁶ *Schuon F.* Islam and the Perennial Philosophy. [Б. м.], 1976, с. 106.

⁴⁷ *Nasr S. H.* Sufi Essays. N. Y., 1977, с. 41.

⁴⁸ *Lings M.* What is Islam?, с. 138.

⁴⁹ *Schuon F.* Understanding Islam. L., 1976, с. 154.

⁵⁰ *Nasr S. H.* Sufi Essays, с. 36.

⁵¹ Там же, с. 32.

⁵² *Nasr S. H.* Three Muslim Sages. Avicenna — Suhrawardi — Ibn Arabi. Cambridge (Mass.), 1964, с. 85, 100.

⁵³ *Nasr S. H.* Sufi Essays, с. 35.

⁵⁴ Там же, с. 39.

⁵⁵ *Ling T. O.* Islam's Alternative to Fundamentalism.— Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester. 1981, vol. 64, № 1.

⁵⁶ Там же, с. 175.

⁵⁷ Там же, с. 171.

⁵⁸ *Nasr S. H.* Sufi Essays, с. 39.

*Труды основоположников марксизма-ленинизма**

- Маркс К. Тезисы о Фейербахе.— Т. 3.
 Маркс К. Маркс — Энгельсу, В Манчестер от 25 марта 1868 г.— Т. 32.
 Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Т. 3.
 Маркс К. и Энгельс Ф. Святое семейство.— Т. 2.
 Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Т. 20.
 Энгельс Ф. Диалектика природы.— Т. 20.
 Энгельс Ф. К истории первоначального христианства.— Т. 22.
 Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии.— Т. 7.
 Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Т. 21.
 Ленин В. И. Философские тетради.— Т. 29.

Источники

- Ибн Араби. Фусус ал-хикам (Геммы мудрости). Бейрут, 1980 (на араб. яз.).
 Арабская поэзия средних веков. М., 1975.
 Арабская романтическая проза XIX—XX веков. Л., 1981.
 Армянская средневековая лирика. Л., 1972.
 Ал-Газали Абу Халид. Воскрешение наук о вере. М., 1980.
 Галиб М. Избранное. М., 1980.
 Дехлеви Хосров. Избранное. Таш., 1980.
 Джамии. Избранное из книги поэм. М., 1964.
 Джебран Х. Дж. Пророк. Пер. В. Маркова.— Арабская романтическая проза XIX—XX веков. Л., 1981.
 Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
 Маймонид М. Путеводитель колеблющихся.— Григорян С. И. Из истории Средней Азии и Ирана (VII—XII вв.). М., 1960.
 Руми. Притчи. М., 1969.
 Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты).— Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961.
 Ибн-Сина. Даниш-намэ (Книга знания). Сталинабад, 1957.
 Аль-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970.
 Хафиз. Газели. Душ., 1979.
 Хафиз. Лирика. М., 1956.
 Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. М., 1984.
 Antologie du soufisme. Ed. par E. Meyerovitch. P., 1978.
 Discourses of Rumi. N. Y., 1977.
 The Doctrine of the Sufis. Kitab al-Taarruf li-madhab ahl al-Tasawwuf of Kalabadhi. Transl. by A. J. Arberry. Cambridge, 1979.
 Al-Hallaj. Diwan.— Journal asiatique. P., January — July 1931.
 Al-Hallaj. Kitab al-Tawasin.— Massignon L. La passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj. Martyr mystique de l'Islam. T. 2. P., 1922.
 Iqbal M. The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy. L., 1908.

* Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса даются по второму изданию Сочинений, произведения В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

- Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962.
Kitab al-Luma. Ed. by R. A. Nicholson. L., 1916.
 A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim. Shah Wali Allah's Ta'wil al-Hadith. Transl. by J. M. S. Baljon, E. J. Brill, Leiden, 1973.
Rumi. Poet and Mystic. Transl. by R. A. Nicholson. L., 1970.
Rumi J. Divan.—Selected Poems from the Diwani Shamsi Tabriz. Ed. and Transl. by R. A. Nicholson. Cambridge, 1952.
Rumi J. Mathnawi, Mathnawi-i-Mana. Ed. by R. A. Nicholson. Vol. 1—8. L., 1925—1940.
 Selections from the Poetry of the Afghans. Calcutta—New Delhi, 1981.
Shariati A. Art Awaiting the Saviour.—News and Views. Vol. 1. № 132.
 Sufi of Andalusia. The Ruh al-Quds and al-Durrat al-Fakhirah of Ibn Arabi Berkeley—Los Angeles, 1977.
 Teachings of Rumi. The Mathnawi. Transl. by E. H. Whinfield. L., 1887.

Исследования

- Абаев Н. В.* Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983.
Абдуллаев М. А. Важнейший источник средневекового суфизма.— Вопросы философии. 1986, № 7.
Адалмар Ж. Исследование процесса изобретения в области математики. М., 1970.
Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.
Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965.
Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.
Баццеева С. М. «Шифа ас-саил» — трактат Ибн Халдуна о суфизме.— Ближний и Средний Восток. История, культура, источниковедение. М., 1968.
Баширов А. М. Идеологические, философские аспекты суфизма в освещении английского востоковедения (конец XIX - нач. XX вв.). Автореф. кандидатской дис. Баку, 1981.
Беляев Е. А. Мусульманское сектанство. М., 1957.
Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
Блок А. Ирония.— Собр. соч. Т. 5. М.—Л., 1962.
Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918.
Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985.
Брагинский В. И. История малайской литературы VII—XIX вв. М., 1983.
Брагинский И. С. Из истории таджикской и персидской литературы. М., 1972.
Брагинский И. С., Комиссаров Д. С. Персидская литература. Краткий очерк. М., 1963.
Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914.
Бруно Дж. О причинах, начале и едином.— Диалоги. М., 1949.
Великовский С. И. Философия «смерти бога» и пантрагическое во французской культуре XX в.— Философия, религия, культура. М., 1982.
Гегель. Лекции по истории философии.— Сочинения. Т. II. М.—Л., 1935.
Гегель. Логика.— Сочинения. Т. 1. М.—Л., 1930.
Гегель. Философия истории.— Сочинения. Т. 8. М.—Л., 1935.
Гегель. Энциклопедия философских наук.— Сочинения. Т. 3. М.—Л., 1956.
Гольдциер И. Лекции об исламе. СПб., 1912.
Горохови Г. Э. Универсализм раннего даосизма.— Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
Григорян С. П. Из истории Средней Азии и Ирана (VII—XII вв.). М., 1960.
Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
 Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
Джевелидзе Э. У истоков турецкой литературы. Джалаледдин Руми — вопросы мировоззрения. Тб., 1979.
Ибрагим Т. К. Философия калама (VIII—XV вв.). Автореф. докторской дис. М., 1984.

- Касымжанов А. Х.* Аль-Фараби. М., 1982.
- Кецан О.* Современная теология и философия.— Вопросы философии. 1984, № 3.
- Керимов Г.* Аль-Газали и суфизм. Баку, 1969.
- Кныш А. Д.* Мироззрение Ибн Араби.— Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1984. М., 1984.
- Крымский А.* История Персии, ее литературы и дервишеской теософии. Т. 1—3. М., 1914—1917.
- Крымский А.* Очерк развития суфизма. М., 1895.
- Кули-Заде Э.* Закономерности развития восточной философии XIII—XVI вв. (регион ислама) и проблема Запад—Восток. Баку, 1983.
- Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
- Мец А.* Мусульманский Ренессанс. М., 1966.
- Митрохин Л. Н.* Религии «Нового века». М., 1985.
- Митрохин Л. Н.* Понятие религии у К. Маркса.— Вопросы философии. 1984, № 11.
- Немов Р. С.* Социально-психологический анализ эффективной деятельности коллектива. М., 1984.
- Нуцубидзе Ш. И.* Руставели и восточный Ренессанс. Тб., 1947.
- Общая история философии.* СПб., 1910.
- Одинаев Я. К.* Философия Шихабиддина Яхья Сухраварди. Автореф. кандидатской дис. М., 1984.
- Ойзерман Г. И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1969.
- Павлова И.* Трансформация суфийской темы «путешествия» в маснави Икбала «Новый цветник тайн».— Творчество Мухаммада Икбала. М., 1982.
- Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV вв. Л., 1966.
- Плеханов Г. В.* О религии и церкви. М., 1958.
- Пригарина Н. И.* Поэзия Мухаммада Икбала. М., 1972.
- Пригарина Н. И.* Поэтика творчества Мухаммада Икбала. М., 1978.
- Примаков Е. М.* Ислам и процессы общественного развития стран зарубежного Востока.— Вопросы философии. 1980, № 8.
- Прозоров С. М.* Введение.— *Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. М., 1984.
- Проповеди и рассуждения Мейстера Экхарта.* М., 1912.
- Психологическая теория коллектива.* М., 1979.
- Психология формирования и развития личности.* М., 1981.
- Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм.— Собр. соч. Т. 8. Киев, 1902.
- Роузенталь Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.
- Сагадеев А. В.* Ибн-Рушд. М., 1973.
- Сагадеев А. В.* Ибн-Сина. М., 1980.
- Семенов В. С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
- Соколов В. В.* Европейская философия XV—XVII веков. М., 1984.
- Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979.
- Соловьев Э. Ю.* Непобежденный еретик. М., 1984.
- Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике. XIX—XX вв. М., 1982.
- Творчество Мухаммада Икбала.* М., 1982.
- Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
- Угрюмович Д. М.* Социально-психологические аспекты религиозного утешения и некоторые вопросы укрепления атеистического воспитания.— Вопросы философии. 1986, № 3.
- Философия, религия, культура.** М., 1982.
- Философская энциклопедия.* Т. 1—5. М., 1960—1970.
- Фиш Р.* Джалаледдин Руми. М., 1985.
- Фролова Е. А.* Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.
- Хайрулаев М. М.* Абу Наср ал-Фараби. М., 1982.
- Хайрулаев М.* Культурное наследие и история философской мысли. Таш., 1985.

- Шаймухамбетова Г. Б.* Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979.
- Шаймухамбетова Г. Б.* К вопросу о становлении и сущности арабоязычного перипатетизма.— Вопросы философии. 1979, № 3.
- Шаймухамбетова Г. Б.* Проблема универсалий в арабоязычной и западноевропейской философии средневековья.— Ибн-Сина и средневековая философия. Душ., 1981.
- Яндаров А. Д.* Суфизм и идеология национально-освободительного движения (Из истории развития общественных идей в Чечено-Ингушетии в 20—70 гг. XIX в.). Алма-Ата, 1975.
- Abdalathi H.* Islam in Focus. Indianapolis, 1977.
- Adams Ch.* Islam and Modernism in Egypt. L., 1933.
- Aegerter E.* Le Mysticisme. P., 1952.
- Arberry A. J.* Sufism. An Account of the Mystics of Islam. New York — Evanston, 1970.
- Arintero J. G.* The Mystical Evolution in the Development and Vitality of the Church. Vol. 1—2. Rockford, 1978.
- Al-Atlas S. M. N.* The Mysticism of Hamzah Fansuri. Kuala Lumpur, 1970.
- Brown E. G.* A Literary History of Persia. Vol. 1—4. L., 1902.
- Chittick W. C.* The Sufi Doctrine of Rumi. An Introduction. Teheran, 1974. Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism. Tehran, 1971.
- Corbin H.* Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton, 1969.
- Dasgupta S. N.* Hindu Mysticism. Delhi — Varanasi — Patna, 1983.
- Dictionary of Mysticism. Ed. by Gaynor F. Seausus. New Jersey, 1973.
- Encyclopaedia of Islam. Vol. 1—4. Leiden, 1954—1980.
- Encyclopaedia of Philosophy. Vol. 1—8. N. Y.—L., 1972.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 12. Edinburgh — New York, 1954.
- Friedman Y.* Sheykh Ahmad Sirhindi. An Outline of His Thought and Study of His Image in the Eyes of Posterity. Montreal — London, 1971.
- Happold F. C.* Mysticism. A Study and an Antology. L., 1973.
- A History of Muslim Philosophy. Vol. 1—2. Wiesbaden. 1963—1966.
- Iqbal A.* The Impact of Mawlana Jalaluddin Rumi on Islamic Culture. Tehran, 1974.
- Izutsu T.* The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam.— Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism. Tehran, 1971.
- Izutsu T.* Sufism and Taoism. Berkeley — Los Angeles — London, 1983.
- Lahbabi M. A.* Le personnalisme Musulman. P., 1964.
- Late Medieval Mysticism. Ed. by R. C. Petry. Philadelphia, 1957.
- Lings M.* What is Islam? L., 1975.
- Ling T. O.* Islam's Alternative to Fundamentalism.— Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester. 1981, vol. 64, № 1.
- Massignon I.* Tasawwuf.— Encyclopaedia of Islam. Vol. 4. Leiden, 1980.
- Nasr S. H.* Knowledge and the Sacred. N. Y., 1981.
- Nasr S. H.* Sufi Essays. N. Y., 1977.
- Nasr S. H.* Three Muslim Sages. Avicenna — Suhrawardi — Ibn-Arabi. Cambridge (Mass.), 1964.
- Nasr S. H.* The Western World and Its Challenges to Islam.— The Islamic Quarterly. L., 1973, vol. 17.
- Nicholson R. A.* The Idea of Personality in Sufism. Cambridge, 1923.
- Nicholson R. A.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1967.
- Nicholson R. A.* Sufis.— Encyclopaedia of Religion. Vol. 9.
- Otto R.* Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism. N. Y., 1972.
- Palacios M. A.* The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers. Transl. by E. H. Douglas and H. W. Yoder, E. J. Brill — Leiden, 1978.
- Rahman F.* Islam. L., 1966.
- Sartre J. P.* Situations I. P., 1947.
- Schimmel A.-M.* Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill, 1978.
- Schimmel A.-M.* Pain and Grace. A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth Century Muslim India. E. J. Brill — Leiden, 1976.

- Schimmel A.-M.* The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalaloddin Rumi. London — the Hague, 1980.
- Shah I.* The Sufis. N. Y., 1971.
- Shah I.* The Way of the Sufi. Marcham, 1974.
- Shook G. A.* Mysticism, Science and Revelation. Oxf., 1976.
- Schuon F.* Islam and the Perennial Philosophy. [B. M.], 1976.
- Schuon F.* Spiritual Perspectives and Human Facts. L., 1954.
- Schuon F.* Understanding Islam. L., 1976.
- Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden — London, 1973.
- Thurlanas C.* Current Sufi Activity: Work, Literature, Groups and Techniques. Designist Communication Ltd., 1980.
- Trimingham J. S.* The Sufi Orders in Islam. Oxf., 1971.
- Underhill E.* Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness. N. Y., 1972.
- Vahid S. A.* Thoughts and Reflections of Iqbal. Lahore, 1964.
- Valiuddin M.* The Quranic Sufism. Delhi — Varanasi — Patna, 1959.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Ибн Араби

ГЕММЫ МУДРОСТИ*

Абу Бакр Мухаммад бен Али, известный как «Великий шейх Мухиддин Ибн Араби», родился в 1165 г. в г. Мурсия в Испании, входившей тогда в состав арабского халифата. Будучи сыном богатых родителей, он получил блестящее по тому времени образование. Семья стала средой, повлиявшей на него и с юности определившей его дальнейший путь. От своих дядей — авторитетных суфиев — Ибн Араби получил первое представление о теории и практике суфизма. Вскоре и самого его, вступившего на путь мистического постижения бога, стали посещать «озарения». Благочестие и острый ум юноши быстро снискали ему известность среди мусульманских мистиков; многочисленные путешествия, за время которых он пересек все земли, принадлежавшие обширному арабскому халифату, встречи с виднейшими учеными и философами того времени расширили его знания и кругозор, а главное, позволили познакомиться со всеми существовавшими тогда теоретическими доктринами суфизма. Философское осмысление этого учения становится основополагающим мотивом творчества Великого шейха, фактически единственной темой его произведений. В отличие от большинства современных ему мыслителей Ибн Араби не писал специальных работ по проблемам логики, математики или медицины; в его обширном наследии (а до нас дошло не менее 150 рукописей) отсутствуют сочинения, посвященные критике других философских школ и направлений. Сосредоточив усилия в избранной им области, он создал многоплановую, сложную и вместе с тем достаточно гармоничную философскую концепцию суфизма, оказавшую влияние не только на ряд поколений мусульманских мыслителей, но и на таких представителей европейской средневековой философии, как Д. Скотт, Р. Бэкон, Р. Луллий.

Умер Ибн Араби в 1240 г. в возрасте 76 лет в Дамаске, городе, в котором он провел последние годы своей жизни и в котором над его могилой до сих пор возвышается воздвигнутый его почитателями мавзолей.

Перу Ибн Араби принадлежат трактаты, письма и другие произведения, современники называли от 300 до 500. Даже если сделать скидку на неизбежные в таком случае ошибки и преувеличения, нельзя не признать чрезвычайную плодотворность этого автора. Но к настоящему времени опубликованы лишь немногие из дошедших до нас рукописей. К числу основных философских работ Ибн Араби относятся «Мекканские откровения», обширный труд, состоящий из 560 глав и содержащий развернутое изложение его взглядов, и несравненно меньшее по объему «Фусус ал-хикам» («Геммы мудрости») — своеобразный конспект «Мекканских откровений», квинтэссенция философии Великого шейха. Предлагаемые главы «Гемм мудрости» посвящены центральным вопросам онтологии, гносеологии и этики.

* Перевод с арабского выполнен А. В. Смирновым по изд.: *Ибн Араби. Фусус ал-хикам*. Бейрут, 1980. Комментарии переводчика.

Глава 1
ГЕММА МУДРОСТИ
БОЖЕСТВЕННОЙ В СЛОВЕ АДАМОВОМ

Бог с точки зрения славных имен Своих¹, которым нет счета, пожелал увидеть их воплощенные сущности, или, если хотите, Свою воплощенную сущность ('айн) в некоем [микро]-космосе, который вбирал бы весь миропорядок (амр), имея атрибут существования, и через него раскрыть для Себя Свою тайну. Ведь если кто-то непосредственно видит себя, то видит не так, как видел бы [себя] в чем-либо другом, что было бы, как зеркало; [в нем] он сам появляется перед собой в форме², представленной тем, во что он смотрится, чего не было бы без последнего.

И Достославный Бог дал всему миру существование оформленной [Им] видимости, лишенной духа и подобной неотполированному зеркалу. А определение Божье таково, что всякое, Им образованное, должно принять Божественный дух, который Он даст, вдохнув в сие образованное. Оно (определение) есть нечто иное, как подготовленность этой образованной формы принять постоянное истечение, проявление [Бога]³, которое было и будет всегда. Так остается лишь [форма], принимающая [дух], а она бывает только от Его Наисвятейшего Истечения. Таким образом, весь миропорядок от начала и до конца — от Него, к Нему все восходит⁴, и все исходит от Него.

И потребовалась ясность зеркала мира, и вот Адам стал воплощенной сущностью ясности того зеркала и духом той формы, а ангелы — частью сил той формы, которая есть форма мира, обозначаемого термином «Большой Человек» (инсāн кабир). Ангелы⁵ в нем (мире) были подобны тем силам духа и чувств, которые есть в человеческом существе. Ведь каждая из них закрыта собой, не видит никакой другой, достойнее себя, считая, что сама она пригодна занять любое высокое и почетное место, которое дал бы ей Бог в силу ее Божественной совокупности (джам'ийя пляхийя)⁶, включающей относящееся к Божественной стороне (джинāб иляхнй), к сущности сущностей (хақйқат ал-хақā'иқ) и (в существе, несущем эти атрибуты) к тому, что предполагает универсальная природа (табй'а куллийя), которая охватила принимающие [формы] всего мира сверху до низу⁷. Этого не познать разумом, путем интеллектуального созерцания; постигнуть это можно лишь путем Божественного откровения, через которое познается источник (асл) форм мира, принимающих Его дух.

Сие упомянутое [существо] было названо человеком и преемником (халифа)⁸, а человеческое его [заключается] в универсальности его существа и в том, что оно заключило в себе все интеллигибельные сущности (хақā'иқ). Оно для Бога — зрачок глаза, которым осуществляется созерцание, называемое зрением. Поэтому оно и было названо человеком, ибо им Бог созер-

цает⁹ Своё Творение (халқ) и потому ниспосылает ему [Свою] милость¹⁰. Он — человек возникший и вечный¹¹, постоянное и вечное становление, слово разделяющее и собирающее, он — проявление мира в его существовании, а потому он выделяется в мире, как камень выделяется в печатке. Он то, на чем высечена надпись, знак, которым Вседержитель опечатывает Свою сокровищницу. Из-за этого Он назвал его преемником, так как с его помощью Всевышний охраняет Творение, подобно тому как печать охраняет сокровища. Ведь пока на сокровищнице печать Господня, никто не отважится открыть ее, кроме как по Его разрешению, и станет в таком случае его преемником в сохранении мира. А потому мир останется в сохранности, пока в нем есть сей Совершенный человек (ал-инсāн ал-кāmил). Разве не видишь ты, что, если он исчезнет и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, а произойдут в ней отклонения и катаклизмы и весь миропорядок переместится в потусторонний мир и станет вечной печатью на том мире?

Итак, все имена [Бога], находящиеся в Божественных формах, проявились в человеческом существе, а потому заняло оно положение всеохвата и вбирания сущего, что дало Богу аргумент против ангелов. Остерегись же, ведь Бог поучал тебя на примере других; смотри, откуда пришла погибель погибших. Ведь ангелы не приняли явленного этим преемником, не приняли и требуемого Богом почитания [Его] универсальной сущности ('ибāда зāтийя), а ведь узнать о Боге можно лишь то, что явит [для познания] Его универсальная сущность (зāt). У ангелов нет Адамовой совокупности [имен], они не приняли имен Бога, которые к ней относились и которыми [Адам] прославлял и почитал Бога; они не ведали, что у Бога есть [другие] имена, оставшиеся вне их знания, а потому не прославляли и не почитали Его ими, как почитал Адам.

Упомянутое взяло верх над ними, и это стало им приговором, ведь говорили они о существе [человеческом]: «Ужели поставишь на ней (земле.— А. С.) того, кто будет делать непотребства?»¹². А это — не что иное, как спор и неповиновение, и это — суть от них происшедшего, ибо сказанное ими об Адаме — суть того, что они [сказали бы] о Боге. И не будь это вызвано их существом, они бы не сказали об Адаме того, что сказали, не заметив этого и не почувствовав. Ведь знай они: души свои, они бы ведали, а ведая, убереглись бы от греха. Кроме того, они не сомневались и потому не знали меры в своем притязании на прославление и почитание [Бога]. А у Адама были и те Божественные имена, которых не найти у ангелов, потому они не славили и не почитали Его ими, как славил и почитал Адам.

Описал нам Бог случившееся, дабы не расходились мы с Ним и познали благопристойность по отношению к Нему, не притязая на то, посредством чего были осуществлены и что со-

держим в себе в актуальном бытии (би-т-тақйид); ведь выражать слишком общие притязания и включать в них то, что отнюдь не наше и чего мы не ведаем, значит для нас осрамиться. Таково Божественное объяснение, которым Бог наставил рабов Своих, благочестивых, верных и Ему следующих.

Теперь обратимся вновь к мудрости и скажем: знай, что универсалии (умур куллийя), даже когда они не существуют в [виде] своей актуальной сущности, осознаваемы и ведаемы, без сомнения, умом, и они, будучи скрыты, [тем не менее] неотъемлемы от актуально-сущностного бытия (вуджуд 'айний); их определение и влияние распространяется на все, имеющее актуально-сущностное бытие. Более того, оно именно их, и ничья другая актуализированная сущность; я подразумеваю актуальные сущности имеющего актуально-сущностное бытие, и они не перестают [вместе с тем] быть интеллигибельны (ма'кула) сами по себе. Они явные (зәхира) с точки зрения актуальных сущностей сущего, и они скрытые (бәтына) с точки зрения своей интеллигибельности.

Всякое актуальное сущее опирается на эти универсалии, неотъемлемые от разума, и актуализированное бытие их, в котором они перестали бы быть интеллигибельны, невозможно. Независимо от того, является ли это актуализированное сущее временным (му'аққат) или вневременным, сопряженность (нисба) и временного и вневременного с этой интеллигибельной универсалией одна и та же. Однако эта универсалия определяет актуализированное сущее в соответствии с тем, чего требует интеллигибельная сущность этого актуализированного сущего, как [наблюдается] сопряженность знания с ведающим и жизни с живым.

Жизнь — интеллигибельная сущность, и знание — интеллигибельная сущность, отличная от жизни, как и жизнь отлична от него. Скажем далее о Всевышнем Боге, что Он обладает и знанием и жизнью, а потому Он Живой Ведающий. Об ангеле мы говорим, что он обладает жизнью и знанием, а потому он — ведающий живой. О человеке мы говорим, что он обладает жизнью и знанием, а потому он — живой ведающий. Интеллигибельная сущность знания едина, и интеллигибельная сущность жизни едина, и сопряженность ее с ведающим и живым одна и та же. Мы говорим, что знание Бога вечное (қадйм), а знание человека образованное (муҳдас). Взгляни же, какие определенности породила сопряженность в этой интеллигибельной сущности, взгляни на эту связь интеллигибельного и актуализированного сущего. Как знание определило, что обладающего им назовут ведающим, так и имеющий атрибут знания определил его как образовавшееся (хәдис) в том, что образовалось, и как вечное в том, что вечно. Так каждое и определимо им, и определяет его.

Известно, что [в случае], если эти универсалии являются интеллигибельными и при этом лишены актуальной сущности, они

имеют способность определять, и они определены в случае, если сопряжены с актуально-сущностным бытием. Они могут быть определяемы в актуальных сущностях, имеющих бытие, и они (универсалии) не принимают членения и разделения, ибо это для них невозможно. Они [наличествуют] сами по себе во всяком, имеем их атрибут, подобно тому как человечность (инсанийя) в каждой особи данного конкретного рода не членилась и не умножалась с умножением числа особей и не переставала быть интеллигибельной.

Коль скоро связь между имеющим актуально-сущностное бытие и не имющим одного установлена, а связь эта — небытийная сопряженность (нисаб 'адамийя), то связь имеющих бытие вещей друг с другом ближе к пониманию, ибо между ними во всяком случае есть нечто общее — актуально-сущностное бытие, а ведь связь [есть], даже когда нет ничего общего. [Коль скоро] она имеется при отсутствии общего, то при наличии общего [она] сильнее и вернее.

Несомненно, что в образованном установлены его образованность и его нуждаемость (ифтиқар) в образующем, образовавшем его, в силу того что само по себе оно (образованное) обладало потенциальным бытием (имкан). Ведь существование его — от другого, и оно связано с Ним узами нуждаемости. Тот, на Кого опираются [в существовании], неизбежно должен быть Самосущим (вәджиб ал-вуджуд ли-зәти-хи), самодовлеющим в Своем существовании, не нуждающимся [в чем-либо другом]. Это — Давший Своей универсальной сущностью существование образовавшемуся, и потому он сопряжен с ним. И, вызвав его [к существованию] Своей универсальной сущностью, Он сделал его самодостаточным. И, поскольку образовавшееся опирается [в своем существовании] на Того, от Чьей универсальной сущности появилось, неизбежно, что оно будет подобным Ему во всех описывающих его именах и атрибутах, которыми оно сопряжено с Ним, кроме [атрибута] существования самого по себе, ибо этого не может быть в образовавшемся: даже если оно самодостаточно в [своем] существовании, это от другого, а не само по себе.

Знай также, что, когда миропорядок, как мы сказали, появился подобным Ему, Всевышний, чтобы нам узнать Его, подсказал нам взглянуть на образовавшееся и упомянул, что Он показал нам в нем знаки (әйт) Свои¹³, и мы взяли его за ориентир и доказательство. Какой бы атрибут мы Ему ни придали, мы сами несем в себе этот атрибут, кроме [атрибута] «самосущий». Поэтому, познав Его через и из самих себя, мы сопрягли с Ним все, что сопрягли с собой. Так пришли к нам Божественные вести через язык истолкований¹⁴. Он описал нам Себя через нас: видя Его, мы видим себя, и, видя Себя, Он видит нас.

Несомненно, что мы множественны как особи и виды и что мы, даже будучи объединены единой интеллигибельной сущностью, точно знаем, что есть нечто, отличающее одних от других:

не будь его, в едином не было бы множественности. Точно так же, хотя Он и дал нам все те атрибуты, что и Себе, неизбежно должно быть нечто, отличающее Его от нас, и это именно то, что мы в нашем существовании нуждаемся в Нем, так как наше существование потенциальное, а Он не нуждается в том, в чем нуждаемся мы. И это делает для Него верным и вневременность (азал) и вечность (қидам), чем отрицается та первичность, которая открывает сущее из небытия. Поэтому с Ним не сопрягается первичность, хотя Он и «Первый». Потому о Нем сказано: «Конечный»¹⁵. Ведь если бы Его первичность была первичностью актуального бытия, Он не мог бы быть конечным для имсющего актуальное бытие, ибо потенциальное не имеет конечного: имеющие потенциальное бытие бесконечны, и у них нет конечного. Нет, Он конечный потому, что весь миропорядок восходит к Нему после сопряженности Его с нами¹⁶; таким образом, Он — конечный по сути Своей первичности и первичный по сути Своей конечности.

Знай также, что Бог явил Себя через явное и скрытое; потому Он дал существование миру скрытому ('алам ғайб) и миру свидетельствуемому ('алам шахāда), дабы мы познали скрытое тем, что в нас относится к миру скрытому, а явное — своим свидетельствованием¹⁷. Он также явил Себя через довольство и гнев и создал мир страшщимся и ищущим — страшщимся Его гнева и ищущим Его довольства. Он явил Себя красивым и величественным, а потому создал нас богобоязненными и любящими [Его]¹⁸. И так [можно сказать про] все, что сопряжено с Ним, Всевышним, и что носит имя Его.

Он дал эти два атрибута двумя руками, которыми Он сотворил Совершенного человека¹⁹ как соединяющего интеллигентные сущности мира и его индивидуализированное сущее (муфрадāt). Итак, мир — свидетельствуемое, а преемник — скрытое, потому и скрылся султан.

Бог придал Себе качества покрывал темных — природных тел и покрывал светлых — легких духов. Таким образом, мир — соединение плотного (касйф) и легкого (лаҗбйф); он — покрывало на самом себе, а потому не понимает Бога так, как Он понимает Самого Себя. Он (мир) остается накрытым покрывалом, которое не снимается и знанием его о том, что он отличается от бывшего ему существование своей нуждаемостью. Ему не суждено самосуществование, оно — существование [только] Бога, а потому он никогда Его не постигнет. И в силу этого Бог остается непознанным ни мистическим знанием (зауқ), ни свидетельствованием, поскольку образовавшемуся нет места в этом²⁰.

Создав Адама обеими руками, Бог возвеличил и прославил его. Поэтому Он сказал Сатане: «Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я своими [обеими] руками?»²¹. Он (человек) — не что иное, как актуальная сущность, в которой Он объединил две формы: форму мира и форму Бога, а они —

две руки Бога. Сатана же — одна из частей мира, в которой не осуществилась эта совокупность. Поэтому был Адам преемником: не будь он внешне схож по форме с Тем, Кто сделал его преемником в том, в чем Он сделал его преемником, не был бы он преемником; не будь в нем всего, чего требуют подданные, которым он был оставлен преемником [бога] (ведь опора [в существовании] их — на него, а потому он должен сделать все, что им необходимо), не был бы он преемником [Бога] над ними. Поэтому преемничество не пристало никому, кроме Совершенного человека, ведь его явное Он сформировал из интеллигибельных сущностей мира и его форм, а его скрытое — по Своему подобию. Поэтому сказал Он о нем: «Я был ему слухом и зрением»²², а не сказал: «Я был его глазами и ушами». Различай же эти две формы. Так же и в каждом сущем в мире [есть эти две формы] в соответствии с требуемым интеллигибельной сущностью этого сущего. Но ни у одного [из сущих] нет всего, что есть у преемника, и получил он [положение преемника] только из-за этой совокупности.

Если бы не струение (сарайн) Бога в сущем, не было бы мира, так же как не будь интеллигибельных универсалий, не появилась бы определенность актуального сущего. В силу этого мир в своем существовании постоянно нуждается в Боге:

Целое нуждается, целое не обойдется самим собой;
Это — Бог, мы говорим это прямо и определенно.
Если же упомянут Самодовлеющий, Не Нуждающийся,
То ты знаешь Кого тем самым мы имеем в виду.
Итак, целое с целым связано, они
Неразрывны, усвойте же это.

Я познал мудрость существа Адама, т. е. его явную форму, и познал дух Адама, т. е. его скрытую форму; это — Бог-Творение. Я познал, какого его положение, оно — совокупность, посредством которой стала действительной [его] степень преемника [Бога]. Адам — единая душа, из которой был сотворен род людской, и о нем сказал Всевышний: «О люди! Бойтесь Господа вашего, Который сотворил вас в одном человеке; от него сотворил супругу ему, а от них двоих размножил мужчин и женщин»²³. Слова Всевышнего «Бойтесь Господа вашего»²⁴ значат: пусть то, что в вас явно, охранит Господа, а то, что в вас скрыто (а это — Господь ваш), охранит вас, ведь здесь и порицание (зимм), и восхваление (хамд)²⁵. Будьте же охраной Ему в порицании, и да будет Он охраной вашей в восхвалении; будьте [таким образом,] благочестивыми и ведающими.

Глава 12 ГЕММА МУДРОСТИ СЕРДЕЧНОЙ В СЛОВЕ ШУЭЙБОВОМ

Знай, что сердце — я имею в виду сердце знающего Бога — от милости Бога, и оно вместительнее ее, ибо ономестило Ве-

дикого Бога, а милость Его не вмещает Его. Так гласит язык толпы, ведь [она полагает, что] Бог дает милость, а не получает ее, а потому милость никак Его не определяет²⁶. Избранные же говорят, что Бог придал Себе атрибут дыхания, а оно от выдыхания, что Божественные имена — воплощенная сущность сего поименованного, а он есть не что иное, как Он, и что они (имена) требуют являемых ими интеллигибельных сущностей, интеллигибельные же сущности, коих требуют эти имена, суть не что иное, как мир. Таким образом, Божественность (улюхийя) требует обожествляемого (ма'люх), а господствие (рубубийя) требует опекаемого (марбуб), иначе же оно лишено смысла, и не может ни существовать, ни мыслиться, кроме как посредством одного (опекаемого).

Бог с точки зрения Своей универсальной сущности не нуждается в мирах, господствие же не имеет сего определения. Посему пребывает миропорядок в [состоянии], определяемом тем, чего требует господствие, и тем отсутствием нуждасности в мирах, которое причитается универсальной сущности [Бога], причем господствие и описанность [именами] суть на деле не что иное, как воплощенная сущность сей универсальной сущности²⁷.

Когда же произошло противостояние по определению сопряженностей, донесла [Божественная] весть то сострадание, кое проявил Бог по отношению к рабам Своим. И прежде всего удовлетворил Он потребность господствия дыханием Своим, сопряженным с [атрибутом] Милостивый, создав мир, которого требуют своей сущностью господствие, а также все Божественные имена. С этой точки зрения очевидно, что милость Его вместила все, а следовательно, и Бога, а потому она вместилище сердца или равна ему по вместимости.

Знай также, что Всевышний Бог, как доказано в «Ас-Сахихе»²⁸, при проявлении принимает разные формы и Всевышний Бог таков, что сердце, вместилище Его, не вмещает вместе с Ним прочих созданий²⁹, ибо Он как бы заполняет его. Это означает, что если оно созерцает Бога, когда Он проявляется для него, то уже никого, кроме Него, созерцать не может. Сердце знающего [Бога] в своей вместимости подобно тому, о чем сказал Абу Язид ал-Бистами: «Находишь престол и им охватываемое сотню миллионов раз в одном из уголков сердца знающего, тот не почувствовал бы сего»³⁰. Об этом же сказал Джунейд: «Образованное в соединении с вечным утрачивает всякую [силу] воздействия; как же сердцу, вмещающему вечное, почувствовать существование образованного?»

Если проявление Бога различно в своих формах, сердце неизбежно будет то шире, то уже в соответствии с той формой, в которой помещается Божественное проявление, ибо ничего не остается сверх некоей формы, в которой помещается проявление [Бога]. Место сердца в знающем или Совершенном человеке словно гнездо камня перстня в перстне, оно не является избыточным, а напротив, соответствует его (камня) размеру и фор-

ме, будучи столь же округлым, что и камень, если камень округлый, или столь же четырех-, шести-, восьми- или прочее угольным, если камень четырех-, шести-, восьми- или прочееугольный и гнездо его в перстне подобно ему, а не чему-либо другому. Это противоположно утверждению, что Бог проявляется в соответствии с подготовленностью раба. Но это не так: раб является Богу в мере той формы, в которой ему проявляется Бог³¹.

Решение же данного вопроса состоит в том, что у Бога — два проявления: проявление [мира] скрытого и проявление [мира] свидетельствуемого. Из проявления мира скрытого обеспечивает Он ту подготовленность, которой характеризуется сердце, а она (подготовленность) есть самоявление [сердца], интеллигибельной сущностью которого является мир скрытого, она — та индивидуальная сущность, которая полагается ему (сердцу) в силу речения о самом себе: «оно». И «оно» не перестает быть ему (сердцу) присущим всегда и вечно. И если ему, т. е. сердцу, будет дана эта подготовленность, ему в свидетельствовании проявится свидетельствуемое проявление. Тогда оно увидит Его, и Он появится в той форме, в которой Он, как мы упомянули, ему проявился.

Он, Всевышний, обеспечил ему (сердцу) подготовленность речением Своим: «Дал каждой вещи ее строй»³²; затем устранил Он завесу между Собой и рабом Своим, и он увидел Его в форме своего исповедания (му'такад), ибо Он — воплощенная сущность его исповедания. И сердце и глаз видят всегда лишь форму исповедуемого им (рабом) мнения о Боге. Форму именно того Бога, который в исповедуемом, вместило сердце, и именно Он проявляется ему, и Его оно узнает. Глаз видит лишь Бога исповедуемого (ал-хаққ ал-и'тиқāдий). Многообразие же исповеданий очевидно, и тот, кто связывает Его, отрицает Его в том, с чем он Его связывает, и утверждает Его в том, с чем он Его связывает, если Он проявляется. Тот же, кто освобождает Его от связывания, не отрицает Его, а утверждает Его во всякой форме, в которую Он переходит, являя ему Самого Сбя в мере той формы, в которой Он ему проявился, и так до бесконечности, ибо формы проявления [Бога] не имеют предела, за которым закончились бы. Так же и знание о Боге не имеет для знающего предельной черты, у которой он остановился бы; напротив, знающий всегда требует большего знания о Нем: «Господь мой, умножь мои знания, Господь мой, умножь мои знания, Господь мой, умножь мои знания». Итак, процесс этот беспределен для обеих сторон.

Сие верно, если ты говоришь о Боге и Творении. Если же ты обратишь внимание на речение Его: «Я ссмь нога его, коей он ступает, и рука его, коей он взыскивает, и язык его, коим он глаголет»³³, а также прочие силы, и на место их, а оно — место органов [тела], то не будешь различать [Бога и Творение], а скажешь, что миропорядок есть целиком Бог или целиком Тво-

рение, ибо он (миропорядок) — Творение в [одном] отношении, он же — Бог в [другом] отношении, суть же едина. Ведь воплощенная сущность формы, в которой Он проявился, есть воплощенная сущность формы того, кто принял сие проявление; итак, Он и проявляющийся, и тот, кому проявляются. Узрей же, сколь удивительно прекрасен Бог в Своей индивидуальной сущности и в сопряженности Своей с миром в интеллигибельных сущностях Славных Имен Своих.

И лишь едина суть,
И свет Его сути — тьма Его.
Кто сего не замечает,
В душе своей найдет печаль лишь.
Сказанное нам познает
Лишь раб, наделенный стараньем.

«В этом — назидание тому, у кого есть сердце»³⁴, в силу перемечивости³⁵ Его в многообразии форм и атрибутов. Он (Бог) не сказал: «Тому, у кого есть разум», ибо разум фиксирует, ограничивая некий вопрос рамками одного определения, в то время как интеллигибельная сущность не приемлет подобного ограничения. А потому сие — не назидание для обладающих разумом, которые исповедуют различное, опровергая и проклиная друг друга и не имея тех, кто искал бы для них торжества. Ведь бог одного из них не властен над богом другого: исповедующий защищает то, что он исповедует в своем боге, и ищет торжества его, другой же в своем исповедании торжества ему не ищет, а потому лишен воздействия на исповедуемое противником его. Точно так же и противнику не будет поддержки в поиске торжества со стороны его бога, которого он исповедует. Итак, нет у них тех, кто искал бы для них торжества, ибо Бог не наделил им богов исповеданий из-за отъединенности каждого из исповедующих; торжествующий же — понятие собирательное, и ищущий торжества — понятие собирательное.

Бог для знающего — это познанное, такое, что не может быть неизвестным и неузнанным. Люди, познавшие в этом мире, таковы же и в мире потустороннем. А потому сказал Он: «В этом — назидание тому, у кого есть сердце», и кто познал перемечивость Бога в формах вследствие постоянного изменения образов. Так из души своей познал он душу свою³⁶, а душа его не является чуждой индивидуальной сущности Бога; да и никакая вещь в мироздании, сущая и существующая, не чужда индивидуальной сущности Бога, а является воплощенной сущностью этой индивидуальной сущности. Она (вещь) — знающая, ведающая и утвержденная в данной форме, и она же не является ни згающей, ни ведающей. Таков удел познавшего Бога из проявления и свидетельствования в воплощенной сущности совокупности, этот удел — речение Его «тому, у кого есть сердце», многообразное в своем изменении.

Что же до верующих, кои суть традиционалисты³⁷, следующие традиции пророков и посланников, вещающих о Боге (но не

те, кто следует традиции мыслителей и толкователей [Божественных] вестей, приписывая их — вести — «своим умозрительным доказательствам», то сии, следующие традиции посланников (да пребудет над ними благословение Божье!), имеются в виду в речении Всевышнего «Или [кто] преклонил слух»³⁸ к тому, что несут Божественные вести через пророков (да пребудет над ними благословение Божье!). А он, т. е. преклонивший слух, есть свидетельствующий³⁹, встающий на ступень воображения и применения ее, как изрек он (пророк) — мир ему! — относительно благого деяния: «Дабы поклонялся ты Богу, как если бы видел Его»⁴⁰, когда Бог перед молящимся, а потому он — свидетельствующий. Тот же, кто следует традиции мыслителей, ограничиваясь умозрительным рассуждением, не есть «преклонивший слух». Тот же, кто преклонил слух, неизбежно является свидетельствующим вследствие нами упомянутого. Если же он не свидетельствующий вследствие нами упомянутого, то он не подразумевается сим стихом [Корана]. Последние суть именно те, о ком Бог сказал: «...поскольку те, за кем следовали, отреклись от своих последователей», а посланники не отрекаются от последователей своих, за ними следующих. Осуществляй же, друг и сторонник, мною для тебя упомянутое в сей [главе о] «мудрости сердечной».

Отнесена же она (данная глава) к Шуэйби в силу заключенного в ней разнообразия разветвленности⁴¹. Иными словами, ветви ее не ограничены, ибо всякое исповедание — ветвь, она же — все ветви в целом, т. е. исповедания. И если будет снято покрывало⁴², то снято будет для каждого в соответствии с его исповеданием; но может быть снято и вразрез с исповедуемой им мудростью⁴³ (как изрек Он: «И открылся им Бог не таким, как они считали»), которая в основном подобна мудрости мутазилита, считающего, что Бог осуществляет угрозу по отношению к бунтовщику, если тот умрет без покаяния. Так вот, если он умрет, а Бог проявит к нему милосердие, и будет промысл Его его не наказывать, то он увидит, что Бог Всепрошающ и Милостив, и обнаружит он в Боге то, чего не предполагал.

Что же до индивидуальной сущности [Бога], то некоторые рабы [Божьи] питают твердую уверенность, что Бог таков-то и таков; если же будет снято покрывало, увидят они форму своего исповедуемого, а она — Бог, и будут исповедовать ее. Узел будет развязан: исчезнет исповедание и вернется знание посредством свидетельствования. Когда же глаз становится зорким, взгляд уже не утомляется, и некоторым из рабов [Божьих] в чередовании форм проявления [Бога] при созерцании открывается отличное от того, что они исповедовали, ибо оно (проявление) не повторяется. Тем самым подтверждается, что сие [отличное] — в индивидуальной сущности [Бога], и «открывается им Бог» в Своей индивидуальной сущности «не таким, как они считали» до того, как было снято покрывало.

Мы уже указывали в нашей книге «Проявления» на форму

восхождения по ступеням Божественных знаний после смерти, когда говорили о нашей встрече с членами суфийской таифы и нами им рассказанном, прежде им неизвестном в данном вопросе. Среди наиболее примечательного — то, что он (человек) пребывает в постоянном восхождении и не чувствует этого в силу тонкости и легкости покрывала и схожести форм; как изрек Всевышний: «Дано им было схожее». Сие одно [покрывало] не есть другое, ибо два схожих для знающего, что они схожи, отличны друг от друга. Совершающий [восхождение] видит множественность в едином и знает, что за Божественными именами, хоть их интеллигибельные сущности различны и множественны, стоит единая сущность, ибо сие — умозрительная множественность в Единосущностном. В проявлении [Бога] присутствует свидетельствуемая множественность в единой сущности, точно так же как первоматерия входит в определение всех форм, которые, несмотря на свою множественность и различие, восходят на деле к единой субстанции — своей первоматерии. Кто познал самого себя таким образом, тот познал Господа своего, ибо Он сотворил его по образу Своему, более того, Он — сущность его индивидуальной и интеллигибельной сущности.

Поэтому знания души и интеллигибельной сущности ее не достиг никто из ученых, кроме теологов из числа пророков и суфиев. Из древних же теоретиков и мыслителей, а также мутакаллимов с их учением о душе и ее сущности, никто не постиг этой сущности. Теоретизирование никогда не открывает ее, и кто идет в поисках знания ее по пути теоретизирования, тот попадает пальцем в небо и ломится в открытую дверь. И нет сомнения, что они «из тех, кто сбился с пути в мире сем, считая, что творит добро». Ищущий успеха на ложном пути никогда его не найдет. Сколь же прекрасно сказано Всевышним Богом о мире и превращении его с [Божественным] дыханием «в новое творение» в единой сущности. Он сказал о секте, да и о большей части мира: «Они в недоуменном сомнении относительно нового творения»⁴⁴, ибо не ведают они обновления миропорядка вместе с дыханием.

Но его (обновление) увидели ашариты в некоторых сторонах сущего, а именно в акциденциях, увидели его и приверженцы хусбанитов⁴⁵ в мире в целом; теоретики же все обвиняли их в невежестве. Однако и те и другие (ашариты и хусбаниты) ошибались. Ошибка последних состоит в том, что они, хотя и говорили о превращениях во всем мире, не открыли единичной сущности субстанции, которая (субстанция) приняла данную форму и существует лишь посредством оной, и та немислима без нее. Скажи они это, сделали бы свое дело полностью.

Что же до ашаритов, то не знали они, что весь мир — сочетание акциденций, а потому он изменяется каждое мгновение: акциденция не живет двух мгновений. Это сказывается в определениях вещей. Например, если они (ашариты) определяют вещь, то из определения явствует, что она есть акциденция, и

сии акциденции, упомянутые в определении,— сущность этой самостоятельно существующей субстанции; она же (акциденция), будучи акциденцией, самостоятельно не существует. Таким образом, из совокупности самостоятельно не существующего выдвинулось существующее самостоятельно, подобно тому как протяженность (тахайюз) (в определении самостоятельно существующей субстанции) и принятие ею акциденций — ей присущее определенис. Но несомненно, что принятие есть акциденция, поскольку бывает лишь в принимающем и не существует самостоятельно, и оно (принятие) присуще субстанции. И протяженность есть акциденция, бывающая лишь у протяженного, а значит, не существующая самостоятельно. Но протяженность и принятие [акциденций] не являются избыточными для сущности определяемой субстанции, поскольку свойственные ей определения — сущность определяемого и его самость. Итак, получается, что не существующее двух мгновений существует и два, и многие мгновения, не существующее самостоятельно оказалось самостоятельно существующим. А они (ашариты) и не замечают ими допускаемого, они-то и находятся «в недоуменном сомнении относительно нового творения».

Идущие же по пути откровения видят, что Бог проявляется в каждом [Своем] дыхании и проявление [Его] не повторяется. Они также видят, свидетельствуя [это], что всякое проявление дает новое творение и уносит творенис. Унесение его и есть умирание (фана⁷) в проявлении, даваемое же другим проявлением пребывает, пойми это.

Глава 27 ГЕММА МУДРОСТИ ЕДИНИЧНОЙ⁴⁶ В СЛОВЕ МУХАММАДОВОМ⁴⁷

Его мудрость единична (фардийя), ибо он — наиболее совершенный в человеческом роде, а потому им был начат миропорядок и им закончен: он был пророком, когда Адам пребывал [еще] глиной и водой, затем в своем существе из элементов — Печатью пророков.

Первое из нечетных чисел⁴⁸ — три⁴⁹, а следующие нечетные числа из него [составлены]. Он (мир ему!) был ярчайшим подтверждением Господа своего, ибо ему были даны все слова в совокупности, которые суть обозначения имен Адамовых⁵⁰, и походил на доказательство тройственностью своей, а доказательство является таковым само по себе⁵¹.

Сущность его выражает первое нечетное число в силу троичности его существа, а потому он сказал о любви, которая есть основа и начало сущего: «Мне полюбились в вашем мире три [рода вещей]» с их тройственностью; затем он сказал: «Женщины и аромат, а молитва стала для меня зеницей ока»⁵². В начале он упомянул женщин и лишь после — молитву, ибо жен-

щина — часть мужчины с точки зрения появления ее воплощенной сущности.

Познание человеком души своей предшествует познанию им Господа своего, а познание им Господа своего — результат познания им души своей. Поэтому сказал он (мир ему!): «Кто познает душу свою, познает Господа своего»⁵³. Если угодно, можешь считать, что это речение отрицает познание и утверждает невозможность [его] достижения, ибо такое [толкование] им допускается; а если угодно, можешь говорить об утверждении познания. Ведь в первом [случае] можно сказать, что душа твоя тобой непознаваема, а потому непознаваем тобой и Господь твой; а во втором — что ты познаешь ее и тем самым познаешь Господа своего.

Если Мухаммад (мир ему!) ярчайшее подтверждение Господа своего, то и всякая часть мира есть доказательство своего источника — Господа своего, пойми [это]. Ему полюбились женщины, и он стремился (ханна) к ним, ибо это — стремление (ханйн) целого к своей части; тем самым он выявил приказание со стороны Бога в душе своей, [приказание, данное] в речении Его об этом человеческом существе из элементов: «И вдохну в него от Моего духа»⁵⁴. Кроме того, Он проявил Себя страстно желающим встречи с ним (человеком), сказав стремящимся [к Нему]: «Дауд, Я желаю их более страстно»⁵⁵, их, т. е. стремящихся к Нему. Это особая встреча; о ней сказано в хадисе об антихристе: «Никто из вас не узрит Господа своего, не умерев», поэтому страстное желание⁵⁶ неизбежно для тех, кто имеет сей атрибут. Итак, Бог страстно желает сих приближенных, притом что Он видит их и хочет, чтобы и они Его видели, а [их] местоположение (мақам) не позволяет этого. Это схоже с речением Его: «Чтобы Нам знать»⁵⁷, притом что Он всезнающ. Он (Бог) стремится к особому атрибуту, который существует лишь после смерти, и им утоляется их страстное желание Его. Как сказал Всевышний в хадисе «Колебание» (а он к сему имеет отношение): «Ни в чем Я не испытывал колебания; но Я очень колеблюсь, взять ли верующего раба Моего, которому отвратна смерть; мне претит доставление ему неприятности, а для него неизбежна встреча со Мной». Он не сказал, что для него неизбежна смерть, дабы не опечалить его упоминанием смерти. Но, поскольку он встретит Бога лишь после смерти (как сказал [пророк] — мир ему! — «Никто из вас не узрит Господа своего, не умерев»), Всевышний сказал: «А для него неизбежна встреча со Мной»⁵⁸. И велико желание Бога сей сопряженности:

Стремится любимый узреть Меня,
Но Мое стремление к нему сильнее.
Души жаждут, но свершение невозможно,
И жалобны Мои ступания, и жалобны стенания его.

Поскольку Он разъяснил, что вдохнул в него (человека) от духа Своего, постольку и стремился к Самому Себе. Разве не

видишь ты, что Он сотворил его по Своему подобию, ибо он от духа Его?

Поскольку существо его было из четырех элементов, приобретающих в теле его название темпераментов, от вдуновения Его произошло воспламенение из-за находившейся в его теле влаги, и дух человека был огнем в силу его устройства. А потому с Моисеем Бог говорил в форме огня и сделал его (Моисея) нуждающимся в нем (огне)⁵⁹. Будь его (человека) существо природным⁶⁰, его дух был бы светом. Он назвал его (дух) вдуновением, что указывало: он — от дыхания Милостивого, и от сего дыхания, которое есть вдуновение, появилась воплощенная сущность его, а из-за предрасположенности получившего вдуновение произошло возгорание огнем, а не светом. И осталось дыхание Милостивого скрытым в том, благодаря чему человек является человеком.

Затем Он сделал для него из части его особь по его подобию, которую Он назвал женщиной. Она появилась подобной ему, а потому он стремился к ней, как вещь стремится к самой себе; а она стремилась к нему, как стремится вещь к прародине своей. Ему (Мухаммаду) полюбились женщины, и Бог любил того, кого создал по Своему подобию⁶¹, и заставил преклониться пред ним своих световых ангелов⁶², несмотря на величие отпущенного им, несмотря на их высокое звание и природное существо. Отсюда и пристрастие к подобности (мунāсаба). А форма — величайшая, славнейшая и наиболее совершенная подобность, ибо она [создает] парность, сопровождает существование Бога, как и женщина сопровождала в своем существовании мужчину и была ему парой. Итак, появились трое: Бог, мужчина и женщина; мужчина стремился к Господу своему, который есть источник его, как женщина стремилась к нему. И сделал Господь женщин любимыми ему, подобно тому как Бог возлюбил того, кто сотворен по Его форме. А поскольку любовь бывает лишь к тому, от кого [любящий] образовался, его любовь была к Тому, от Кого он образовался, а Он — это Бог. Потому он сказал: «Полюбились [мне женщины...]», а не «Я полюбил» сам по себе, ибо любовь [к женщинам] связана с Господом его, по форме Которого он [сотворен] даже к любви к женщине; он полюбил ее любовью Бога к нему, уподобившись Богу.

Полюбив женщину, мужчина испросил связи, вернее, предельной связи, какая есть в любви, а для формы существа из элементов не было связи более великой, нежели совокупление⁶³. Потому охватила страсть все части его, и вследствие этого он получил от Него приказ об омовении, и заполнила его очищенность (тахāра), как заполняло [его] погибание (фанā') в ней (женщине) в моменты страсти. Но Бог ревнив к своему рабу, когда считает, что он наслаждается кем-то, кроме Него. Поэтому Он очистил его омовением, дабы он вновь узрел Его в том, в ком он был предан погибанию, ибо есть только это.

Если мужчина свидетельствует Бога в женщине, то это —

свидетельствование в пассивном (мунфа'ил); если он свидетельствует Его в самом себе — с точки зрения появления от него женщины, — то свидетельствует Его в активном (фа'ил), а если видит Его в самом себе, не вызывая образ того, кто возник от него, то это — свидетельствование Его в пассивном, испытывающем действии Бога непосредственно. Свидетельствование им Бога в женщине полнее и совершеннее, ибо он свидетельствует Бога как активного и одновременно пассивного, нежели в самом себе — только пассивном. Поэтому он (мир ему!) полюбил женщин за совершенство свидетельствования Бога в них. Ведь Бог никак не может быть увиден вне материи; Бог в Своей Универсальной сущности не нуждается в мирах. И если это невозможно таким образом, и нет свидетельствования [Бога] иначе, как в материи, то свидетельствование Его в женщинах — величайшее и наиболее совершенное.

Величайшая связь — совокупление, оно есть подобие Божественного обращения к тому, кого Он сотворил по Своему подобию, дабы сделать его преемником Своим⁶⁴, и в нем Он видит Самого Себя. Поэтому дал Он ему надлежащий образ и вдохнул в него от Своего духа, который есть Дыхание Его, и явное в нем — Творение, а скрытое — Бог. Он придал ему атрибут управления сим великим созданием⁶⁵, ибо через него⁶⁶ Всевышний «вершит [все] дела, начиная с небес», а они высший предел (ал-'улювв), «и кончая землей»⁶⁷, а она низшее из низших, ибо она низший из всех элементов.

Он назвал их «женщины», а у этого множественного числа нет созвучного ему единственного⁶⁸. Поэтому он (мир ему!) сказал: «Мне полюбились в вашем мире три [рода вещей]: женщины...», а не сказал «женщина», учитывая отставание (та'аххур) их в существовании от него, ведь отсрочивание⁶⁹ предполагает отставание и откладывание (та'хйр). Всевышний сказал: «Отсрочка усугубляет неверие». Продажа с отсрочкой означает отставание. Поэтому он употребил слово «женщины».

Он полюбил их лишь из-за [их] степени, они — пассивное. Они, как природа для Бога, в которой Он раскрыл формы мира посредством волевого обращения (таваджух ирадий) и Божественного приказания, которое есть совокупление в мире элементных форм, энергия (химма) в мире световых духов и расположение посылок в риторике для вывода следствия. Все это — совокупление первого нечетного числа в каждом из этих отношений. Если кто любит женщин таким образом, то сие — любовь Божественная, а кто любит их исключительно природной страстью, у того нет знания сей страсти: у него форма без духа. Хотя эта форма в то же время имеет дух, он не виден тому, кто приближается к жене своей или вообще к особе женского пола лишь в целях наслаждения, и не знает, к кому [приближается]. Он не ведает в душе своей того же, чего о нем не ведают другие, пока он не прозвезет это языком своим, дабы стало оно известным. Как сказано:

Верно [говорится] среди людей, что я пылаю страстью,
Но не ведают они, к кому страсть моя.

Он полюбил наслаждение, а потому полюбил и место, где оно происходит, а оно — женщина, но осталась скрытой от него суть вопроса. Знай он ее, знал бы, Кем он наслаждался и Кто наслаждался, и был бы совершенным.

Как женщина была поставлена ниже ступени мужчины речением Его: «Мужчины выше их ступенью»⁷⁰, так и сотворенное по форме поставлено ниже ступени Того, Кто создал его по Своей форме, хотя оно и по Его форме. Из-за той ступени, которой Он отличается от него (сотворенного), Он явился свободным от нужды в мирах и Первым активным, а форма⁷¹ — второе активное, не имеющее той первичности, которая у Бога⁷². И воплощенные сущности различаются по степеням, и воздаст каждому должное всякий знающий⁷³. Поэтому любовь к женщинам была для Мухаммада (мир ему!) следствием Божьего проявления любви, а Бог «дал каждой вещи ее строй»⁷⁴, который — воплощение воздаваемого ей должного. А Он дал ей лишь причитающееся ей по ее названию, т. е. по универсальной сущности того причитающегося. И он упомянул сначала женщин, ибо они — пассивное; так и природа идет прежде того, кто получил из нее существование в форме. Природа, по сути, не что иное, как Божественное дыхание, в котором открылись формы мира от вышних до низших вследствие струения [Божественного] вдуновения в мире минералов. А то струение [вдуновения], от которого [произошло] существование духов и атрибутов, является иным.

Кроме того, он (мир ему!) использовал в этом речении числительное «три» в мужском роде, отдав преимущество женскому роду [исчисляемых предметов] над мужским⁷⁵. Между тем арабы отдают предпочтение мужскому роду в определении рода исчисляемых предметов и считают его мужским, если среди них есть хотя бы один предмет мужского рода, и употребляют в этом случае числительное женского рода. А он (мир ему!) — араб. Но он учел смысл, который имел в виду, говоря о любви, поскольку поставил любовь на первое место. И был Бог милостив к нему, научив его тому, чего он не знал. Поэтому он предпочел женский род [исчисляемых] мужскому, употребив числительное «три» в мужском роде. Сколь же ведомы ему (мир ему!) [интеллектуальные] сущности, и сколь ревностно блюдет он должствующее каждому!

Последнее же [исчисляемое], как и первое, у него женского рода, и «аромат» между ними — как «он» в своем существовании, ведь мужчина поставлен между Универсальной сущностью, от которой он появился, и женщиной, появившейся от него. Таким образом, он помещен между двумя понятиями, обозначаемыми женским родом: считающейся женского рода «Универсальной сущностью»⁷⁶ и действительным женским родом⁷⁷. Так и «женщины» — действительного женского рода, а «молитва» — недействительного женского рода⁷⁸. А «аромат», [стоящий]

между ними, имеет мужской род, подобно Адаму между Универсальной сущностью, от которой он получил существование, и Евой, получившей существование от него; или, если угодно, «атрибутом» — «атрибут» [в арабском языке] женского рода — или «силой» — она тоже женского рода. Итак, ты обнаружишь, что женский род всегда первенствует, даже у тех, кто считает Бога причиной существования мира: «причина» женского рода.

«Аромат» же упоминается и стоит после женщин из-за благоухания создания, которое [имеется] в женщинах, ведь сладчайший аромат — объятия возлюбленной. Так утверждает и известная пословица. Будучи сотворен рабом в основе своей, он (Мухаммад) никоим образом не претендовал на господство, но оставался распростертым в состоянии пассивности, пока Бог не создал от него то, что создал ⁷⁹. Он дал ему степень действительности в мире дыхания ⁸⁰, которая есть благоуханный аромат. Таким образом, ему полюбился аромат, и он упомянул его после женщин.

Он учел ступени, которые принадлежат Богу в речении Его: «Высокий на ступенях своего величия обладатель престола» ⁸¹, ибо Он восседает на нем в силу Своего эпитета «Милостивый». И среди охватываемых престолом нет обойденных Божественной милостью. Об этом речение Всевышнего: «Милость моя всеобъемлюща» ⁸², и престол всеобъемлющ ⁸³, а восседает [на нем] Милостивый ⁸⁴. И в соответствии с интеллигибельной сущностью его происходит струение [Божественной] милости в мире, как мы неоднократно показывали в этой книге и в «Мекканских откровениях».

Аромат упомянут Всевышним в оправдание Айше ⁸⁵ в связи с совокуплением: «Дурные женщины — для дурных мужчин, и дурные мужчины — для дурных женщин. Благие женщины — для благих мужчин, и благие мужчины — для благих женщин: с их не опорочит молва» ⁸⁶. И Он сделал запахи их благими, ибо речение — дыхание, а оно — воплощенная сущность запаха и несет с собой благое и дурное в зависимости от того, что появляется от него в форме речи. Поскольку оно в основе своей Божественно, постольку оно целиком благое, а потому есть аромат; поскольку же оно является предметом похвалы или порицания ⁸⁷, постольку оно благое и дурное. Он (пророк) сказал о чесноке: «Это — растение, запах которого мне отвратителен». Он не сказал: «Растение, которое мне отвратительно», ведь не бывает отвратительной воплощенная сущность, отвратительным бывает то, что из нее посявляется. А потому отвращения [вызывается] в силу либо всеобщей оценки, [либо не]соответствия характеру, цели или установлениям, либо отсутствия требуемого совершенства, либо прочего, нами не упомянутого.

И когда миропорядок, как мы установили, разделился на дурное и благое, полюбилось ему (Мухаммаду) благое (благоуханное), а не дурное. Ангелов же он описал как испытывающих неудовольствие от дурных запахов сего существа из эле-

ментов⁸⁸, [запахов, исходящих] из-за совершающегося в нем гниения,— ведь он создан «из гончарной глины, из получившего форму праха»⁸⁹, т. е. [праха] с переменчивым запахом⁹⁰. И именно ангелы испытывают к нему отвращение, [подобно тому] как скарабей не переносит запаха розы. Запах розы относится к благим, а для скарабея ее запах не благой. И у кого подобное строение ис. существу и форме, того Бог, услышав его, покарает, и радуется он впустую, ибо сказал Он: «Те, которые верят в пустое, отвергают веру в Бога», и предначертал им гибель, сказав: «Те погибнут»⁹¹. Ведь тот, кто не понимает, где благое, а где дурное, вовсе лишен понимания.

Пророку (мир ему!) полюбилось лишь благое в каждом, а нет ничего, крме него. Можно ли представить в мире такое, что находило бы во всем лишь благое и не знало бы дурного? Мы сказали, что такого нет, ведь мы обнаружили, что Бог (а Он — основа, из которой появился мир) питает и отвращение и любовь; а дурное — не что иное, как то, к чему чувствуют отвращение, а благое — то, что любят. Мир же — по форме Бога, а человек — по обеим формам (мира и бога), поэтому нет такого темперамента, который постигал бы во всем лишь что-то одно. Но есть темперамент, различающий благое и дурное, зная при этом, что дурное для чувств — благое вне чувств и постижение благого в ней (вещи) отвлекает его от того, чтобы почувствовать дурное в ней. Такое возможно. Удаление же дурного из мира, т. е. мироздания, неправомерно. Ведь нет такой благой вещи, которая не обернулась бы дурной стороной для некоего темперамента, и наоборот.

Третье же, заключающее [первое] нечетное [число],— молитва. Он сказал: «А молитва стала для меня зеницей ока», ибо она — свидетельство⁹², будучи скрытой беседой между Богом и рабом Его: «Помните Меня, и Я буду помнить вас»⁹³. Она — поклонение, разделенное между Богом и рабом Его на две половины: половина его — Богу, а половина — рабу Его. Говорится в истинной вести, что Всевышний изрек: «Разделил Я молитву пополам между Собой и рабом Своим: половина ее — мне, а половина — рабу Моему, и рабу Моему [воздастся] то, о чем он просил». Раб говорит: «Во имя Бога, милостивого, милосердного»⁹⁴; Бог говорит: «Вспомнил Меня раб Мой». Раб говорит: «Хвала Богу, Господу миров»; Бог говорит: «Воздал Мне хвалу раб Мой». Раб говорит: «Милостивому, Милосердному»; Бог говорит: «Вознес Мне хвалу раб Мой». Раб говорит: «Держащему в Своём распоряжении Судный день»; Бог говорит: «Восславил Меня раб Мой — уполномочил Меня раб Мой». Сия половина целиком Всевышнего. Затем говорит раб: «Тебе поклоняемся и у Тебя просим помощи»; Бог говорит: «Этот [стих] — Мой и раба Моего, и рабу Моему [воздастся] то, о чем он просил», совмещая тем самым [раба и Бога] в этом стихе. Раб говорит: «Веди нас путем прямым, путем тех, которых Ты облагодетельствовал, на которых не гневаешься, которые не

блуждают»; Бог говорит: «Сии рабу Моему, и Рабу Моему [воздастся] то, о чем он просил». «Сии» всецело относятся к рабу Его, как первая [часть молитвы] всецело относится к Всевышнему⁹⁵.

Отсюда вытекает обязательность чтения [суры, начинающейся словами]. «Хвала Богу, Господу миров», ибо кто не читает ее, тот не совершает молитвы, разделенной между Богом и рабом Его. А она — тайная беседа, которая есть упоминание (зикр), а кто совершает упоминание Бога, тот оказывается вместе с Богом, а Бог — вместе с ним, ибо утверждает Божественная весть, что Всевышний изрек: «Я вместе с тем, кто совершил упоминание»⁹⁶. А оказавшийся вместе с Тем, упоминание Кого он совершил, увидит Того, Кто с ним, если он наделен зрением, и это — свидетельство и видение. Если же он не наделен зрением, то не увидит Его. Тем самым молящийся узнает степень свою: видит ли он Бога сим видением в этой молитве или нет. И, если он не видит Его, пусть поклоняется Ему с верой, как если бы видел Его⁹⁷, и представляет Его там, куда устремлен взор его во время беседы с Ним, и обратит слух на то, чем отвечает ему Бог.

Если он — имам⁹⁸ своего мира и ангелов, молящихся с ним (а всякий молящийся — имам, вне сомнения, ибо ангелы, как сказано в [Божественной] весте, творят молитву позади раба, если он молится в одиночестве), то он получает степень посланников в молитве, а это [степень] замещения Бога. Говоря: «Бог услышал воздавшего хвалу Ему», он сообщает самому себе и стоящим сзади, что Бог услышал его, а ангелы и присутствующие [на молитве] говорят: «Господи, славься». Таким образом, Бог языком раба Своего говорит: «Бог услышал воздавшего хвалу Ему». Взгляни же, сколь высока степень молитвы, и куда она приводит молящегося.

Кто не обрел ступени видения [Бога] в молитве, тот не достиг цели, и не было ему в ней услады, ибо он не увидел Того, с Кем беседовал. Если он не услышал то, что Бог отвечал ему во время ее, значит, он не обращал слух свой. А тот, кто в молитве не присутствовал при Господе своем, не слыша при этом и не видя [Его], на самом деле не молящийся, и он не из тех, кто «обратил слух свой, став свидетелем»⁹⁹.

Молитва — единственный вид поклонения, исключаящий одновременно какое-либо другое занятие. Упоминание Бога — величайшее из всех в ней заключенных речений и деяний, — мы уже указывали в «Мекканских откровениях», каковы качества Совершенного человека в молитве. Ведь Всевышний Бог сказал: «Молитва удерживает от гнусного и противозаконного»¹⁰⁰, так как молящемуся предписано не заниматься ничем иным, пока он молится и называется молящимся.

«Упоминание Бога есть самое великое»¹⁰¹ в ней (молитве), т. е. упоминание, которое простирается от Бога к рабу Его, когда Он воздает ему просимое. И славословие Ему более велико, не-

жели упоминание рабом Господа своего в ней (молитве), ибо величие принадлежит Всевышнему Богу. Поэтому сказал Он: «Бог знает вашу деятельность»¹⁰², а также: «...или обратил слух свой, став свидетелем»¹⁰³, а обращение им слуха — следствие упоминания его Богом во время ее (молитвы). По этой причине, а также потому, что суще — от интеллигибельного движения, переведшего мир из небытия в [состояние] существования, молитва охватила все [виды] движения, а их три: вертикальное движение, оно — стояние молящегося; горизонтальное движение, оно — коленопреклонение и простираание ниц молящегося; колебательное движение, оно — совершение им поклонов. Движение человека вертикальное, животного — горизонтальное, а растения — колебательное; у минерала же нет собственного движения: если камень и движется, то с помощью чего-либо.

Он сказал: «...а молитва стала для меня зеницей ока», и становление ее таковой он сопряг не с собой: ведь явление Бога молящемуся от Всевышнего, а не от молящегося. И если бы Он не упомянул этой особенности Сам, то [тем] приказал бы ему молиться иному проявлению Себя для него. И коль скоро это исходит от Него как обязательное, то и свидетельствование [Бога] обязательно.

Он сказал: «...молитва стала для меня зеницей ока», т. е. не чем иным, как свидетельствованием Любимого, на котором останавливается око любящего. Увидев Его, око замирает и уже не смотрит ни на что иное, кроме Него, в вещи или не-вещи¹⁰⁴. Поэтому запрещено ему (молящемуся) оборачиваться во время молитвы; такое движение — козни дьявола, совершаемые тайком против молитвы раба Божьего: они лишают его свидетельствования Любимого. И если Он — Любимый сего оборачивающегося, то он в молитве своей обращается лицом только к Нему. Человек знает в душе свое состояние (хъл), таков ли он в этом особом поклонении или нет, ведь «человек — верный обличитель самого себя, хотя бы желал принести извинения за себя»¹⁰⁵. Он знает в душе, что в нем ложь, а что правда, ведь вещь не остается в неведении относительно своего состояния: состояние ее [постигаемо] для нее мистическим знанием.

Кроме того, слово «молитва» имеет и другой смысл. Всевышний приказал нам молиться Ему и возвестил нам, что Он благословляет нас¹⁰⁶. Итак, молитва [и благословление исходит] от нас и от Него. Если молящийся¹⁰⁷ — Он, то Он отстает в силу Своего эпитета «Последний». Он отстает от существования раба [Своего], являясь воплощенной сущностью Бога, которого творит раб в сердце своем путем мысленного созерцания или копирования. Это — бог вероисповедания (илях ал-и'тиқад), и он разнообразен в соответствии с подготовленностью того вместилища¹⁰⁸. Как сказал Джунейд, отвечая на вопрос о познании Бога и познавшем [Его]: «Цвет воды — это цвет [вместившего] ее сосуда». Это точный ответ, возвестивший нам, что есть на деле. Итак, таков Бог, благословляющий нас.

Если же молимся мы, то эпитет «последний» принадлежит нам, и тогда мы находимся, как уже говорили, в состоянии имеющего этот эпитет. Тогда мы таковы, каково наше состояние, и Он смотрит на нас лишь как на [имеющих] ту форму, которую мы несем.

Всевышний сказал: «Всякий знает свою молитву и восхваление»¹⁰⁹, т. е. степень свою в отставании [своего существования от Бога] в поклонении своему Господу своему, и степень свою в восхвалении Его, выявляемом соответствующей его подготовленности чистотой¹¹⁰. Ибо нет такой вещи, которая не восхваляла бы Господа своего, Терпеливого, Всепрощающего; потому недоступно пониманию восхваление мира по отдельным частям. И есть такая степень¹¹¹, при которой к самому возносящему хвалу рабу относится местоимение в речении Его: «Нет ни одного существа, которое не воссылало бы хвалы во славу его»¹¹², т. е. самого этого существа. Местоимение в речении Его: «...хвалы во славу его» относится к существу, т. е. [надо читать]: «Во славу того, что в нем славословно».

Как мы уже говорили о придерживающемся вероисповедания, он славословит того бога, которого считает [Богом] и с которым связал душу свою. Но то, что им сделано, к нему и относится, и славословит он лишь самого себя: кто превозносит изделие, тот тем самым, конечно же, превозносит изготовившего [его], ведь и хорошее и плохое в нем — от сделавшего его. Бог вероисповедания создан для нуждающегося в нем, и он — его изделие, поэтому славословие его тому, что, согласно его верованию, [есть бог], — славословие самому себе. Поэтому он пофочит вероисповедания других [людей], а будь он справедлив, не делал бы этого. Но это, без сомнения, неведомо поклоннику каждого определенного кумира, ибо восстает он против верований других [людей]. Знай же он слова Джунейда: «Цвет воды — это цвет [вместившего] ее сосуда», уступил бы каждому его вероисповедание и познал бы Бога в каждой из форм и в каждом из [богов] вероисповеданий.

Он (придерживающийся вероисповедания) — полагающий, а не знающий, поэтому Он сказал: «Я таков, каким Меня полагает раб Мой», появляюсь для него лишь в форме [бога] его вероисповедания. И если пожалеет Он, сделает [его] неограниченным, а если захочет, ограничит [его] рамками. Бог вероисповеданий заключен в пределы, он — бог, вмещенный сердцем раба своего. Абсолютного же Бога не вмещает никакая вещь, ибо он — воплощенная сущность вещей и воплощенная сущность Самого Себя. О вещи же не говорится, ни что она вмещает саму себя, ни что она не вмещает ее (свою воплощенную сущность), — разумея же это.

¹ Т. е. как проявившаяся в божественных именах универсальная сущность бога.

² Слово «форма» (сӯра) Ибн Араби употребляет в двух значениях: собст-

венно формы, имеющей свое содержание — воплощенную сущность, и подобии, копии. В данном случае подразумевается именно второе значение — человек является подобием бога постольку, поскольку в нем воплощены все божественные имена; для бога он — зеркало, в котором он видит самого себя (см. также гл. 27).

³ Несмотря на определенное внешнее сходство некоторых положений Ибн Араби с учениями об эманации, несмотря даже на использование им термина «истечение», «эманация» (файд), нельзя не видеть некоторой особенности концепции вахдат ал-вуджуд. Согласно Ибн Араби, творение не есть нечто отличное от бога: всякое отличие лишь кажущееся, умозрительное, а на деле бог и есть творение, а творение есть проявление бога. Не случайно в данном случае слова «истечение» и «проявление» бога используются как синонимы.

⁴ Здесь Ибн Араби использует часть аята: «Ему принадлежит владычество над небесами и землею: в Его распоряжении все» (Коран. Пер. и прилож. Г. Саблукова. Казань, 1877, 57 : 5).

⁵ Ангелы — световые образования, менее совершенны, чем человек, и ниже его, ибо в них проявились не все имена бога.

⁶ Божественная совокупность — совокупность божественных имен, проявившихся в каждом сущем.

⁷ Здесь перечислены все те сферы, в которых проявляются божественные имена. «Божественная сторона» — это сфера Духа, тех имен бога, проявлением которых является переход сущего в стадию актуального бытия. «Сущность сущностей» — сфера Разума, т. е. имен бога, проявляющихся как интеллигибельные сущности, или интеллигибельные универсалии. «Универсальная природа» включает имена бога, проявляющиеся как формы. Эти три сферы взаимосвязаны: Природа — пассивная и пустая форма, которая наполняется воплощенной сущностью, Разумом, при вселении в нее Духа, т. е. при переходе в стадию актуального бытия.

⁸ Слово «халифа» (преемник) означает также «следующий за кем-либо», «глава». Употребляя данное слово, Ибн Араби подразумевает все эти значения; человек — преемник бога на земле, так как воплотил в себе все божественные имена; он — следующий после бога как его подобие; он — главное сущее, ибо наиболее совершенен.

⁹ Игра слов: «зрачок» букв. «человек глаза».

¹⁰ Под «Божественной милостью» Ибн Араби понимает ниспосылание богом миру атрибута существования.

¹¹ Человек является возникшим (хадис), так как его существование даровано богом, зависит от бога и является временным, но он вечный (азалий) постольку, поскольку вечны имена бога, в нем проявившиеся.

¹² Коран 2 : 28.

¹³ «В сотворении небес и земли, в смене ночи и дня есть знаменья для обладающих рассудительностью» (Коран 3 : 187; см. также 2 : 159; 6 : 95—99).

¹⁴ Т. е. через пророков.

¹⁵ «Первый» и «Конечный» — эпитеты бога.

¹⁶ Слово «после», употребленное здесь, не следует понимать как указание на временную последовательность в отношении «бог — творение»; имеется в виду логическое следование, ибо творение как проявление бога совечно ему и потому не может рассматриваться как появившееся в определенный момент времени.

¹⁷ «Скрытый мир» — это проявление божественных имен в сферах Духа, Разума и Природы; «мир свидетельствуемый» — мир актуального бытия. Сферы Духа, Разума и Природы в их потенциальном бытии могут быть познаны человеком в мистическом опыте в той мере, в какой в нем воплотились божественные имена, проявившиеся в этих сферах; мир же актуального бытия может быть познан через самопознание.

¹⁸ Данная фраза, как и многие другие у Ибн Араби, допускает несколько прочтений вследствие многозначности употребленных в ней терминов, каждое из которых возможно в рамках его концепции. В этом случае слова «авджадана 'аля хейба ва унс» можно перевести как «создал нас являющими величие и красоту». Таким образом, эта фраза может толковаться и как утверждение поляриности между человеком и богом, в духе предыдущей фра-

зы, и как утверждение подобия человека богу в силу его (человска) особого положения в мире.

¹⁹ «Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я своими [обсеими] руками?» (Коран 38 : 75).

²⁰ Имсеся в виду непостижимость атрибута «самосуший» для сущего, обладающего актуальным бытием. В актуальном бытии этот атрибут не проявляется как таковой; интеллигибельным его аналогом, проявляющимся в сущем, служит «самодостаточное существование». Иначе говоря, атрибут «самосуший» не проявляется в творении ни в скрытом, ни в явном виде и, следовательно, не может быть познан.

²¹ Коран 38 : 75.

²² Хадис.

²³ Коран 4 : 1.

²⁴ Глагол «итака» — «быть богобоязненным» означает также «охранить», «охранить себя». Хотя в кораническом стихе речь идет о первом значении слова, Ибн Араби при трактовке этого стиха использует его второе значение.

²⁵ Ключевыми в данной фразе являются слова «зимм» и «хамд», наиболее распространенными значениями которых являются соответственно «поричание» и «восхваление». Будучи поняты в этом смысле, они приводят к следующему толкованию фразы: явное в человеке — телесная природа, вместительница греха; именно она порождает в нас все низкое, а потому и поричания заслуживает она, и не струющийся в человеке бог, проявлением которого выступает все возвышенное и достойное восхваления в человеке. Подобное толкование предполагает дуализм материального и божественного, что противоречило бы концепции Ибн Араби.

Фраза получает совсем иную трактовку, если понимать слово «зимм» как синоним «зимма», означающего «гарантирование безопасности», «покровительство», а слово «хамд» — в его малоупотребительном смысле — «воздание должного». В таком случае явными в человеке, как и в любом другом сущем, выступают проявления божественных имен, а скрытыми — сами божественные имена. При этом каждое из божественных имен — господин (рабб) своего проявления в сущем: это имя оказывает ему покровительство и гарантирует проявление в актуальном бытии, а проявление воздает должное имени, являя его воплощение. Как имя охраняет свое проявление, так и проявление охраняет имя: оно дает существование атрибуту сущего, в котором проявилось, а проявление имени делает возможным его (имени) актуальное бытие. Таким образом, отмеченные выше взаимосвязь и взаимообусловленность в отношении «бог — творение» проявляются на уровне отдельного божественного имени, и его воплощения в мире.

Первая трактовка фразы, хотя и противоречит концепции вахдат ал-вуджуд, тем не менее не является ошибочной или избыточной: она выполняет важную роль связующего звена между исходным текстом Корана и выводами из него положениями, которые согласуются со взглядами Ибн Араби. В Коране сказано: «Бойтесь Господа вашего», но на арабском это означает также «охраните Господа вашего и охранитесь Господом вашим». От чего же должно охранить бога и как им охраниться? Адресовать упрек в греховности следует себе, а не богу, а похвалу за добродетель — богу, а не себе. Но «поричание» означает и «покровительство», а «похвала» — «воздание должного»; значит, нужно признать покровительство бога над миром и воздание миром должного богу. Как бог является господом и попечителем (рабб) мира, так и каждое из его имен — господин и попечитель (рабб) своего проявления в мире; мир же воздает должное богу и каждому из его имен, будучи их проявлением.

Принем возведения своих взглядов к священным текстам с помощью много-госмыслового их толкования в целом характерен для автора «Гемм мудрости» и в немалой степени объясняет принятую в этом сочинении форму изложения. Подобный прием позволяет Ибн Араби делать из коранических стихов и хадисов заключения, далеко выходящие за рамки их содержания, а подчас и прямо противоречащие им. Сам прием толкования — от наиболее употребительных, «явных» значений слова к наименее очевидным, «скрытым» —

призван подчеркнуть структурную аналогию между смыслом, заложенным в толкуемом тексте, и тем явлением, которое описывается.

²⁶ Здесь Ибн Араби излагает позицию мусульманского богословия в терминах своего учения и под углом зрения его постулатов. Он указывает, что, поскольку ортодоксальная теология не признает бытие мира как проявление бога, постольку, согласно этим взглядам, бог-абсолют и тварный мир оказываются двумя полюсами, между которыми существует лишь односторонняя связь — мир получает дарованный богом атрибут «самодостаточного существования» (который Ибн Араби аллегорически обозначает словом «милость»), бог же в этом атрибуте не нуждается и не получает его, будучи «Самосушим». Результатом непризнания актуализации бога в мире является и отрицание определяемости бога атрибутом «самодостаточного существования», поскольку интеллигибельной сущностью определяется лишь ее воплощение, актуализированная сущность.

²⁷ Это положение непосредственно связано с рассуждениями Ибн Араби о «новом творении». Мир, будучи проявлением универсальной сущности бога, несет на себе печать взаимодействия двух противоречивых ее свойств: абсолютной самодостаточности, вытекающей из абсолютного ее совершенства, и невозможности ее существования в собственных рамках из-за противоположности присущих ей атрибутов, той их противоречивости, которая может быть разрешена лишь путем их актуализации. Иными словами, универсальная сущность бога не нуждается в тварном мире в том смысле, что мир не может ничего добавить к ее абсолютному совершенству; вместе с тем актуализация есть единственная форма ее существования, но существования несовершенного, предполагающего наискорейшее возвращение в стадию абсолютно совершенного потенциального бытия. Поэтому существование мироздания есть постоянный процесс реализации то одного, то другого свойства универсальной сущности бога или, как скажет ниже Ибн Араби, процесс сжемгновенного возникновения и гибели творения.

²⁸ «Ас-Сахих» («Истинный») — сборник хадисов, составленный Абуллулой ал-Бухари (810—870).

²⁹ В данном случае речь идет о восприятии бога в его актуальном бытии, бога, проявившегося как мир, на что указывает первая половина фразы («Всевышний Бог ...при проявлении принимает разные формы...» — Курсив наш. — А. С.).

³⁰ Согласно Ибн Араби, отличительная черта «сердца» в сравнении с разумом или чувствами та, что, постигая бога в его актуальном бытии, оно тем самым одновременно постигает и его потенциальное бытие. Это свойство «сердца» возвышает его над другими органами восприятия и познания, позволяя ему стать инструментом получения и одновременно вместилищем высшего, интуитивного знания. При этом знание актуального проявления бога в какой-либо момент, воспринимаемого гностиком («престол и им охватываемое»), ничтожно по сравнению с тем знанием потенциального вечного бытия бога, которое гностик получает как непосредственно сопряженное со знанием о его (бога) актуальном бытии.

³¹ Вопрос о соотношении сердца и познаваемого им бога Ибн Араби раскрывает то с позиции умозрительной разделенности бога и творения, то с позиции их сущностного единства, не предупреждая читателя о смене точек зрения. Так, уже приведенные рассуждения о соответствии «формы сердца» познаваемой форме бога и дальнейшее объяснение этого явления тем, что бог формирует сердце гностика и готовит его к познанию мира и самого себя, создают впечатление, что Ибн Араби признает фатальность богоизбраения гностиков, единственно способных получить мистическое знание. Эта точка зрения, однако, может возникнуть лишь при рассмотрении творения как отделенного от бога и не способного влиять на него, и она оказывается несостоятельной при учете их сущностного единства. Что это именно так, показывает комментируемая фраза: Ибн Араби подчеркивает обусловленность гносеологических возможностей человека не просто волей бога, рассматриваемой как самодовлеющая сила, а в конечном счете качествами самого человека, которые и определяют то, какой будет эта воля.

³² Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963, 20 : 52.

³³ Хадис.

³⁴ Коран. Пер. Г. Саблукова, 2 : 36.

³⁵ «Переменчивость» (такаллуб) и «сердце» (калб) в арабском языке однокоренные слова. Их семантическая общность, по мысли Ибн Араби, указывает на важную характеристику «сердца» — способность увидеть за переменчивыми формами единый исток — бога.

³⁶ Ибн Араби перефразирует известный хадис: «Кто познает душу свою, познает Господа своего».

³⁷ Этот термин, употребляемый здесь Ибн Араби для обозначения верующих, избравших путь иррационалистической веры в бога, не нужно смешивать с омонимичным ему термином, принятым для обозначения последователей различных школ мусульманского богословия.

³⁸ Коран. Пер. И. Ю. Крачковского, 50 : 36.

³⁹ «...Или кто преклонил слух, свидетельствуя» (Коран 50 : 36. Пер. наш.— А. С.).

⁴⁰ Хадис.

⁴¹ Игра слов: «разветвленность» — «таша“уб» происходит от того же корня, что и имя «Шу‘эйби». Под «разнообразием разветвленности» подразумевается различие вероисповеданий.

⁴² «Доселе ты был в беспечности об этом; а теперь Мы снимаем с тебя покрывало, и глаза твои зорки» (Коран. Пер. Г. Саблукова, 50 : 21).

⁴³ В данной фразе Ибн Араби в аллегорической форме выражает свою оценку рационального знания о боге. Эта оценка заключается в признании частичной адекватности такого знания: можно правильно познать разумом какие-то стороны божественной сущности, но, поскольку она бесконечна, всегда останутся стороны непознанные.

⁴⁴ Коран 50 : 15 (пер. наш.— А. С.).

⁴⁵ По мнению комментатора Л. Афифи, Ибн Араби имеет в виду одно из направлений софистики.

⁴⁶ В некоторых вариантах рукописей — «мудрости универсальной».

⁴⁷ «Слово Мухаммадова» — это «свет Мухаммадов» (нур мухаммадий), «сущность Мухаммадова» (хақиқа мухаммадийя), которая проявлялась во всех пророках — от Адама до Мухаммада. Как сунниты, так и шииты, опираясь на хадисы, признают «свет Мухаммадов» вечным.

⁴⁸ Ибн Араби зачастую связывает разные понятия по чисто формальному признаку — созвучию или сходству написания терминов, их обозначающих. В данном случае именно такова связь между единичной (фардийя) мудростью и нечетным числом (фард).

⁴⁹ Ибн Араби, видимо, следует неопифагорейской традиции, считая единичку не числом, а основой и источником всех чисел.

⁵⁰ Имен бога, проявившихся в Адаме: «И Он научил Адама всем именам...» (Коран. Пер. Г. Саблукова, 2 : 29). Мухаммад (рассматриваемый как «свет Мухаммадов») объединил в себе все интеллигибельные сущности в их потенциальном бытии, а носителем их актуального бытия стал Адам. Таким образом, Адам — Явный Совершенный человек, имеющий актуальное бытие в форме отдельных людей, а Мухаммад — Скрытый Совершенный человек, проявившийся в мире интеллигибельного.

⁵¹ Коль скоро построен трехчленный силлогизм, ничего другого не требуется для доказательства; так и сущность Мухаммадова, по мысли Ибн Араби, не нуждается ни в чем ином, доказывая бога и указывая на него, ибо является триединой: она как божественный разум объединяет в себе знание, познающего и познаемое.

⁵² Хадис.

⁵³ Хадис, приписываемый суфиями Мухаммаду.

⁵⁴ Коран. Пер. Г. Саблукова, 15 : 29. Божественная любовь существует в двух видах: любовь бога к творению и любовь творения к богу. Творение испытывает любовь, или стремление, к богу, ибо оно — его часть; подобно этому женщина испытывает любовь к мужчине, так как была сотворена от него и является, следовательно, его частью. Мужчина же не может сам по себе, как творение, испытывать любовь к женщине; если он любит ее, то это — проявление божественной любви, т. е. стремления целого к своей части.

Такая любовь может вспыхнуть в мужчине только вследствие приказания бога и будет подобна любви бога к человеку как своей части. Иначе говоря, любовь женщины к мужчине подобна любви творения к богу, а любовь мужчины к женщине — любви бога к творению.

⁵⁵ Хадис.

⁵⁶ Имется в виду стремление к слиянию с богом после смерти.

⁵⁷ Коран. Пер. Г. Саблукова, 67 : 33.

⁵⁸ Таким образом, Божественная любовь есть не что иное, как взаимное стремление друг к другу соответствующих божественных имен, находящихся в стадиях потенциального и актуального бытия. Это стремление возникает в силу того, что ни одно из имен ни в чем из сущего, кроме Совершенного человека, не проявляется в своей полной интенсивности. Противоречие между стремлением к полному проявлению божественного имени в актуальном бытии и невозможностью его достижения вследствие ограниченности формы актуального сущего может решаться двояко: либо путем возвращения имени в стадию потенциального бытия, либо снятием ограничений формы, накладываемых на возможности полного проявления имени. Первый путь — это путь смерти, наиболее частое решение данного противоречия; смерть наступает тогда, когда в стадию потенциального бытия возвращается божественное имя «Самосущий», проявившееся в сущем в виде эпитета «самодостаточное существование». Второй путь — это путь достижения ступени Совершенного человека, которая может быть достигнута в состоянии фана'.

⁵⁹ См.: Коран. Пер. Г. Саблукова, 20 : 8—12.

⁶⁰ Здесь «световым», «неэлементным».

⁶¹ «Сотворил Бог Адама по подобию Своему» — это библейское выражение суфии считают хадисом.

⁶² «Мы сказали ангелам: „поклонитесь Адаму“, и они поклонились...» (Коран. Пер. Г. Саблукова, 2 : 32).

⁶³ Совокупление — высшая форма связи для существ, состоящих из элементов, поскольку, будучи слиянием воедино двух существ, оно аналогично ликвидации в состоянии фана' умозрительной двойственности сущего и бога.

⁶⁴ Аналогия в том, что ребенок похож на своих родителей и является их преемником.

⁶⁵ Т. е. миром.

⁶⁶ Иби Араби по-своему трактует нижеследующий коранический текст: в Коране эти действия приписываются непосредственно богу.

⁶⁷ Коран 32 : 4 (пер. нап.— А. С.).

⁶⁸ Единственное и множественное число слова «женщина» в арабском языке образуются от разных корней.

⁶⁹ Слова «женщины» — «ниса'» и «отсрочивание» — «нас'а» происходят от одного корня и должны поэтому нести некое общее смысловое содержание.

⁷⁰ Коран. Пер. Г. Саблукова, 2 : 228.

⁷¹ Т. е. созданное по форме бога, человек или мир в целом.

⁷² Иными словами, при рассмотрении тех случаев, когда деятельность сущего приводит к появлению нового сущего, не существовавшего ранее, нельзя занимать позицию умозрительной двойственности бога и сущего при их сущностном единстве, ибо такие случаи связаны с приданием вновь образованному сущему атрибута самодостаточного существования, а этот атрибут может дать только бог, но не творение.

⁷³ Сущее в стадии актуального бытия может различаться по двум критериям: количеству и качеству проявления божественных имен, в соответствии с которыми оно и распределяется по степеням совершенства, т. е. полноты проявления описанной именами универсальной сущности бога.

⁷⁴ Коран. Пер. И. Ю. Крачковского, 20 : 52.

⁷⁵ В арабском языке числительные двух родов: с исчисляемыми мужского рода используются числительные женского рода, и наоборот.

⁷⁶ Слово «зат» — «универсальная сущность» считается женского рода, хотя и не имеет его формальных признаков.

⁷⁷ Т. е. словом «женщина», имеющим грамматически форму женского рода.

⁷⁸ Для того чтобы аналогия между положением мужчины в логическом

порядке появления мира и положением слова «аромат» в высказывании Мухаммада была полной, женский род одного из слов, «женщины» или «молитва», должен быть мнимым. Эту минимость Ибн Араби находит в том, что «молитва» в отличие от «женщины» грамматически женского рода, хотя не имеет его биологически.

⁷⁹ Поскольку творение, как таковое, всегда пассивно, то и «слово Мухаммадово», рассматриваемое как творение, пассивно. Рассматриваемое же в своей связи с богом, оно активно и служит источником всех дальнейших проявлений универсальной сущности бога. В этом смысле «слово Мухаммадово» может быть сравнено с Первым Разумом при обязательной оговорке, касающейся разницы между эманацией и проявлением бога.

Данное рассуждение Ибн Араби можно рассматривать и как ссылку на следующий хадис: «Создав разум, Бог сказал: „Подойди“, и он подошел, затем сказал: „Отступи“, и он отступил. И сказал Он: „Клянусь Своим всемогуществом и величием! Тобой буду брать, и тобой защищать, и тобой наблюдать...“».

⁸⁰ Выражение «мир дыхания» (*āliya al-anfās) можно рассматривать как синонимичное либо «миру духов», либо «миру божественных слов-логосов».

⁸¹ Коран, Пер. Г. Саблукова, 60 : 15.

⁸² Хадис.

⁸³ Престол символизирует мир, милость бога — проявление бога как сущего, имеющего актуальное бытие. «Воссесть на престоле» означает проявляться в формах актуального бытия.

⁸⁴ «Милостивый воссесть на престоле» (Коран 20 : 4).

⁸⁵ Айша — любимая жена Мухаммада, о которой распространялись порочащие ее слухи.

⁸⁶ Коран 24 : 26 (пер. нап.— А. С.). Слова «аромат» и «благой» созвучны, имеют одинаковое написание и происходят от одного корня, поэтому Ибн Араби зачастую использует одно из них вместо другого или употребляет их как синонимы.

⁸⁷ Фраза может быть переведена и следующим образом: «Поскольку же оно воздает должное [своей интеллигентной сущности, являя ее полностью], или оказывает [ей] покровительство, [давая форму для актуального воплощения и одновременно сдерживая ее полное проявление], постольку оно — благое и дурное» (см. примеч. 25).

⁸⁸ Т. е. человека.

⁸⁹ Коран 15 : 26 (Пер. наш.— А. С.).

⁹⁰ Слово «маснун» — «получивший форму» означает также «изменяющийся».

⁹¹ Коран, Пер. Г. Саблукова, 29 : 52.

⁹² «Свидетельствование» (мушāхада) означает по-арабски также «видение»; отсюда вытекает его связь с молитвой как «зеницей ока».

⁹³ Коран, Пер. Г. Саблукова, 2 : 147.

⁹⁴ Здесь и далее молящийся читает «Открывающую» суру (Коран 1).

⁹⁵ Молитва разделяется на три части по принципу возможности или невозможности признания сущностного единства бога и творения при их умозрительной двойственности: она невозможна в первой и третьей частях и возможна во второй.

Первая часть молитвы содержит имена бога, так или иначе связанные с эпитетом «Самосущий», а потому может быть отнесена только к богу, но не к творению, к которому этот эпитет неприменим. Его место в творении занимает атрибут «самодостаточного существования», синонимом которого на языке теологии служит для Ибн Араби выражение «прямой путь»; третья часть, таким образом, касается только творения и не может быть отнесена к богу.

Значит, в первой и третьей частях молитвы бог отделен от творения по единственному критерию, делающему такое разделение возможным; именно в этом смысле Ибн Араби называет молитву «разделенной между Богом и рабом Его».

Вторая же часть выражает единство бога и творения: Ибн Араби назы-

вает ее общей для бога и творения, потому что творение поклоняется богу и испрашивает его помощи в самом же творении как проявлении бога.

Иными словами, в толковании этой молитвы выражена квинтэссенция концепции Ибн Араби. Он подчеркивает важность этой молитвы; тот факт, что она стала для Мухаммада «зеницей ока», дает ему возможность намекнуть, что концепцию вахдат ал-вуджуд возвестил не кто иной, как сам пророк.

⁹⁶ Хадис.

⁹⁷ «Поклоняйся Богу, как если бы ты видел Его» — слова, приписываемые Мухаммаду.

⁹⁸ Руководитель молитвы, стоящий перед молящимися.

⁹⁹ Коран 50 : 36 (Пер. наш.— А. С.).

¹⁰⁰ Коран. Пер. Г. Саблукова, 29 : 44.

¹⁰¹ Коран 29 : 44 (Пер. наш.— А. С.).

¹⁰² Коран 29 : 44.

¹⁰³ Коран 50 : 36 (Пер. наш.— А. С.).

¹⁰⁴ Т. е. в сенсительном и интеллигентном.

¹⁰⁵ Коран. Пер. Г. Саблукова, 75 : 14—15.

¹⁰⁶ «Он благословляет вас, а также ангелы Его, чтобы вывести вас из мрака к свету» (Коран, 33 : 42).

¹⁰⁷ Слово «мусаллин» — «молящийся», «благословляющий» означает также «[лошадь], пришедшая второй в скачках». Ниже Ибн Араби использует эту игру слов.

¹⁰⁸ Т. е. человека, создающего образ бога.

¹⁰⁹ Коран. Пер. И. Ю. Крачковского, 24 : 41.

¹¹⁰ Т. е. очищенностью от черт творения, чистотой проявления черт бога.

¹¹¹ Имеется в виду та степень полного совершенства человека, когда в нем проявляются все имена бога во всей их интенсивности и он становится в силу этого неотличимым от бога.

¹¹² Коран 17 : 46. Трактовка этого стиха, соответствующая концепции Ибн Араби, противоречит единственно возможной в контексте коранического стиха: «...хвалы во славу Его» (курсив наш.— А. С.).

Хамза Фансури

ТАЙНЫ ПОСТИГШИХ *

Хамза Фансури родился во второй половине XVI в. в г. Барус (Фансур) на западном побережье Суматры — важном центре богословия, сначала (с VII в.) буддийского, а затем — мусульманского. Не исключено, что именно в этом портовом городе, посещавшемся купцами с Ближнего Востока, Хамза Фансури изучил арабский и персидский языки, а затем отправился в длительные странствия. Он посетил Багдад — штаб-квартиру суфийского братства кадири, в которое и вступил. Затем совершил хаджж, жил некоторое время в Мекке и Медине и, наконец, отплыл в Кудус — крупный религиозный центр на Северной Яве. Возвратившись в султанат Аче на Северной Суматре, которому был подчинен Барус, Хамза обосновался в небольшом, затерянном среди джунглей поселении Шахр-е Ноу (Новый город), в одном дне пути от столицы. Он считал, что обрел здесь истинное бытие, достиг единения с Высшей Истиной — цели суфийского познания, — как бы заново родился, и потому в стихах нередко называл себя «уроженцем двух городов».

В Аче при султанах Алауддине Рияят Шахе (1588—1604) и Искандаре Младшем (1607—1636), в годы правления которых творил Хамза, суфизм был крайне моден. Хамза с иронией рассказывал об утонченных юношах и древних старцах, как по команде ставших суфиями и устремившихся на поиски Всевышнего в лесную глушь. Но особенно резко он обрушивался на тех, кто пытался постичь божественную реальность с помощью йогической практики, и одновременно на влиятельных при дворе ортодоксов, которые, подобно кади Аче, подозревали в каждом суфии вероотступника. Нападки на кади закончились уже после смерти Хамзы знаменитой «дискуссией у трона», организованной суфием умеренного толка, приехавшим из Гуджарата, — шейхом Нуруддином ар-Рангри. Завершилась эта «дискуссия» казнью учеников Хамзы и сожжением его книг.

Стремясь просветить соотечественников, «не следуших в арабском и персидском языках», Хамза Фансури первым создал на малайском языке трактаты по суфизму. Самым простым и кратким из них было систематическое руководство для вступающих на путь — «Напиток влюбленных» («Шараб алашикин»), более сложным — сочинение «Тайны постигших» («Асрар ал-арифин»), построенное как автокомментарий к 15 четверостишиям, предназначенным, в соответствии с традициями мусульманской педагогики, для заучивания наизусть. Именно это сочинение предлагается вниманию читателей. Последнее из прозаических произведений Хамзы «Адепт» («Ал-муптахин») — самая сложная из его книг, рассчитанная на понимание посвященными высокого ранга.

В этих трактатах, следуя при освещении религиозно-этических вопросов принципам основателя кадири Абд ал-Кадира Джиллани, а вопросов суфийской метафизики — положениям классиков школы вахдат ал-вуджуд (единство бытия) Ибн Араби и ал-Джали, Хамза Фансури излагал доктрину не прекращающегося ни на миг процесса творения мира, возникающего как серия ма-

* Перевод с малайского выполнен В. И. Брагинским по изд.: S. M. N. al-Attas. The Mysticism of Hamzah Fansuri. Kuala Lumpur, 1970, Примечания переводчика.

нифестаций (сначала духовных, а затем материальных) божественной сущности, в которой, точно дерево в семени, потенциально содержится вся полнота бытия. Завершается процесс творения созданием человека, который объединяет в себе все манифестации, как духовные, так и материальные, и является точной уменьшенной копией мироздания — микрокосмом. Поэтому для постижения Творца человеку нет нужды «оглядываться по сторонам», достаточно обратиться к самопознанию. Тогда он узрит в глубинах «духовного сердца» сияющий лик господа и еще при жизни, очистив душу в аскетических трудах, а затем отвергнув даже тень индивидуального бытия и само мистическое знание (фана), возвратится к Творцу и обретет вечную жизнь в нем (бака), замкнув круг манифестаций.

Путь суфийского самопознания бесконечно труден, но бесконечно легким делает его божественный дар любви, опьяняющей влюбленного, лишаящей его страха, своекорыстия и, наконец, ощущения своего отдельного «я», превращающей его в приближенного раба, которому прощаются любые прегрешения.

С особой силой «тема любви» выражена в поэтических сочинениях Хамзы Фансури («Поэма о чистой птице», «Поэма о собрании дервишей», «Поэма об обретшей единение рыбе», многочисленные краткие поэмы), которые написаны в жанре шаира, созданного им на основе синтеза традиций ближневосточной словесности и местного фольклора. Впоследствии этот жанр стал основным в малайской классической поэзии. Проза и стихи Хамзы Фансури обнаруживают сильное влияние ближневосточных суфийских авторитетов и классиков персидской поэзии — Аттара, Руми, Саади, но особенно — Шабистари, Ираки, Магриби, Джами и других поэтов, воспринявших доктрины школы Ибн Араби. Вообще произведения Хамзы — это не сухие труды педанта-ученого, обычные в малайской суфийской литературе более позднего времени, но сочинения одаренного литератора, насыщенные яркими образами (в частности, милыми сердцу малайца образами морской стихии) и демонстрирующие мастерское владение словом.

Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!
Хвала Аллаху, который открывает грудь постигших
ключами своего Бытия¹
и украшает их сердца Своими Тайнами,
и просвещает их дух
постижением Его в яви,
и очищает их души Светом Его Любви.
И совершеннейшие благословения,
и превосходнейшие приветствия
да пребудут с господином нашим Мухаммадом,
владыкой Вышнего Водоема
и Преславных Стоянок,
и да пребудут благословение на доме его
и всех его друзей.
Хвала Аллаху,
Господу миров.

Знайте, о сыны Адама, исповедующие ислам, что Аллах (преславен Он и возвышен!) сотворил нас; нам, безымянным, Он даровал имя и нам, не имевшим формы, придал форму, наделив нас ушами, сердцем, душой и разумом. И нам надлежит стремиться ко взысканию Господа нашего и постигать Его нашим постижением или служением учителю, в совершенстве постигшему Его, дабы не уклониться от исполнения нашего долга.

А если вы еще не встретили учителя, искушенного в постижении, обратитесь к нижеследующим пятнадцати бейтам. Что же до них, то в каждом из этих бейтов четыре раза употреблен садж². Если же смысл этих пятнадцати бейтов окажется недоступным для вас, обратитесь к их истолкованию, ибо там в понятных словах изъяснено постижение Аллаха. А всеведущ лишь Аллах!

Итак, в этой книге ничто не упущено, но, если вы все же найдете в ней упущения, восполните их и, если встретятся вам в ней ошибки, исправьте их и, если обнаружите погрешности в языке либо же недостаток или избыток букв, внесите необходимые исправления; воздержитесь от порицаний, ведь людям свойственны забывчивость и небрежение. Как сказал Посланик Божий (да пребудут с ним благословение Аллаха и мир!): «Человек преисполнен забывчивости».

Итак, люди отягощены грехами. Один лишь Аллах (преславен Он и возвышен!) безгрешен!

О все въ, поклоняющиеся Имни!
Познайте, что есть Первое,
Ибо наш Вечный Господь
Един со Своими семью Атрибутами.

Наш Господь — обладатель Сущности,
Его первый Атрибут — Жизнь.
Второй — Знание и формы Знаемого,
Третий — Воление и все акты Воли.

Четвертый — Могущество и Совершенная Мочь,
Пятый Атрибут именуется Речью,
Шестой — Слухом, извечно пребывающим
в Его Бытии,
Седьмой — Видением дозволенного и запретного.

Бытие этих семи Атрибутов вечно,
Он — Обладатель Совершенного Знания
о Мировых Потенциях,
Благодаря этим Атрибутам, а также Совершенной
Мудрости
Он именуется Аллахом Милостивым, Милосердным.

Знание — это сущность пророка Мухаммада,
Оно преследует Знаемое благодаря Всеведению,
От этой Истинной Сущности грешник и праведник
Обретают свою форму и все ее запечатления.

Наш Господь — обладатель Совершенства,
Его Знание никогда не уменьшается,
В Милостивом пребывает совокупность Атрибутов
Величия,

А в Милосердном — совокупность Атрибутов Красоты.

С нашим Господом, который именуется Возвышенным,
Неизменно со-вечны все Его Атрибуты.
Во всем мироздании запечатлены Его Следы,
Распространяющиеся по шести направлениям,
поэтому Сам Он — Свободный.

Сияние Его Следов никогда не меркнет,
Он наделяет Бытием всю вселенную,
Создает творения день и ночь,
От века и до века, и никогда не перестанет.

Наш Господь подобен бездонному морю,
Его волны разбегаются во всех направлениях,
Море и волны — близкие друзья,
В конце концов волны исчезают в глубинах моря.

Море — Знающий, его течения — Знаемое,
Его Состояния — Разделяющий, волны — Разделяемое,
Шторм на нем — Властвующий, проявления Его
Предрасположенностей — Подвластное,
Они запечатлены во всей вселенной.

Если вы узнали, где Бытие,
То в эту сторону обратите взор,
Освободите свой образ от всех уз,
Чтобы пребывать в своем истинном «я».

Живите лишь Бытием Аллаха,
Отриньте свой образ и имя,
Перестаньте сознавать, кто Господин, а кто раб,
Чтобы достичь венца деяний.

Если вы еще не тверды, как камень,
Ваш удел — двойственность: раб и Господин,
Когда же вы перестанете сознавать, где золото,
а где монета,
Вы сможете достичь единения.

Если в вас не погибнут сотни и тысячи,
Вы не сумеете утратить свое бытие.
Избавьтесь от грубого и утонченного,
Чтобы все, что ни скажете, стало дозволенным.

Хамза Фансури, хотя и ничтожен,
Своей сущностью близок к Благородной Сущности,
Хотя он — пузырь пены, грубый по своей форме,
Он неизменно пребывает в единении
с Утонченным Морем.

Таковы пятнадцать бейтов. А теперь выслушайте их истолкование.

[Знайте, что под словами]³: «О все вы, поклоняющиеся Имени», [разумеется следующее]: Имя — это Имя Аллаха (преславен Он и возвышен!). Согласно Закону, тот, кто произносит своим языком: «Нет Бога, кроме Аллаха, а Мухаммад — Посланник Аллаха», является мусульманином. О том же, кто произносит эти слова в сердце своем, ведомо лишь Аллаху. Как сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Тот, кто произносит: „Нет Бога, кроме Аллаха“, с легкостью войдет в рай». И еще сказал Посланник Божий (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Тот, кто с чистым сердцем произносит: „Нет Бога, кроме Аллаха“, войдет в рай».

Это поистине так, ибо имя и его обладатель едины: когда произносится имя, тот, кто его произносит, и обладатель произнесенного имени ощущают свое единение. Если речь идет о вещах в их истинной сущности, то следует познать Обладателя Имени, чтобы вера могла считаться совершенной. Это можно понять по аналогии с человеком, который отправляется в Китай и слышит имя китайского императора, хотя сам с ним и не видит; тем не менее его поездка в Китай может считаться вполне успешной: он как бы видел императора благодаря тому, что слышал его имя, и тем самым испытал и то и другое. Поэтому, имея в виду истинную суть вещей, надлежит познавать и постигать Имя того, кто именуется Аллах, ибо говорит Всевышний: «А кто был слеп в этой (жизни), тот и в будущей — слеп и еще больше сбившийся с пути»⁴.

Поэтому суфии и говорят о человеке, не познавшем Аллаха, но с чистым сердцем произносящем Его Имя, что он — мусульманин. Богословы и суфии согласны в том, что познавший Аллаха принадлежит к числу избранных, а постигший Его — к числу избранных из избранных, ибо тот, кто постиг Аллаха, стоит выше того, кто Его познал^{4а}. Как сказал Посланник Божий (да пребудет с ним благословение Господа и мир!): «Поклоняйтесь Господу так, будто вы видите Его (это относится к тем, кто постиг Аллаха), ибо если вы не видите Его, Он видит вас (это относится к тем, кто познал Аллаха)». И говорит Всевышний: «..служи Господу твоему пока не придет к тебе уверенность» (а под ней разумеется отсутствие сомнений)⁵. Таково значение слов: «О все вы, поклоняющиеся Имени».

Знайте, что под словами: «Познайте, что есть Первое», разумеется следующее: надлежит познать, что же существовало, когда не было еще земли и небес, не было Престола и Трона, не было рая и ада, не было вселенной со всем, что ее составляет. Первой была Единственная Сущность, уединенная, не имевшая Атрибутов, не имевшая Имен — вот, что было Первым. Имя той Сущности — Он, и это Имя иносказательно указывает на Сущность, не имеющую Атрибутов. Имя Аллах на одну ступень ниже Имени Он, но Имя Аллах — совокупность всех иных Имен.

Это можно понять по аналогии с человеком, носящим имя Мухаммад. Если он наделен знанием, его называют знающим, если он владеет ремеслом, его называют ремесленником, если он искушен в письме, его называют писцом, если он занят торговлей — торговцем. Все эти именованья стоят ниже имени Мухаммад, которое есть их совокупность. То же самое относится и к Имени Аллах (преславлен Он и возвышен!). Поскольку Он создает творения, Он именуется Творцом; поскольку он подает пропитание, Он именуется Подателем; поскольку Он придает форму вселенной, Он именуется Мастером; поскольку Он творит, сообразуясь со своей Мудростью, Он именуется Мудрым. Все эти Имена на ступень ниже Имени Аллах, которое есть их совокупность. Однако же Имя Он на ступень выше Имени Аллах, а Сущность на ступень выше Имени Он. Тот, кто понял значение сказанного, поймет и смысл слова Первый.

Знайте, что под словами: «Ибо наш Вечный Господь», разумеется следующее: Он — Извечно Суший, и об этом нельзя более ничего сказать. Ибо Он — Вечный, но чужд вечности в обычном смысле, Он — тот, кто существовал всегда. Суждения о Его Вечности бесплодны, за исключением суждений людей откровения. Что же касается людей откровения, то Его Вечность они уподобляют круглому плоду, ничем не ограниченному с боков и не содержащему в себе дерева, не имеющему ни начала, ни конца, не имеющему ни середины, ни краев, ни передней, ни задней части, ни правой, ни левой сторонам, ни верха, ни низа. Таково значение слов Извечно Суший. Его Вечность можно также уподобить кругу, ибо у круга нет ни начала, ни конца: ведь если сказать, что у него есть начало, то можно будет сказать, что у него есть и конец, а если сказать, что у него есть конец, придется признать, что у него есть начало. Нам надлежит постичь Вечность Аллаха (преславлен Он и возвышен!) совершенным постижением, и именно поэтому здесь изъяснено, что означает Вечный. Будь не зная, что такое Извечно Суший, мы не смогли бы обрести постижение Аллаха.

Знайте, что под словами: «Един со Своими семью Атрибутами», разумеется следующее: хотя и говорят, что Сущность Аллаха является Первой, Он неотделим от Своих семи Атрибутов. Однако изъяснить это чрезвычайно трудно, ведь будь Он отделен от Своих семи Атрибутов, Он был бы ущербен. По мнению богословов, искушенных в Законе, Атрибуты не суть Сущность, но и не суть Не-Сущность. По мнению же суфиев, Атрибуты суть Истинная Сущность. Это можно понять по аналогии с человеком, который благодаря своим знаниям именуется знающим, благодаря могуществу — могущественным, благодаря воле — волящим, благодаря речи — говорящим, благодаря слуху — слышащим, благодаря зрению — видящим. Лишь используемые выражения делают Атрибуты чем-то иным, нежели Сущность. Названия семи Атрибутов таковы: первый — Жизнь, второй — Знание, третий — Воля, четвертый — Могущество, пя-

тый — Речь, шестой — Слух, седьмой — Зрение. Сущность неотделима от этих семи Атрибутов. Что же касается неисчислимого множества иных Атрибутов, то все они занимают место ниже семи Атрибутов, кои возвышаются над ними. Подобно тому как Имя Аллаха включает в себя совокупность всех других Имен, семь Атрибутов включают в себя совокупность всех других Атрибутов. Когда вы уразумете значение семи Атрибутов, вы сможете Его постигнуть совершенным постижением.

Знайте, что под словами: «Наш Господь — обладатель Сущности», разумеется следующее: Он обладает Единственной Сущностью, Сущностью без Атрибутов. По одному из выражений, принятому у богословов, Она именуется Необходимым Бытием, ибо Она — Самосушая, а не сушая благодаря чему-то другому. По этой причине богословы и называют Ее Необходимым Бытием. Суфии говорят, что Сущность, несомненно, является Самосушей, и при этом Она наделяет Бытием все мироздание. Сущность именуется Необходимым Бытием, утверждают они, поскольку Сущность и Бытие — одно и то же. Что же касается богословов, искушенных в Законе, то для них Сущность Аллаха и Бытие Аллаха — две различающиеся вещи; бытие Знания и Знающий — две различающиеся вещи; бытие вселенной и вселенная — две различающиеся вещи; бытие вселенной — это одно, а Бытие Аллаха — другое. Они уподобляют Бытие Аллаха и Его Сущность солнцу и его свету. Хотя как для внешнего, так и для внутреннего восприятия солнце и солнечный свет — одно и то же, в своей истинной сущности — две различающиеся вещи; солнце это одно, а его свет — другое. Что же касается вселенной, то они говорят, что ее бытие отлично от Бытия Аллаха, поскольку вселенная подобна луне, получающей свой свет от солнца. Поэтому богословы и считают, что бытие вселенной отлично от Бытия Аллаха, а Бытие Аллаха отлично от Его Сущности.

Суфии говорят: будь это так, Всевышнему можно было бы приписать пребывание за пределами вселенной или внутри вселенной, поблизости от вселенной или вдалеке от вселенной. По нашему разумению, Сущность Аллаха и Бытие Аллаха — одно и то же, бытие вселенной и вселенная — одно и то же. Это можно понять по аналогии с солнцем и его светом, которые, хотя и именуются по-разному, не обнаруживают различий в своей истинной сущности. Для внешнего восприятия глазом они тождественны, для внутреннего восприятия сердцем — тоже тождественны. Точно так же тождественны Бытие Аллаха и бытие вселенной, ибо вселенная не обладает собственным бытием. Хотя на внешний взгляд она действительно существует, это лишь кажимость, а не истинное бытие. Вселенная подобна отражению в зеркале, которое, хотя и имеет форму, лишено истинного бытия. Богословы и суфии согласны в том, что Сущность Единственна. Хотя представление о Сущности может быть выражено в словах, в своей глубинной сути Она непроницаема для слов, ибо

Она не выше и не ниже, не до и не после, не справа и не слева, не далеко и не близко, не вне и не внутри, не присоединена и не отделена. Она — «без как», чужда всяческому «где», «куда», «сейчас», «в мгновение ока», не ограничена мигом и временем, неподвластна становлению, не есть место и не занимает определенного места. Как сказал Посланник Божий (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Был лишь Аллах, и ничего не было с Ним». И сказал шейх Джунейд Багдади⁶ (да будет Господь к нему милостив!): «Он сейчас такой же, каким был прежде». И говорил Аллах (преславен Он и возвышен!): «Слава Аллаху, который не поддается описанию!» И еще говорит Всевышний: «Нет ничего, подобного Ему»⁷, что означает: ни одна из вещей, которые мы постигаем нашим сердцем или нашим постижением, не дает истинного познания Его.

Наше постижение — это постижение не Сущности, а Ее Существования и Проявления. Поэтому суфии и говорят, что Сущность и Существование тождественны. Однако Сокровенных Глубин Сущности не достиг никто — не только простые верующие, но даже святые, пророки и приближенные ангелы не смогли Ее достичь.

Знайте, что под словами: «Его первый Атрибут — Жизнь», разумеется следующее: Жизнь означает «пребывание живым». Причина, по которой Жизнь упоминается первой, состоит в том, что не будь Он Живым, не обрели бы Бытие все прочие Атрибуты. Ведь Всевышний говорит: «Аллах — нет божества, кроме Него, живого, сущего»⁸. И еще говорит Всевышний: «Он — живой, нет божества, кроме Него»⁹.

То, почему Атрибут Жизнь предшествует всем прочим Атрибутам, можно понять по аналогии с человеком, который, если не жив — мертв, и тогда не может быть ни знающим, ни волящим, ни могущественным, ни говорящим, ни слышащим, ни видящим. Вот почему Жизнь предшествует всем Атрибутам, взятым в их совокупности. Таково значение стиха «Его первый Атрибут — Жизнь».

Знайте, что под словами: «Второй — Знание и формы Знаемого», разумеется следующее: Он — Знающий, ибо Знание — первое из проявленного. А причина, по которой говорят: «Знание — первое из проявленного», состоит в том, что, когда Аллах (преславен Он и возвышен!), обладая Знанием, взирает на Самого Себя, в нем возникает тройственность, и та триада получает имена: Знающий, Знание и Знаемое. Взвизрающий именуется Знающим, То-На-Что-Он-Взирает — Знаемым, Само же Взвизрает — Знанием. Все три тождественны и различаются лишь именами, ибо благодаря Знанию Знающий и Знаемое обретают имя и проявление. Тогда Господь явлен Его рабам, а рабы явлены Господу. Поэтому и говорят, что Знание — первое из проявленного, ибо Единственная Сущность неизменно взирает на Самос Себя, и Ей становятся видимы Знающий, Знание и Знаемое. Здесь разумеется Единственная Сущность, не имеющая Атри-

бутов, та, что именуется Первой. Взирая на Самое Себя, Она видит Себя со всеми Своими Предрасположенностями. И в этот миг Взирающий именуется Знающим, То-На-Что-Он-Взирает — Знаемым, Само же Взираще — Знанием. Сущность сокрыта в Знающем, Знаемом и Знании, и потому Господь именуется Первым и Последним, Явленным и Сокрытым. Взирающий именуется Первым, То-На-Что-Он-Взирает — Последним, Взирающий именуется Явленным, То-На-Что-Он-Взирает — Сокрытым. Поэтому говорит Всевышний: «Он — первый и последний, явный и тайный, и Он о всякой вещи знающ»¹⁰. И еще сказано в «Молниях»¹¹:

Возлюбленная, Любовь и Любящий — это одно и то же,
Коль скоро здесь нет единения, то откуда взяться разделению.

И еще сказал шейх Мухаммад Магриби¹² (да пребудет с ним милость Аллаха!):

Когда он, выйдя из дома затворничества, решил узреть мир,
Он отправился взглянуть на мир и стал самой сущностью мира.
Какой бы рисунок он ни пожелал начертать, этот рисунок являлся,
И он покрыл себя рисунками, что стали ясно видимыми.

И вот почему Али¹³ (да будет доволен им Аллах!) сказал: «Я не поклоняюсь Господу, если не вижу Его». И еще сказал Али (да будет доволен им Аллах!): «Я не вижу ни одной вещи без того, чтобы не видеть в ней Господа». Таков смысл слов «Знание — первое из проявленного».

Знайте, что под словами: «Третий — Воление и все акты Воли», разумеется следующее: воление — это изъявление Воли, обращенное к Изначальным Потенциям, пребывающим в Его Знании, дабы они породили вселенную. Как сказано в Священном предании: «Я был скрытой сокровищницей, и я пожелал быть познанным», т. е. вселенная со всеми ее потенциями пребывает в Его Знании как скрытая сокровищница, готовая явить свое содержимое — знаемые предметы, заключенные в Его Знании. А потому и сказано: «Я был скрытой сокровищницей, и я пожелал быть познанным». Эта сокровищница и ее содержимое уподобляются дереву в семени. Семя — это сокровищница, дерево, заключенное в нем, — ее содержимое, целиком скрытое в сокровищнице вместе с корнями, стволом, ветвями, сучьями, побегами, листьями, цветами и плодами, — во всей своей полноте пребывающее в единственном семени. Семя желает произрастить из себя дерево на бескрайней равнине. И тогда семя говорит: «Я было скрытой сокровищницей, и пожелало быть познанным». Все это иносказательно указывает на Божественную Волю. Как говорит Всевышний: «Его приказ, когда Он желает чего-нибудь, — только сказать ему: „Да будет!“ — и оно бывает»¹⁴.

Это также символическое указание на Его Воление. Суфия говорят, что под словом «ему» разумеется нечто сущее, то, что уже есть. Тогда у Господа имеется основание произнести слово

«ему», которое указывает на это сущее. Не будь оно сущим, Аллах (преславлен Он и возвышен!) не употребил бы слово «ему». Поэтому, утверждают суфии, повеление «Да будет!», обращенное к «нему», относится к известным предметам, вечно пребывающим в Его Знании. Однако богословы не считают известные предметы чем-то сущим, они, на их взгляд, — нечто новосозданное, возникающее впервые в тот момент, когда Он обращает взор на Самого Себя. Суфии же говорят, что, хотя известные предметы не являются явленными сущими, они — сокровенно сущие и обладают бытием наподобие упоминавшегося дерева: хотя это дерево еще не вышло наружу из семени, в его существовании внутри семени нет никаких сомнений. То же относится и к Господу, который иначе был бы ущербен.

Знайте, что под словами: «Четвертый — Могущество и Совершенная Мошь», разумеется Его Всемогущество. Удел того, кто не обладает могуществом — немощь, однако Аллах (преславлен Он и возвышен!) отнюдь не немощен. Его Мошь созидает и разрушает, оживляет и умерщвляет, разделяет и сокоупляет, отнимает и наделяет — примеров тому столь много, что их не исчислить! В противном случае, не обладая Всемогуществом, как смог бы Он взирать на Самого Себя и созерцать известные предметы, пребывающие в Его Знании? А в этом и состоит обладание Всемогуществом, от века присущим Ему.

Что же касается мира, то он, хотя и существует в действительности как сущее, является не чем иным, как тенью Знаемого. В мире обретает зримую форму то, что пребывает в глубине известных предметов, которые подвластны Его извечному Всемогутельству и не могут быть изменены. Ибо изменение известных предметов обнаружило бы ущербность Извечного Могущества. Иными словами, изменение показало бы несовершенство сотворенного и необходимость усовершенствования. Ведь если бы сотворенное было совершенным еще на ступени известных предметов, оно не потребовало бы такого усовершенствования¹⁵.

...и наш голос. Вот почему, согласно установлениям Закона, Речь Аллаха является несотворенной. Однако, по учению мутазилитов¹⁶, рафидитов¹⁷ и зиндиков¹⁸, Речь Аллаха сотворена. Закон же гласит, что все, кто утверждают, будто Речь Аллаха сотворена, — неверные (спаси Господи от такого удела!). Речь Аллаха — свойство Его Сущности, вечная, как и вся семерица изначальных Атрибутов. Что же до Речи Аллаха, переданной Джибраилом пророку Мухаммаду, Посланнику Божию (да пребудут с ним благословение Господа и мир!), и затем запечатленной в свитке, то ее можно назвать сотворенной, ибо в своем словесном выражении эта речь отделилась от Сущности, а с тем, отделилась ли она и в своей истинной сути, ведомо лишь Аллаху. Говорит Всевышний: «Поистине, вот наше слово к тому, чего мы пожелаем — мы говорим ему: „Да будет!“ — и оно бывает»¹⁹.

Таково Извечное Слово, к которому глагол «произносится»

прилагается лишь метафорически, не обозначая действия языка и голоса. Ведь если бы это слово действительно произносилось языком и голосом, его можно было бы назвать сотворенным. Меж тем Святость Аллаха (преславлен Он и возвышен!) совершенна, а стало быть, и Святость Его Речи превыше всякого языка и голоса.

Знайте, что под словами: «Шестой — Слухом, извечно пребывающим в Его Бытии», разумеется следующее: Он — Слышащий, ибо тот, кто не слышит, глух. Однако то, что Аллах (преславлен Он и возвышен!) слышит ушами — иносказание, ибо нет у него таких ушей, которые бывают у тварей. Внимает же Он «голосам» Потенций Знаемого, изначально присущего Его Знанию. Поэтому Его и именуют Слышащим, Знающим — ведь Слух и Знание от века пребывают в единстве с Его Сущностью. Хотя и говорят, что Аллах слышит тех, кто Его восхваляет, эти слова надлежит понимать как иносказание, ибо они не указывают на слышание тварными ушами.

Говорит Всевышний: «И дал вам все, что вы просите»²⁰.

По мнению суфиев, здесь имеются в виду прошения Изначальных Потенций, а не наши нынешние просьбы. Таким образом, Аллах (преславлен Он и возвышен!) «ушами» внимает знаемым предметам, которые от века сопричастны Ему. Прощение знаемых предметов о чем-то, а равно наделение знаемых предметов чем-то, следует понимать как иносказание. В противном случае Его слух не был бы Вечным, а потому и Сам Он не был бы совершенным.

Знайте, что под словами: «Седьмой — Видением дозволенного и запретного», разумеется следующее: Он — Видящий, ибо тот, кто не видит, слеп. Аллах (преславлен Он и возвышен!) постоянно созерцает Себя и знаемые предметы, в недрах которых существуют дозволенное и запретное. Однако то, что Он созерцает «глазами» — иносказание, ибо у него нет таких глаз, которые бывают у тварей. Поэтому всякий, кто верует, будто у Аллаха (преславлен Он и возвышен!) такие же глаза, как и у его творений, — неверный (спаси Господи от такого удела!). Ведь у Аллаха, превосходящего святостью всякую тварь, и зрение обладает совершенной святостью. Как уже говорилось, Его Знание вечно, а знаемые Им предметы неотделимы от Его Знания. Коль скоро знаемые Им предметы неотделимы от Его Знания, вполне очевидно, что Он постоянно созерцает их своим вечным Зрением. Если бы знаемые предметы не существовали в Его Знании, Он не мог бы именоваться Знающим, а тогда был бы лишен и Зрения. Однако Аллах (преславлен Он и возвышен!) вечен, семерица Атрибутов совечна Ему, а значит, Он не может быть лишен Зрения. Поэтому и говорится о Его Именах: «Он — Слышащий, Видящий». И еще говорит Аллах (преславлен Он и возвышен!): «Поистине, Аллах видит то, что вы делаете!»²¹.

Итак, семерица Его Атрибутов вечна. Невозможно, чтобы в их числе была Жизнь, но не было Знания, было Знание, но не

было Воли, была Воля, но не было Могушества, было Могушество, но не было Речи, была Речь, но не было Слуха, был Слух, но не было Зрения. Невозможно также, чтобы один Атрибут предшествовал, а другой следовал после него, или один существовал раньше, а другой позже. Тот, кто верует в противное, пребывает в заблуждении.

Знайте, что под словами: «Бытие этих семи Атрибутов верно», разумеется следующее: как уже говорилось в начале книги, семерица Атрибутов совечна Ему. Что же до других Атрибутов, то они зримо проявляются в миг Его Повеления «Да будет!». К их числу относятся такие, как Творец, Податель Пропитания, Оживляющий, Умерщвляющий и иные, столь многочисленные, что все их не описать и не назвать.

Повеление «Да будет!», как нечто выраженное, является первым, что произносит Аллах (преславлен Он и возвышен!), обращаясь к Потенциям Знаемого. «Да будет!» — говорит Он им и благодаря этому единственному «Да будет!», создается вселенная во всей ее полноте и совершенстве. Убавив или прибавив к ней хоть что-нибудь, Он обнаружил бы свою ущербность, несовершенную осведомленность о Собственной Мудрости. Однако Аллах (преславлен Он и возвышен!) ни в чем не схож с человеком, который, изготовив вещь, переделывает ее, коль скоро она несовершенна. Он — Преславный и Возвышенный — отнюдь не таков: произнося «Да будет!», Он творит совершенные и безупречные создания. Все то, что возникает «ниже» сферы Повеления «Да будет!», обозначается словом «сотворенное», а все, что существует «выше» этой сферы, суфии именуют Предрасположенностями Сущности. Таков, например, Дух. Он не Творец, ни и не нечто сотворенное, хотя предание Пророка (да пребудут с ним благословение Господа и мир!) гласит: «Дух был явлен за две тысячи лет до тела».

Суфии утверждают, что Дух, т. е. Повеление Божие, не пребывает «ниже» Творящего Слова «Да будет!», о котором говорит Всевышний: «Поистине, вот наше слово к тому, чего мы пожелаем, мы говорим ему: „Да будет!“ — и оно бывает»²². То что пребывает «выше» сферы «Да будет!», покуда оно пребывает выше нее, суфии не называют ни Творцом, ни тварью. А Аллах (преславлен Он и возвышен!) говорит: «Они спрашивают тебя (о Мухаммад!) о духе. Скажи (о Мухаммад!): „Дух от повеления Господа моего. Даровано вам знания только немного“ (откуда же вам знать о Духе?)»²³. Поэтому суфии и не называют Дух ни Творцом, ни тварью — ведь Дух от Повеления Господа (преславлен Он и возвышен!).

Богословы и суфии согласны в том, что вселенная во всей совокупности ее частей сотворена. Она есть нечто новосозданное, ибо обрела проявленное бытие ниже сферы Повеления «Да будет!». Итак, не называйте ее извечной.

Знайте, что под словами: «Он — Обладатель Совершенного Знания о Мировых Потенциях», разумеется следующее: Потен-

ции — это Его Предрасположенности, от века пребывающие в Его Всеобъемлющем Знании. Суфии говорят, что Потенции никогда не «сдвигаются» со своего места, а равно и Аллах (преславен Он и возвышен!) никогда не перемещает их. Предрасположенности Сущности (преславна Она и возвышена!) извечны, изначально присущи Ее Знанию, ибо, по выражению суфиев, Знание преследует Знаемое. Это можно понять по аналогии с бескрайним морем, волны которого набегают на берег и убегают вспять, появляются и исчезают. Однако, согласно другому уподоблению, не будь моря, волны не вздымались бы. В соответствии с этим уподоблением, волны следуют за морем, т. е. Знаемое следует за Знанием. Именно таково мнение богословов, которые не входят в рассуждение о существовании Изначальных Потенций и полагают, будто Знаемое следует за Знанием, принимая по воле Знающего любую форму, которую он пожелает. Суфии же считают, что Изначальные Потенции действительно пребывают в Его Знании, ибо Всевышний говорит: «И нет среди нас никого без известного места»²⁴.

А еще суфии говорят, что Потенции — это Предрасположенности Самой Сущности, еще не «отделившиеся» от Нее и, согласно этому выражению, извечно в ней «покоющиеся». В своей же истинной природе они тождественны Сущности, как сказал об этом шейх Мухиддин Ибн Араби:

Мы были неподвижными Возвышенными Буквами,
Не покидавшими своей обители в Горной Вершине.

И еще:

В ней (т. е. в Горной Вершине) я был тобой,
И все мы были тобой, а ты был Им.

И еще:

Все заключено в «Он есть Он» —
спроси у тех, кто пребывает в единении.

Эти слова шейха Мухиддина Ибн Араби также указывают на Изначальные Потенции. О них можно судить по аналогии с деревом, которое сначала пребывает в нерасторжимом единстве с семенем, не «перемещаясь» и не «будучи перемещаемо», ибо дерево еще не отделилось от семени. Когда же оно покидает свое место, пожелав себя обнаружить, его называют переместившимся или перемещенным. То же самое относится и к Изначальным Потенциям: когда они движутся, будучи перемещаемы, им сопутствует Его Знание, Его Воля, Его Речь, Его Слух, Его Зрение — это так от века и до века.

По мнению богословов, знаемые предметы и их потенции суть нечто новосозданное. Они передвигаются со своего места и обретают явленное бытие в результате действия, подобного тому, которое осуществляет плотник, пожелавший построить дом. Исходя из потенций знаемых предметов, плотник создает мысленный образ, а затем строит дом. Тем самым и дом, и его

мысленный образ суть нечто сотворенное. И то и другое — ново-созданные вещи.

Суфии, однако, утверждают, что при таком рассуждении Вечность Аллаха (преславлен Он и возвышен!) не распространяется на Его Знание, и тогда выходит, будто в какой-то момент Он поразмыслил и пожелал сотворить верных и неверных, праведников и грешников. Если бы это соответствовало действительности, то Он, будучи Вечным, но не обладая Извечным Знанием, был бы невежественным; будучи Государем, но не обладая армией, был бы бессильным. Даже будучи Знающим, но не обладая известными предметами, Он пребывал бы в бездействии, будучи Справедливым, был бы тем не менее притеснителем. Если Он волит и мыслит лишь в какой-то момент, Он — невежда; если не обладает богатством, а лишь собирает его копить, Он — нищий; если обладает Знанием, но не творит, Он — перешитый; если потенциальное лицемера и неверного от века не присущи Его Знанию, но Он создает человека неверным и, создав его неверным, ввергает в геенну, Он — притеснитель. Однако Господь (преславлен Он и возвышен!) отнюдь не таков, ведь если бы потенциальные качества извечно не пребывали в Его Знании, Он был бы ущербным. Тот же, кто верует, будто это не так, заблуждается.

Суфии говорят, что, согласно одному из выражений, известные Аллахом предметы вечны, ибо Изначальные Потенции — не что иное, как Предрасположенности Его Сущности и предпосылки Его проявлений. Божественная Красота объемлет благие виды Предрасположенности, Божественное Величие — грозные виды Предрасположенности. Однако в своей истинной сути все эти виды блага, ибо все они Предпосылки Его действий и Его проявлений. Это можно понять по аналогии со стрелой: если она не прямая, она бесполезна для стрелка; или по аналогии с рыболовным крючком: если он не кривой, на него не поймешь рыбу; или по аналогии с иглой: если она не прямая, ею ничего не сошьешь. Каждая из этих вещей бывает плохой или хорошей в зависимости от своего предназначения, ведь и добро и зло восходят к Его Величию и Красоте. Таково значение слов «Изначальные Потенции».

Знайте, что под словами: «Благодаря этим Атрибутам, а также Совершенной Мудрости», разумеется следующее: Он обладает Совершенством, созидая в соответствии со Своей Мудростью. А говорят это потому, что все во вселенной Он искусно распределяет по местам, т. е. выводит известные предметы из Своего Знания так, что потом нет нужды что-либо изменять. Из исконной сущности неба Он создает небо, из исконной сущности земли — землю, из исконной сущности Престола — Престол, из исконной сущности Трона — Трон, из исконной сущности моря — море, из исконной сущности суши — сушу. Таким образом, всю вселенную Он создает в соответствии со Своей Мудростью, по закону Изначальных Потенций. Поэтому и подобают Ему

такие Имена, как Могущественный, Мудрый. Ведь если Он изменяет свои творения, которые в виде Потенций извечно пребывают в Его Знании, Он тем самым обнаруживает не Мудрость, но произвол, ибо эти творения изначально в Его Знании обладают завершенностью и совершенством. Если же, будучи явлены, они ими не обладают, и должны быть улучшены, то, следовательно, Повеление «Да будет!» было произнесено в то время, когда они еще не были совершенными в потенции, и Он лишь сейчас пожелал изменить их прежний облик. Однако же Совершенная Мудрость не такова. Вот почему благие Потенции Он передал благим творениям, а дурные Потенции — дурным творениям. Ведь сотворив всю вселенную верной и не создав неверных, Он был бы ущербен; сотворив всю вселенную неверной и не создав верных, Он был бы ущербен; сотворив рай и не создав ада, Он был бы ущербен; сотворив ад и не создаврая, Он был бы ущербен. Поэтому из Потенций знаемых предметов Он и вывел в мир все сущее совершенным и уже не подвергает его изменению, ибо Он зовется Могущественным, Мудрым.

Знайте, что под словами: «Он именуется Аллахом Милостивым, Милосердным», разумеется следующее: благодаря уже упоминавшимся Атрибутам Он именуется Аллахом Милостивым, Милосердным. В соответствии с Законом, слова «Во имя Аллаха» означают «Во имя Божие», под Милостивым понимается тот, кто являет Милость в этом мире, под Милосердным — тот, кому присуще Милосердие в мире будущем. В соответствии же с истиной; Аллах — Имя Сущности, которое, как мы уже изъясняли, есть совокупность всех других Имен. Милостивый — это Имя, благодаря которому вселенной была впервые дарована Милость, т. е. благодаря которому вселенная была сотворена, ибо говорит Всевышний: «Господи наш, Ты объемлешь все Своей милостью и ведением»²⁵.

Итак, Милостивый есть Владыка Милости, изливающий Бытие на всю вселенную. Он именуется Милостивым, потому что дарует всей вселенной бытие. Верные и неверные, рай и ад, дозволенное и запрещенное, благое и злое — все черпает бытие из Милости Милостивого. Милосердный же наделяет бытием лишь все благое в мире: пророков, святых, праведников и общину верных. Этому Имени чуждо смешение благого и злого, тогда как Имени Милостивый такое смешение присуще. Вот почему Он именуется Аллахом Милостивым, Милосердным.

Знайте, что смысл слов: «Знание — это сущность пророка Мухаммада», изъяснен в таких стихах:

Когда среди равнины положено начало проявлениям²⁶,
 Обнаруживает себя Любовь, пребывающая в Огражденном Круге,
 Там Влюбленный и Возлюбленная взирают друг на друга,
 Преисполненные пламенной страсти и желания.
 Два лука слагаются в тот Огражденный Круг²⁷,
 А между ними пролегал Преграда.
 В тех Луках и Преграде надлежит видеть Человека,
 Что сравним с железом и мечом.

Итак, Знание, созерцающее знаемые предметы, есть Сущность или Свет Мухаммада (да пребудут с ним благословение Господа и мир!). Этот Свет воссиял между Знающим и Знаемым и первым отделился от Божественной Сущности. Согласно одному из уподоблений, Сущность Мухаммада именуется Связующим Духом, согласно другому, — Всеобщим Разумом, согласно третьему, — Светом, согласно четвертому, — Вышним Пером, согласно пятому, — Хранимой Скрижалю. Потому и говорил Посланник Божий (да пребудет с ним благословение Господа и мир!): «Первым, что сотворил Всевышний, был Дух, первым, что сотворил Всевышний, был Свет, первым, что сотворил Всевышний, был Разум, первым, что сотворил Всевышний, было Перо».

Назвал же Пророк эту четверицу предшествующей всему, ибо Знание, поскольку Оно пребывает Живым, именуется Духом; поскольку Знание зримо являет знаемые предметы, Оно именуется Светом; поскольку Знание придает форму знаемым предметам, Оно именуется Разумом; поскольку Знание сохраняет запечатленными образы знаемых предметов, оно именуется Скрижалю; поскольку Знание запечатлевает образы знаемых предметов наподобие букв, что наносится при письме, Оно именуется Пером. Вот почему сказал Посланник Божий (да пребудет с ним благословение Господа и мир!): «Первым, что сотворил Всевышний, был Дух». И еще: «Первым, что сотворил Всевышний, был Свет». Ибо благодаря Духу и Свету знаемые предметы обретают явленное бытие. Как говорит Всевышний в Священном предании: «Не будь тебя, Я не создал бы семь небес (и семь земель. Их же сотворил из Света Мухаммада)». Что значит: без Света Мухаммада не была бы создана вся вселенная. И еще говорил Всевышний в Священном предании: «Я создал все творения, потому что был ты, а тебя, — потому что был Я» (т. е. все сотворено из Света Мухаммада, а Свет Мухаммада из Божественной Сущности). Иными словами: не будь Знания, Аллах (преславлен Он и возвышен!) не обрел бы явленного бытия, а не будь Знающего, не был бы явлен Свет Мухаммада. Как сказал Посланник Божий (да пребудут с ним благословение Господа и мир!) «Я был пророком, когда Адам еще пребывал меж водой и глиной».

Это предание указывает на воду, ибо Адам и вся вселенная были созданы из Света Знания²⁸, а Свет Знания — это Знаемое. И еще сказал Посланник Божий (да пребудет с ним благословение Господа и мир!): «Адам — отец человеков, я же — отец духов». И еще: «Первым, что сотворил Всевышний был Дух», И тем Духом был Свет Мухаммада. И еще сказал Посланник (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Я — от Бога, а все верные — от меня». Благодаря всем этим изречениям позволительно сказать: «Знание — это сущность пророка Мухаммада».

Знайτε, что под словами: «Оно преследует Знаемое благода-

ря Всеведению», разумеется следующее: Знание озаряет Светом Знаемое. Не будь Света Знания, Знаемое не стало бы, «спасаясь от преследования», выходить за пределы Изначальных Потенций. Поэтому в стихах и сказано, что Знание преследует Знаемое. Это понимают по аналогии с морем: не будь моря, не появились бы и волны. Подобно им, образы знаемых предметов возникают из Знания. А согласно Закону, Знаемое следует за Знанием, ибо не будь Знания, знаемые предметы, образующие Знаемое, не были бы зримы Аллаху. Согласно же одному из уподоблений, все это порождено Единственным Светом. Как говорится о том в «Молниях»:

Сущность одна, но пути Ее многообразны,
И эта тайна открыта всем сведущим.

Сущность подобна глине, из которой лепят всевозможную посуду. Иногда это — кувшины для воды, иногда — кухонные горшки, но все они по своей природе — глина. Сколь бы ни различались те сосуды по приданной им форме и виду, из нее они вылеплены. Таков же и мир, который при всем разнообразии имеет истоком Единственный Свет²⁹.

Знайте, что под словами: «Наш Господь — обладатель Совершенства», разумеется следующее: «Ему присуща полнота всего. А если бы Ему чего-то не доставало, Он не мог бы именоваться Совершенным. Так, создав верных, но не создав неверных, или, создав праведных, но не создав нечестивых, или, создав рай, но не создав ад, или, создав добро, но не создав зло, — Он не был бы Совершенным. Поэтому в Законе и говорится: «Добро и зло — от Всевышнего». Тот, кто не исповедует этого — неверный (спаси Господи от такого удела!). Говорит Всевышний: «Скажи (о Мухаммад!): „Все — от Аллаха!“»³⁰. И еще говорит Всевышний: «А Аллах создал вас и то, что вы делаете»³¹. И еще говорит Всевышний: «Нет Силы и Мощи, кроме как у Аллаха, Высокого, Великого»³². А Пророк (да пребудет с ним благословение Господа и мир!) сказал: «Не двинется ни одна пылинка без соизволения Аллаха».

Закон гласит, что, хотя и добро и зло — от Всевышнего, добро угодно Ему, а зло — не угодно. Постичь смысл этих слов невыразимо трудно, и суфии не в силах их уразуметь, ибо и Величие и Красота равно суть Его Атрибуты. А могут ли Его Атрибуты быть Ему неуютны? Однако если эти слова относятся к Изначальным Потенциям, то их значение можно понять. Ибо в Изначальных Потенциях присутствуют как Величие, так и Красота, и, хотя Он дает проявиться и тому и другому, добро угодно Ему, а зло не угодно. Однако это вечный вопрос!

Знайте, что под словами: «Его Знание никогда не уменьшается», разумеется следующее: Его Знание никогда не отделяется от Знаемого. Если бы Знание отделилось от Знаемого, Он не был бы Совершенным, ибо знаемые предметы свидетельствуют о Величии Знающего, а без них это Величие, а равно и Царст-

венное Достоинство Знающего гибнут. Ведь не в чем ином, как в знаемых предметах, запечатлены Величие и Могущество. Согласно одному из суждений, знаемые предметы суть нечто новосозданное, ибо они порождены Атрибутом Знания, Знание порождено Атрибутом Жизни, Жизнь порождена Сущностью, Сущность же первенствует среди всего. Поэтому знаемые предметы считаются новосозданными. Однако в понимании свободы выбора мнения богословов и суфиев расходятся. Согласно Закону, свобода выбора присуща тварям, которых ею наделил Аллах. Если они творят добро, их ожидает райское блаженство, если они вершат зло — адские муки. То и другое — воздаяние за их свободный выбор. Суфии же говорят, что, если все происходит именно так, лишаются смысла слова: «Добро и зло от Всевышнего». По мнению суфиев, тварь не может обладать свободой выбора. Раз у нее нет собственного бытия, то не может быть и свободы выбора. Поэтому и говорит Всевышний: «А если бы Аллах пожелал, Он сделал бы вас одним народом. Однако Он сбивает с толка, кого хочет, и ведет прямым путем, кого хочет»³³.

Если тварь не имеет бытия, то откуда ей взять свободу выбора? Выслушайте же мое иносказание! Что такое свобода выбора можно понять по аналогии с кузнецом, располагающим куском железа, которое досталось ему в наследство от предков. По своим потенциям этот кусок подходит для криса³⁴. Благодаря знанию своего дела кузнец видит, на что годится железо, выковывает из него крис, а выковав, носит при себе. Через некоторое время он кого-то закалывает крисом. Это действие совершается по свободному выбору владельца криса, а не самого криса. Оно с начала и до конца обусловлено только выбором владельца, а отнюдь не выбором криса. При этом владелец криса действует в соответствии с потенциями криса. Точно так же Он создает неверных неверными в соответствии с Изначальными Потенциями, и именно в соответствии с этими Потенциями действует Его свободный выбор. Лишь в этих пределах можно говорить о свободе выбора у тварей, поскольку их потенции пребывают в Его Знании — Знании Аллаха (преславен Он и возвышен!), которое никогда не уменьшается.

Знайте, что под словами: «В Милостивом пребывает совокупность Атрибутов Величия», разумеется следующее: Милостивый, который, как об этом уже говорилось, есть Владыка Милости, наделяет все мироздание бытием, ни на миг не разлучаясь со своим Совершенством. Говорит Всевышний:

«Милосердный —

Он научил Корану (Вечной Речи Аллаха, облеченной в иносказание),

сотворил человека (благодаря Своей Вечной Милости),

дал ему знание всего, что зрим»³⁵.

В одном из хадисов Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!) сказал: «Не клянитесь ветром, ибо он — от Дыхания Милостивого». Слов в этом хадисе немного, но значений великое множество. Одно из них таково, что у ветра много благодетельных свойств. И еще сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Поистине Аллах сотворил Адама по образу Милостивого». Это значит, что Аллах (преславен Он и возвышен!) обретает особое проявление в образе Милостивого — Имени, неотделимого от Имени Аллах,— и, таким образом, Милостивый становится бытием всего мира. По одному из уподоблений, Адам также является миром: согласно Закону, малым миром — микрокосмом, согласно Истине, большим миром — макрокосмом. Говорит Всевышний: «Милосердный — Он утвердился на троне»³⁶.

Тот, кто не вникает в смысл этого стиха, впадет в неверие, ибо в нем множество скрытых значений. Суфии утверждают, что он указывает на Истинную Сущность всего сотворенного, которая утвердилась на Троне, хотя в действительности ограничение Всевышнего местом невозможно, даже если такое ограничение и сделано здесь. Итак, Ему приписывается Величие, поскольку все сущее возникло благодаря Его Извечной Милости.

Знайте, что под словами: «А в Милосердном — совокупность Атрибутов Красоты», разумеется следующее: благодаря Имени Милосердный, Милость обретает особое проявление в том, что сопричастно Красоте. Ибо Красота — это Атрибут, являющий себя во всем благом, особенно в пророках, святых, влюбленных и постигших, а также в столь многом ином, что всего не упомянуть. Все это порождено Красотой. Говорит Всевышний: «Хвала же тому, в руке которого власть надо всем, и к Нему вы будете возвращены»³⁷.

И еще говорит Всевышний: «...Я создал обеими моими руками»³⁸.

Под «обеими руками» разумеются Всемогущество и Воля, и не те руки, что бывают у творений. Согласно одному из уподоблений, руки — это Красота и Величие. Красота подобна правой руке. Величие — левой руке. Все благое создается правой рукой, все дурное — левой. Однако не следует веровать, будто у Всевышнего действительно есть руки или правая и левая сторона, ибо Его Святость превыше обладания руками, превыше левого и правого. Итак, Красота — один из Атрибутов Милосердного, который при этом не отделен и от извечно сущего Милостивого.

Знайте, что под словами: «С Нашим Господом, который именуется Возвышенным», разумеется следующее: Он столь безмерно возвышен, что этого не исчислить и не выразить. Высочайшее из Имен Господа — Он, и это Имя называют высочайшим, ибо оно указывает на Его Сущность. Хотя к сущности прилагаются различные метафоры, Ее Истинная Глубина непостижима, поскольку Ее невозможно облечь в какие-либо выра-

жения. Она Единственная, но не той единственностью, которая нам знакома, Она Единая, но также не тем единством. Мы говорим об Атрибутах, Сущности, Именах, но все это не более чем иносказание.

Знайте, что под словами: «Неизменно со-вечны все Его Атрибуты», разумеется следующее: Он от века и до века един со Своими Атрибутами и никогда не отделяется от них. Подобно тому как Он не отделялся от них прежде, до начала творения, Он не отделяется от них и затем, после сотворения мира. «Прежде» и «затем», или «присутствие чего-то одного» и «отсутствие чего-то другого», или «обладание каким-то Атрибутом прежде» и «утрата какого-то Атрибута затем» — все это признаки несовершенства. Таково значение слов: «Неизменно со-вечны все Его Атрибуты».

Знайте, что под словами: «Во всем мироздании запечатлены Его Следы», разумеется следующее: Его Следы, т. е. Его Проявления, изливаются на всю вселенную, подобно водам вечно текущей неиссякаемой реки. Как говорит Всевышний: «Каждый день Он за делом»³⁹.

Суфии считают, что под словом «день» следует понимать «мгновение ока», ибо понятие «день» неприложимо к Аллаху. И еще говорит Всевышний: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно...»⁴⁰.

Суфия считают, что вселенная — это Его Проявление, ибо Аллах (преславлен Он и возвышен!) в единстве со Своей Сущностью, Атрибутами, Именами, Делами и Следами неустанно проявляет Себя. Поэтому Абу Бакр Правдивый⁴¹ (да будет Аллах доволен им) говорил: «Я не вижу ни одной вещи без того, чтобы прежде нее не увидеть Господа». А Умар⁴² (да будет Аллах доволен им!) говорил: «Я не вижу ни одной вещи без того, чтобы после нее не увидеть Господа». А Усман⁴³ (да будет Аллах доволен им!) говорил: «Я не вижу ни одной вещи без того, чтобы одновременно с ней не увидеть Господа». А Али (да будет Господь доволен им!) говорил: «Я не вижу ни одной вещи без того, чтобы не увидеть в ней Господа».

Эти четверо обладали совершенным постижением, ибо говорит Всевышний: «И куда бы вы ни обратились, там Лик Аллаха» (т. е. Его Сущность)⁴⁴.

Под словом «Лик» не следует понимать тварное лицо, ибо такое лицо чуждо Сущности Всевышнего, а ведь именно Его Сущность объемлет все мироздание. Как говорит Всевышний в «Книге Псалмов»: «Я емь Суший, взыскуй Меня и ты Меня найдешь. Если же ты взыскуешь иного, нежели Я, тебе Меня не найти». Таково значение стиха «Во всем мироздании запечатлены Его Следы».

Знайте, что под словами: «Распространяющиеся по шести направлениям, поэтому Сам Он — Свободный», разумеется следующее: Он — Свободен, т. е. не ограничен шестью направлениями. Его называют Свободным, ибо скажешь: Он сверху, а Он

также и снизу; скажешь: Он снизу, а Он также и сверху; скажешь: Он слева, а Он также и справа; скажешь: Он справа, а Он также и слева; скажешь: Он спереди, а Он также и сзади; скажешь: Он сзади, а Он также и спереди. Воистину поэтому говорит Всевышний:

«Скажи (о Мухаммад!): „Он — Аллах — един“, Аллах, Всецелый (одни понимают под этим Целостность Его Единства, другие — Полноту Совершенства), не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один!“»⁴⁵.

Поскольку Его Атрибуты таковы, Он, без сомнения, не ограничен направлениями. И еще говорит Всевышний: «Не бывает тайной беседы трех, чтобы Он не был четвертым, или пяти, чтобы Он не был шестым; и меньше, чем это, и больше — без того, чтобы Он не был с ними»⁴⁶.

Эти слова указывают на то, что Аллаху чужда ограниченность направлением или местом, и, хотя они кратки, их значения многочисленны, а всеведущ лишь Аллах!

Знайте, что под словами: «Сияние Его Следов никогда не меркнет», разумеется следующее: сияние, исходящее от Следов, которыми Он себя проявляет, не угасает. Ибо как может померкнуть Его Внешняя Проявленность, если Аллах (преславен Он и возвышен!) именуется Явленным и во веки веков неразлучим со Своими Атрибутами и Именами. И хотя в Судный день Его Внешняя Явленность померкнет, в действительности она уйдет в глубины Его Внутренней Сокровенности, как сейчас Его Внутренняя Сокровенность тайно пребывает в Его Внешней Проявленности. Ибо Он именуется Первым, и Он же именуется Последним; Он именуется Явленным, и Он же именуется Сокровенным. И Он носит эти Имена, поскольку не меркнут Следы Его Явленности, пребывающей в Его Сокровенности и Его Сокровенности, пребывающей в Его Явленности, а равно — Его Первости, пребывающей в Его Последности, и Его Последности, пребывающей в Его Первости.

Знайте, что под словами: «Он наделяет Бытием всю вселенную», разумеется следующее: Его Следы отчетливо зрими во всей вселенной и отнюдь не сокрыты, ибо они получают Бытие от Милости Милостивого и наделяют им все мироздание. Не будь этого Бытия, как могли бы возникнуть Его Следы? А все сущее во вселенной порождается Его Следами и от них получает бытие. Это можно понять по аналогии с глиной, из которой вылепили кувшины, кухонные горшки, сосуды для хранения продуктов. Глина — исток бытия всех сосудов, и не будь ее, как обрели бы они бытие? Согласно Закону, бытие кувшина — не то, что бытие глины. Согласно Истине, только глина обладает бытием, а сосуды его лишены, ибо все формы мнимы, а не реальны. Таково значение слов: «Он наделяет Бытием всю вселенную».

Знайте, что под словами: «Создает творения день и ночь», разумеется следующее: Его Следы сами именуется бытием, поскольку они наделяют бытием творения. Это можно понять по аналогии с почвой, которая, не будь дождя, не смогла бы произрастить растения. Почва подобна Знанию Божию, дождь — Бытию, растение — тварям. Сама по себе почва — не что иное, как земля, дождь — не что иное, как вода, однако, соединяясь, они порождают растения. Растения, порожденные землей и водой, вырастают в соответствии со своими изначальными потенциями: иные горькие, иные сладкие, иные кислые; те из них зеленые, эти красные, или белые, или черные. Цвет и вкус растений определяются их изначальными потенциями. Земля остается землей, вода — водой; растения порождены ими, однако их форма и цвет порождены их потенциями. Как говорит Всевышний: «...которые поят одной водой. И одним из них Мы даем преимущества перед другими для еды»⁴⁷.

Это сравнение приложимо также и ко вселенной: беря начало в Бытии, в ней появляются день и ночь, небеса и земля, Престол и Трон, рай и ад, верные и неверные, добро и зло — все они возникают в соответствии с Изначальными Потенциями. Сущность Божия пресвята. Творения разнообразны и имеют себе противоположные, поскольку Его Атрибуты, Имена, Дела и Следы многочисленны, а Потенции творений пребывают в Его Атрибутах. Благие дела порождаются Атрибутами Красоты, злые — Атрибутами Величия. Сами же Красота и Величие порождены Бытием, а Оно — Сущностью. Согласно Истине, все возникло благодаря Ей, и, не будь Ее, не было бы и вселенной, ибо у Нее «нет сотоварища». Таково значение слов: «Создает творения день и ночь».

Знайте, что под словами: «От века и до века, и никогда не перестанет» разумеется следующее: созидающему Могушеству Аллаха никогда не наступит конец. Творимое Им, бывшее знаемым предметом, приходит в посюсторонний мир, из этого мира приходит в мир потусторонний, а из него — в Вечность. Обитатели рая никогда не лишатся вечного пребывания в раю, обитатели ада — в аду. Как говорит Всевышний: «Воздаянием им (тем, кто веровал) у их Господа — сады Адна, где внизу текут реки, — для вечного пребывания там навсегда»⁴⁸. И еще говорит Всевышний: «Поистине те, которые не веровали и были несправедливы, — Аллах не таков, чтобы простить им или повести их прямым путем, разве только путем геенны, — вечно пребывающими там навсегда!»⁴⁹. Таков смысл слов: «От века и до века, и никогда не перестанет».

Знайте, что под словами: «Наш Господь подобен бездонному морю», разумеется следующее: Сущность Аллаха уподобляют глубочайшему морю, ибо Его Сокровенную Сущность невозможно постичь. Его Предрасположенности также уподобляют глубочайшему морю. Сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Преславлен Ты, мы не можем Тебя по-

стичь истинным постижением» (это значит, что Сокровенную Сущность невозможно постичь). Поэтому Она и уподобляется безграничному и бескрайнему морю. А будь Она ограничена и конечна, Она была бы сотворенной, однако к Аллаху (преславлен Он и возвышен!) такой Атрибут непреложим.

Знайте, что под словами: «Его волны разбегаются во всех направлениях», разумеется следующее: волны разбегаются всевозможными путями. Всему, что мы зрим явно и тайно, суждено исчезнуть — все это лишь волны. Однако море не отделяется от волн, а волны не отделяются от моря. Точно так же Аллах (преславлен Он и возвышен!) не отделяется от мира, хотя и не пребывает ни внутри мира, ни вне мира, ни справа от мира, ни слева от мира, ни над миром, ни под миром, ни перед миром, ни позади мира. Он неотделим от мира, но и не связан с ним, не близок миру, но и не далек от него. Как сказано в «Молниях»:

Море всегда неизменно; волнуясь, оно становится волнами.
Говорят: волны, но в своей истинной реальности это все
то же море.

Ибо волны и море неразделимы. И еще сказано в одном из стихов «Молний»:

Я уединился с моей возлюбленной, и не было никого, кроме нас.
А будь там еще кто-нибудь, кроме меня, его присутствие
было бы неуместно.

И еще сказано в «Молниях»:

Стекло прозрачное, а вино — светлое,
Оба схожи и во всем подобны друг другу.
Как если бы было вино, но не было кубка,
Или был бы кубок, но не было бы вина.

Таково значение слов: «Его волны разбегаются во всех направлениях».

Знайте, что под словами: «Море и волны — близкие друзья», разумеется следующее: море и волны пребывают в дружеских отношениях, которые подобны тем, что связывают раба и Господина, влюбленного и возлюбленную. Как говорит Всевышний: «Поистине, те, которые присягают тебе, присягают Аллаху. Рука Аллаха — над их руками»⁵⁰.

И еще говорит Всевышний: «Не вы их убивали, но Аллах убивал их, и не ты бросил (стрелу, о Мухаммад)..., но Аллах бросил»⁵¹.

И еще говорит Всевышний: «И Он — с вами, где бы вы ни были»⁵².

И еще говорит Всевышний: «И мы ближе к нему, чем шейная артерия»⁵³.

И еще говорит Всевышний в Священном предании: «Человек — моя тайна, а Я — его тайна».

И сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Тот, кто познал себя, поистине познал Господа

своего» — ибо он неразделим с Господом. Как море неотделимо от волн, так и Господь неотделим от своих рабов. Таково значение слов: «Море и волны — близкие друзья».

Знайте, что под словами: «В конце концов волны исчезают в глубинах моря» — разумеется следующее: когда приходит срок, волны скрываются в море. Волны возникают из моря и в море вновь возвращаются. Таково значение слов «Вернись к своему истоку». Как говорит Всевышний: «Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство!»⁵⁴.

Влюбленные понимают возврат как такое состояние, когда любящий более не воспринимает своего «я». Тогда он возвращается в море и становится морем. Если же он еще воспринимает свое «я», то это значит, что он еще не возвратился и не утонул в море. Согласно учению влюбленных, состояние, в котором «я» еще воспринимается, именуется «многобожием». Таково значение слов: «В конце концов волны исчезают в глубинах моря».

Знайте, что под словами: «Море — Знающий, его течения — Знаемое», разумеется следующее: море, о котором уже говорилось, иносказательно называют Знающим, чтобы с помощью уподобления дать взыскующему понятие о Знающем и Знаемом. Море — это собрание вод. Когда воды моря движутся, их именуют течениями; когда они поднимаются ввысь и собираются на небесах, их именуют тучей; когда они с небес проливаются на землю, их именуют дождем; когда они струятся по земле, их именуют рекой, когда же они возвращаются в море, они становятся морем. Что же касается течений, то их уподобляют Знаемому, поскольку они возникают из моря и при этом ничем не отличаются от моря. Точно так же Знающий не отделяется от Знаемого, а Знаемое не отделяется от Знающего. Если бы Знающий не обладал Знаемым, Он не был бы Знающим, и следовательно, не мог бы творить. Форма и цвет происходят от бесформенного и бесцветного. То, что не имеет ни формы, ни цвета, является Бытием всех форм и всякого цвета. То, что не имеет ни формы, ни цвета, есть сокровенное. То, что имеет форму и цвет — явленное. Таково значение слов: «Море — Знающий, его течения — Знаемое».

Знайте, что под словами: «Его Состояния — Разделяющий, волны — Разделяемое», разумеется следующее: Разделяющий — это тот, кто делит; Разделяемое — то, что делят. Поскольку Всевышний наделяет Бытием вселенную со всеми ее частями, Он именуется Разделяющим. Что же касается вселенной, то она подобна волнам и получает название Разделяемое, поскольку волны возникают из различных бытийных состояний моря. Таким образом, бытийные состояния моря именуется Разделяющим, бытийные состояния волн — Разделяемым. Моря уподобляется Сущность, состояниям моря — состояниям Сущности, течениям — состояниям вселенной, волнам — формы вселенной. Согласно этому уподоблению, море, его волны, форма волн,

цвет волн, названия различных видов волн пребывают в нерасторжимом единстве. Таково значение слов: «Его Состояния — Разделяющий, волны — Разделяемое».

Знайте, что под словами: «Шторм на нем — Властвующий, проявления Его Предрасположенностей — Подвластное», разумеется следующее: шторму уподобляется Повеление «Да будет!» обращенное к тому, что Он являет благодаря своим Атрибутам и Именам, Дела и Следам, Знанию и Знаемому, Слуху и Зрению, Воле, Мощи и Речи, а равно Неодолимости и Всемогуществу, Силе и Крепости, Милости, Милосердию и Благоклонности. Одних Он создает верными, других — неверными; одних — богатыми, других — бедными; одних — упорными преступниками, других — творящими добро, третьих — творящими зло; одних он поселяет в раю, других в аду; одним уготовляет дела благочестия и вводит в рай, другим допускает дела нечестия и ввергает в геенну; одних из верных обращает в неверных, других из неверных обращает в верных. Таково значение слов: «Шторм на нем — Властвующий, проявления Его Предрасположенностей — Подвластное».

Знайте, что под словами: «Они запечатлены во всей вселенной», разумеется следующее: Его Предрасположенности проявлены во вселенной. Все от начала и до конца, от сокрытого до явленного — не что иное, как проявления Его Предрасположенностей. Они управляются Его «штормом», т. е. Его Созидующим Повелением, и поэтому вселенная — совокупность Его Предрасположенностей. Предрасположенности же — это Его бытийные состояния, которым присущи неизменное вращение и движение. Как говорит Всевышний: «...каждый день Он за делом»⁵⁵.

Все формы — Его формы, все цвета — Его Цвета, все звуки — Его Звуки, ибо Он — един, и нет у Него сотоварища. Если кто-либо скажет, что есть некто, кроме Него, то это — многобожие и мрак, Поэтому Влюбленные, чье постижение совершенно, говорили: «Я вижу Господа моего глазами Господа моего».

Сказал шейх Масуд⁵⁶ (да будет Господь к нему милостив!): «Я всегда был неверным!»⁵⁷.

Сказал Сайид Насими⁵⁸: «Воистину — я Господь!» Сказал шейх Джунейд Багдади (да будет Господь к нему Милостив!): «В моем плаще нет никого, кроме Аллаха!» Сказал султан постигших Баязид Бистами⁵⁹ (да будет Господь к нему милостив!): «Преславен Я, сколь величественно Мое состояние!»

И многие иные шейхи — а всех не упомянуть — говорили подобное, ибо их постижение было совершенным. Но нам, не обладающим совершенным постижением, не следует подражать им, чтобы знатоки Закона не объявили нас неверными. Они же возводят такие обвинения для того, чтобы невежды, не достигшие постижения, не произносили этих слов, ибо обрести постижение безмерно трудно. Если произнесут их те, чьи постижения и любовь не столь совершенны, как у упомянутых шейхов, то

они — неверные. Таково значение слов: «Они запечатлены во всей вселенной».

Знайте, что под словами: «Если вы познали, где Бытие», разумеется следующее: под Бытием следует понимать то Бытие, о котором говорится в этой книге от ее начала и до конца и которое познается благодаря постижению, ибо Оно не наше иллюзорное Бытие. Лишь по невежеству мы воображаем, будто оно — наше иллюзорное бытие. Поэтому суфии и говорят: «Твое бытие — грех, не имеющий себе равного».

Для суфия иллюзорное бытие — это тайное многобожие, поскольку, говоря «мое бытие», он как бы утверждает, что существует благодаря самому себе, а это поистине тайное многобожие. Ведь утверждая, что он существует сам по себе, он тем самым признает, что также является Обладателем Бытия. Таково значение слов: «Если вы познали, где Бытие».

Знайте, что под словами: «То в эту сторону обратите взор», разумеется следующее: обращение взора — это созерцание. Бытие дольного мира иллюзорно, не взирайте же на иллюзорное бытие! Созерцайте Извечное Бытие, ибо бытие тварей происходит от Его Бытия. А если бытие тварей — от Его Бытия, то и наше бытие — от Него же. Как сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «О мой Господь, покажи мне все вещи такими, как они есть». Посланник Божий (да пребудут с ним благословение Господа и мир!) был осведомлен обо всех вещах, но он желал познать их истинную сущность. Однако поскольку вещи и «я» человека тождественны, то, познав истинную сущность «я», можно познать истинную сущность вещей. Как говорит Всевышний: «А когда спрашивают тебя рабы Мои обо Мне, то ведь Я — близок»⁶⁰. Не что иное, как эту «близость» и надлежит постичь.

И еще говорит Всевышний: «Он объемлет всякую вещь!»⁶¹ А шейх Джунсид (да будет Господь к нему милостив!) сказал: «Цвет воды — это цвет сосуда, вмещающего ее». Необходимо проникнуть в смысл этих выражений и уподоблений, чтобы обрести постижение Всевышнего. Если же обретете постижение Всевышнего, вы сможете созерцать Изначальное Бытие, а не бытие иллюзорное. Таково значение слов: «То в эту сторону обратите взор».

Знайте, что под словами: «Освободите свой образ от всех уз», разумеется следующее: узы — это то, что ограничивает. Все образы, т. е. формы, как зримые, так и познаваемые разумом или постижением, — не что иное, как ограничения. Поскольку же Божественная Сущность — Абсолют, она не пребывает в наших образах, и все формы вселенной, явленные и скрытые, суть нечто отличное от Абсолютной Сущности. Таков Абсолют. Только если мы освободимся от всех ограничений, сковывающих наше знание и разум, мы сможем достичь единения с Абсолютом, т. е. Бытием, чистота которого превышает любых форм. Согласно одному из пониманий, узы — это мирское

богатство и величие, жены и дети. Вот почему говорят, если ты богат, не прилепляйся душой к своему богатству, женам и детям. Как говорит Всевышний: «Чтобы вы не печалились о том, что вас миновало, и не радовались тому, что к вам пришло»⁶². Если вы понесли убытки, не печальтесь, если получили прибыль, не радуйтесь; если вы достигли величия, не радуйтесь, если впали в ничтожество, не печальтесь; если Аллах даровал вам телесную крепость, не радуйтесь, если послал недуги, не печальтесь, ведь все это лишь узы. А если вы удалитесь от уз, то обретете единство с Абсолютом. Таково значение слов: «Освободите свой образ от всех уз».

Знайте, что под словами: «Чтобы пребывать в своем истинном „я“», разумеется следующее: пребывать — значит жить, и тем самым смысл стиха состоит в том, что вам не следует искать Бога вдали от своего «я», ибо говорит Всевышний: «и в ваших душах. Разве вы не видите?»⁶³. И еще сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Тот, кто познал себя, поистине познал Господа своего».

А познавший Господа своего становится равнодушен ко всему остальному: ему безразлично одет он или обнажен, богат или беден, велик или ничтожен, восхваляем или порицаем; он не влечется сердцем к раю и не страшится ада. Когда нищий побирается, чтобы добыть себе пропитание, то, согласно Закону, это дозволено, покуда он просит не более того, что потребно для поддержания сил на один день, но, когда он просит, чтобы подали еще и на завтра, и на послезавтра, это запрещено. Когда же побирается суфий, это многобожие, ибо, побираясь, он печется о своем отдельном «я» и, стало быть, еще не избавился от него. Дела такого рода — не что иное, как узы. Как говорит Всевышний: «На Аллаха полагайтесь, если вы верующие!»⁶⁴. Но если пропитание приходит к суфию само собой, то это значит, что оно даруется Всевышним и его можно вкушать. Если же пропитание само собой не приходит, то не следует ни искать его, ни просить у созданий Божиих. Влюбленные считают, что его не следует просить даже у Господа: только тогда можно избавиться от уз. Как говорится в «Молниях»: «Нищий не испытывает нужды в Аллахе». Ведь если он испытывает в Нем нужду, то еще пребывает в состоянии двойственности, а если уже не нуждается, значит, сумел достичь единства. Что же касается хождения наги, то богословы и суфии согласно считают его запретным, если при этом обнажены срамные части. Носить пристойную одежду — накидку и шальвары — или иметь при себе орудия для обработки земли допустимо, согласно Закону, и разрешено богословами и суфиями, ибо не почитается за узы. Однако влюбленные видят во всем этом завесы и узы, сковывающие истинное «я». Такого рода дела, на их взгляд, происходящие не от желания угодить Воле Божией, но лишь от приверженности к завесам и узам. Однако исполнение предписанных молитв и поста, вкушение дозволенного и воздержания от запрет-

ного отнюдь не являются узами, ибо угодяют не нашей, но Божией Воле и предписаны Его Повелением. Если кто-то из тех, что ощущают холод и жар, сытость и голод, что сознают, одеты они или наги, отвращается от молитвы и поста и неизменно вкушает запретное, то он — нечистивец, которому никогда не стать святым. Если же он оставляет молитву и пост из-за того, что, охваченный страстной любовью, опьянен ею, исчез в ней и более не осознаст своего «я», то на нем нет вины, ибо он пребывает в непрестанной молитве. Но куда он еще не достиг опьянения и исчезновения, пренебрежение молитвой и постом суть завесы и узы и признак нечестия. Такой не сможет пребывать в своем истинном «я»!

Знайте, что под словами: «Живите лишь Бытием Аллаха», разумеется следующее: благодаря совершенному постижению неизменно созерцайте лишь Бытие Аллаха. Но при этом не забывайте о молитве и посте и не воздерживайтесь от того, чтобы ходить и стоять, сидеть и лежать, ибо говорит Всевышний: «И вспоминай твоего Господа в душе с покорностью и страхом, говоря слова по утрам и вечерам не громко, и не будь небрежным!»⁶⁵ (т. е. не забывай о всех делах твоих; как говорит Всевышний: «И Он — с вами, где бы вы ни были»⁶⁶).

Что же до тех, кто еще не достиг совершенства и не обрел совершенного гостижения, то им надлежит ограничивать себя в еде, питье и сне, в разговорах и в общении с людьми, пока они не станут совершенными и пока не стяжают совершенное постижение. И тогда им будет безразлично есть или не есть, пребывать среди людей или не пребывать среди них, говорить или молчать, обитать в лесу или в городе. Вся вселенная не будет для них более завесой, и они смогут спать, пребывать среди людей, иметь детей и жен не более и не менее, чем было их у пророка Мухаммада, Посланника Божия (да пребудут с ним благословение Господа и мир!). И это для них наилучшее!

Знайте, что под словами: «Отриньте свой образ и имя», разумеется следующее: вам следует отринуть внешний образ и имя, поскольку в своей истинной сущности вы не обладаете ни тем ни другим. Ваш образ — не более чем тень, ваше имя — не более чем кличка, лишь по неведению вы считаете себя обладателями образа и имени. Суфии говорят, что имя, которым вы наречены, — не ваше имя и образ, в котором вы пребываете, — не ваш образ. Созерцайте же Обладателя Имени и Обладателя Образа, чтобы отринуть свое имя и свой образ. Отринув их, вы достигнете единения с Обладателем Образа и Обладателем Имени, а достигнув единения с ним, сможете достигнуть единения с Бытием, достигнув же единения с Бытием, сможете достигнуть единения с Сущностью. И тогда не будете иметь нужды ни в имени, ни в образе.

Знайте, что под словами: «Перестаньте сознать, кто Господин, а кто раб», разумеется следующее: пусть погибнут в вашем «я» тот, кто поклоняется, и Тот, Кому Поклоняются. Если в ва-

шем «я» ошутимы Тот, Кому Поклоняются, и тот, кто поклоняется, то вы по-прежнему в состоянии двойственности и не достигли единства.

Как говорят суфии: «Тот, кто поклоняется имени, пренебрегая значением,— неверный». И еще: «А тот, кто поклоняется значению, пренебрегая именем,— многобожник». И еще: «А тот, кто поклоняется и имени и значению,— лицемер». И еще: «А тот, кто отрекается и от имени, и от значения,— истинно верный». Как выражение «фана», т. е. гибель, означает уничтожение всего, кроме Бога. Если человек погиб, но при этом сознает свою гибель, то его нельзя считать погибшим, ибо все, кроме Бога, в нем еще не уничтожилось. Если же не уничтожилось, то это еще не гибель. Когда уничтожается все, кроме Бога, то у человека, несомненно, исчезает сознание того, кто поклоняется, и Того, Кому поклоняются,— т. е., достигнув единства, он становится ничем, бесследно исчезает. Согласно одному из выражений, гибель — это проявление многобожия: по отношению к Всевышнему влюбленный не обладает отдельным бытием и, стало быть, неизменно пребывает в гибели, ибо Бытие в истинном смысле присуще только Всевышнему и никому другому.

Как сказал Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Я постиг Господа моего посредством Господа моего». И еще сказано в «Молниях»: «Никто не видит Бога, кроме Бога». И еще сказано в «Молниях»: «Никто не постиг Бога, кроме Бога». И еще сказано в «Молниях»: «Я вижу Бога глазами Бога». Когда не зришь ничего, кроме Аллаха, то это, по выражению из «Молний»,— гибель. Эти слова безмерно трудны, но их смысл необходимо постичь!

Знайте, что под словами: «Чтобы достичь венца деяний», разумеется следующее: пережив фана — гибель, обретаешь деяние, которое пребывает вовеки. Как сказал по-персидски Увайс ал-Карани⁶⁷:

У тех, кто погибли по обычаю нищеты,

Нет ни найтия, ни уверенности, ни постижения, ни религии.

Исчезли они посреди нищеты, остался лишь Бог.

Если нищета совершенна (т. е. постижение достигло венца),
она поистине Бог.

Об этом же сказал и Пророк (да пребудут с ним благословение Господа и мир!): «Нищета — моя гордость, и я горжусь ею». Согласно Закону, нищим именуется неимущий. Суфии же называют нищим того, кто искушен в постижении. Если его постижение совершенно, он более не видит своего «я», и тогда именуется нищим. Таково значение слов: «Чтобы достичь венца деяний».

Знайте, что под словами: «Если вы еще не тверды, как камень», разумеется следующее: «тверды» означает недвижны, причем недвижны как внешне, так и внутренне. Если вы уподобились камню, то к вам приложимо выражение: «достигли единения», однако в своей истинной сущности все вы извечно пре-

бываете в единении. Если камень не прославляет Господа явно, то в своих тайных глубинах он прославляет Его, ибо, как считают суфии, у всякой вещи есть душа, и разум, и постижение. Не будь у вещей постижения, как могли бы они прославить Господа? А между тем Всевышний так говорит в Коране: «Прославляют Его семь небес, и земля, и те, кто на ней. Нет ничего, что бы не прославляло Его хвалой, но вы не понимаете прославления их»⁶⁸. И еще говорит Всевышний: «Разве ты не видел, что Аллаху поклоняется и тот, кто в небесах, и кто на земле: и солнце, и луна, и звезды, и горы, и деревья, и животные, и много людей»⁶⁹.

Все, что наполняет мироздание, восхваляет Господа, прославляет Его и поклоняется Ему. Если мы тверды словно камень, все наши члены поклоняются Господу, как на это указано в Коране.

Знайте, что под словами: «Ваш удел — двойственность: раб и Господин», разумеется следующее: не поклоняйтесь сиянию, такому, как у росы, солнца, луны, звезд и как у изваяний идольских. Не помещайте Его на родничке, или между бровями, или на кончике носа, или в телесном сердце⁷⁰. Все это — завесы, скрывающие Его Сущность. Что же до суфиев, то они неизменно предаются на Волю своего Владыки и приемлют всякое Его произволение, будь то посланный им недуг, или бедность, или что-либо иное — все это они с готовностью принимают. Согласно Истине, покуда есть влюбленный, необходим и Возлюбленная, покуда есть взыскующий, необходим и Предмет Поисков, покуда есть поклоняющийся, необходим и Предмет Поклонения, покуда есть мыслящий, необходим и Предмет Мысли, покуда есть созерцающий, необходим и Предмет Созерцания. Все это обладает своим особым бытием, и, стало быть, двойственность продолжает сохраняться, а единение не обретается. Когда же вы достигнете состояния гибели и станете тверды как камень, наступит единение, подобное тому, что существует в «скрытой сокровищнице» или у пены, которая пока что пребывает в воде и еще не стала пеной. Однако «наступит единение» — это только выражение, ибо в своей истинной сути пена и вода никогда не двойственны.

Знайте, что под словами: «Когда же вы перестанете сознавать, где золото, а где монета», разумеется следующее: золото подобно Владыке, монета — рабу. Поскольку на внешний взгляд золото — одно, а монета — другое, они имеют различные названия. Однако золото неотделимо от монеты, монета неотделима от золота. Когда монета более не «видит» себя, поистине остается лишь золото, а когда видно лишь золото, монета становится невидимой для глаза. Если же монета «гибнет», она уже не «сознает» себя и не «сознает» золота. Точно так же и человек — если он достиг состояния гибели, он уже ничего не сознает. Это уподобление из числа безмерно трудных, поэтому обдумайте его тщательно, без спешки.

Как сказал шейх Мухиддин Ибн Араби (да будет Господь к нему милостив!): «Постижение — завеса между постигающим и постигаемым». И еще сказал шейх Мухиддин: «Если бы не любовь, единение было бы непрерывным» (ибо любовь — завеса между влюбленным и Возлюбленной). Эти слова иносказательно указывают на гибель в вас двойственности золота и монеты. Если же она погибнет, то вы станете едины, т. е. достигнете единения.

Знайте, что под словами: «Вы сможете достичь единения», разумеется следующее: когда в монете гибнет «сознание» двойственности золота и монеты, она становится едина с золотом. Если же монета еще пребывает в сознании: «Я сознаю» — она не может достичь единения. То же происходит и с мотыльком, влетевшим в пламя: покуда он сознает: «Я достиг единения с пламенем» — единения еще не наступило. Когда же оно наступает, он становится пламенем и перестает сознать как пламя, так и себя. Как сказал шейх Саади⁷¹ (да будет Господь к нему милостив!):

О утренняя птица, научись любви у мотылька,
Который без единого звука сгорел и стал духом.
Те, кто похваляются, будто ищут ее, не имеют
от нее вестей,
А о тех, кто получил от нее весть, более не приходят
вести.

Точно то же происходит и с монетой. Погибнув в золоте, она уже не сознает ни золота, ни самой себя. Таков смысл слов: «Вы сможете достичь единения».

Знайте, что под словами: «Если в вас не погибнут сотни и тысячи», разумеется следующее: сотни и тысячи — это формы бесчисленных созданий. Если вы еще не избавились от них, вы не сможете достичь единения с Ним, т. е. гибели. Хотя вся вселенная — проявление Его Предрасположенностей, однако, не перестав видеть Его Предрасположенности, невозможно пребывать в единении с Сущностью. Лишь избавившись от Его Следов, Дел, Имен, Атрибутов, можно обрести единение с Сущностью. Ибо Его Следы — завеса, скрывающая Его Дела, Его Дела — завеса, скрывающая Его Имена, Его Имена — завеса, скрывающая Его Атрибуты, Его Атрибуты — завеса, скрывающая Его Сущность. Все это — Его различные Предрасположенности. Если же вы не избавились от Предрасположенностей, вам не достичь единения с Сущностью, которая Изначальна и Единственна, тогда как Предрасположенностей сотни и тысячи. Когда в вас погибнут сотни и тысячи, вы соединитесь с Ней. Как говорят суфии: «Завеса Сущности — Атрибуты, Завеса Атрибутов — Имена, завеса Имен — Дела, завеса Дел — Следы».

Одно из значений термина «гибель» — «избавление», т. е. избавление от сотен и тысяч: от жен и детей, от достояния и могущества, от друзей и любимых, от красивой одежды и величия,

от стремления стать шейхом и чудотворцем, от приверженности к лицемерию и изумления сотнями и тысячами. Лишь те, кто избавились от всего этого, смогут достичь гибели и исполнения желаний — единения с Господом их.

Знайте, что под словами: «Вы не сумеете утратить свое бытие», разумеется следующее: если в вас еще не погибли сотни и тысячи, то как вам утратить свое бытие? Ведь утрата подразумевает лишение себя всей вселенной, величия, жен и детей. Если лишаешься своего «я», то уж тем более всего прочего. Однако под утратой следует понимать отказ от привязанности к миру, а не его отвержение. Ибо, даже имея жен и детей, можно неизменно пребывать в состоянии утраты своего бытия, и искушенные непрестанно в нем пребывают. Достигшие утраты и гибели — это отнюдь не безумцы, которые ходят обнаженными, не вкушают пищи, отвергают сон, не совершают предписанных омовений, облачаются в лохмотья и не желают творить молитву. Для тех, кто следует такому обычаю, он лишь завеса. Для тех же, кто действительно погиб, безразлично, едят они или не едят, ходят обнаженными или одетыми. Они равнодушны к раю и аду и, хотя творят молитву, не влекутся душой к раю и не страшатся ада. Тем самым они пребывают в истинной покорности. Как говорит Всевышний: «Истинная религия пред Аллахом — ислам»⁷² (т. е. покорность). Поскольку их «я» им не принадлежит, они вверяют его Обладателю «Я» и таким образом достигают утраты своего «я».

Знайте, что под словами: «Избавьтесь от грубого и утонченного», разумеется следующее: избавьте свое «я» от плоти и духа, или, согласно другому значению, — от добра и зла, или, согласно другому значению, — от обоих миров, или, согласно другому значению, — от веры и неверия, или, согласно другому значению, — от явленного и скрытого. От всего этого надлежит избавиться, чтобы обрести единение с Божественной Сущностью, которой все это чуждо. Лишь погибнув и избавившись от любых проявлений грубого и утонченного, вы соединитесь с Сущностью, которая святостью превосходит грубое и утонченное. Оно же не свято. Все, что не обладает святостью, причастно тварности. Пока ваше зрение не избавится от тварного, вы не увидите Творца. Как сказал Посланник Божий (да пребудет с ним благословение Господа и мир!): «Аллаха (преславлен Он и возвышен!) скрывают семьдесят тысяч завес из света и семьдесят тысяч завес из мрака». Это и есть те завесы, что пребывают в грубом и утонченном.

Знайте, что под словами: «Чтобы все, что ни скажете, стало дозволенным», разумеется следующее: чтобы стали дозволенными те слова, которые произнес шейх Джунейд Багдади (да будет Господь к нему милостив!): «В моем плаще нет никого, кроме Аллаха», или те слова, которые произнес шейх Баязид: «Преславлен Я, сколь величественно Мое состояние!», или те, которые произнес Мансур Халладж⁷³: «Я есмь Истинный!», ибо

они обладали совершенным постижением и не видели ни грубого, ни утонченного — лишь Единственную Сущность. Поэтому и слова их были дозволенными. Что же до нас, чье постижение не столь совершенно и кто еще не избавился от грубого и утонченного, то нам не следует произносить подобных слов, ибо, произнося их, мы погрешаем против Закона. А стезя Закона, хотя она и долга, свята, тогда как стезя Истины, хотя она и кратка, преисполнена опасностей. Для нас недопустимо оставлять молитву или отвергать Закон, ибо Закон и Истина суть одно. И если тот, кто еще не опьянен и не исчез без следа в своем опьянении, или тот, кто еще не одержим одержимостью, которая ниспослана от Господа, оставляет молитву и пост и вкушает запретное, то он — уклонившийся и нечестивец.

Знайте, что под словами: «Хамза Фансури, хотя и ничтожен», разумеется следующее: он ничтожен, но при этом твердо убежден в том, что говорит, и не суесловит, хотя немощен во всяком деле, как-то: подвижничество и поклонение, затворничество, самоограничение и отвержение от мира. А сверх того не искушен в познании и постижении. Как говорит Всевышний: «Даровано вам знания, только немного»⁷⁴. Да и как быть совершенным его постижению, если даже Посланник Божий сказал: «Преславлен Ты, мне не постичь Тебя истинным постижением!» Тем более нам, которым не превзойти в постижении Посланника. Однако в меру благодати, дарованной Всевышним, мы взыскуем Его и высказываемся о Нем по откровению откровений, то по Его Проявлениям и Дела́м, Именам и Атрибутам. Другое истолкование ничтожества Хамзы в том, что он лишен бытия. Если же лишен его, то не имеет также ни атрибутов, ни дел, а это значит — ничтожен.

Знайте, что под словами: «Своей сущностью близок к Благородной Сущности», разумеется следующее: хотя он и ничтожен, его истинная суть неотделима от Преславной Сущности, ибо именно Она — Владычица его движения и покоя, благодаря Ей он сидит и стоит, спит и бодрствует, останавливается и идет. Именно Она побуждает его к действию и дает возможность совершить действие. Если бы Она не побуждала Хамзу к действию, он не мог бы действовать, ибо Хамза подобен тени. Если бы Владыка тени не привел его в движение, как мог бы Хамза двинуться с места?

Другую аналогию представляют шахматные фигуры. Все они имеют началом древесину единого ствола, из которого затем вырезают разнообразие фигур, получающие названия «король» и «ферзь», «слон» и «конь», «ладья» и «пешка». Так из одного куска древесины возникает множество фигур. Когда же во время игры говорят король, или ферзь, или слон, или конь, или ладья, или пешка, то это — лишь имена, а не истинная суть фигур. Однако фигуры близки тому, кто их вырезал и ими играет, ибо его рука постоянно прикасается к ним, и фигуры движутся лишь благодаря движению руки игрока. Таково

значение слов: «Своей сущностью близок к Благородной Сущности».

Знайте, что под словами: «Хотя он — пузырь пены, грубый по своей форме», разумеется следующее: пена — пузырящаяся водяная масса, грубая по форме, однако поскольку пена имеет своим началом воду, то ее сущность — нечто утонченное. Лишь на поверхности океана пена становится грубой. Поэтому ее отличают от воды только метафорически, ведь вода утончена, а пена груба. В своей истинной сущности пена не отличается от воды. О пене говорят, что она груба, поскольку форма и имя у нее иные, чем у воды, однако в своей истинной сущности она не имеет ни формы, ни бытия, и имя ее также иллюзорно, а не реально, ибо пена постоянно вновь и вновь исчезает в воде. Таким образом, коль скоро Хамза — «пена», то могущество и воля, слух и зрение, разум и постижение, которые мы усматриваем у него, имеют началом не его самого, но «воду». Таково значение слов: «Хотя он — пузырь пены, грубый по своей форме».

Знайте, что под словами: «Он неизменно пребывает в единении с Утонченным Морем», разумеется следующее: утонченный значит тонкий по своей сущности; пена пребывает в постоянном единении с водой, ибо пена — нечто грубое, а вода — утонченное. Когда пузырьки пены лопаются, она вновь возвращается в воду. Поэтому и говорят, что пена една с водой.

Согласно одному из мнений, бытующих у суфиев, единения не существует. Хотя и принято прибегать к слову «единение», однако оно — не более чем метафора. С точки зрения истинной сущности нельзя назвать единением отношение между вещью и ее предрасположенностью. Такое отношение не есть единение. К метафоре «единение» прибегают лишь для того, чтобы взыскующие могли понять суть данного состояния: без этой метафоры было бы совершенно невозможно ни назвать его, ни познать, ни постичь.

Итак, достигнув совершенства, познай и постигни суть единения, после же исполний дела Закона, и да не выйдешь ты за его ограду! Ибо Закон подобен оболочке, Истина — мозгу; мозг без оболочки гибнет. Другую аналогию представляет кокосовый орех, обладающий кожурой и скорлупой, мякотью и маслом. Закон подобен его кожуре, Путь — скорлупе, Истина — мякоти, Постигание — маслу. Благодаря этим четырем частям кокосовый орех совершенен, без любой же из них несовершенен и, если посадить его в землю без кожуры, он не взойдет и в конце концов погибнет. Точно так же и тот, кто взыскует Господа (преславлен Он и возвышен!), пусть нерасторжимо соединит Закон, Путь, Истину, Постигание и тогда станет совершенным.

Если же он отвергнет от себя Закон, то попадет в число заблудших, и пусть он даже наделен умением летать по воздуху, либо ходить по воде, либо пожирать огонь — все это лишь обманчивые чары и блуждание по ложным путям. Он не свят, и

потому чудеса его суть не чудеса, но прелесть, внушенная дьяволом, либо джинном, либо чарами, либо гневом Всевышнего, ниспосланным с тем, чтобы он, введенный теми чудесами в заблуждение, считал, что достиг единения с Господом. Богословы полагают, что праведники, исполняющие Закон, совершают чудеса по благодати Всевышнего и что пророки творят чудеса красноречия, а святые — чудеса благородства. Оба вида чудес не являются грехом или завесой, скрывающей Лик Господа. Суфии же и влюбленные считают чудеса завесами и узлами и называют их «месячными мужей»⁷⁵, ибо чудеса чреватые опасностями, которых мало кому удалось избежать.

Учение о Пути принадлежит пророку Мухаммаду, Посланнику Божию (да пребудет с ним благословение Господа и мир!). Тот, кто обращается к этому учению, но не следует в своих поступках делам пророка Мухаммада (да пребудут с ним благословение Господа и мир!), впадает в заблуждение: он не суфий. Однако не беда, если что-либо нарушит тот, чье постижение совершенно (ибо оно есть постижение Господа его), когда он опьянен, самоотречен и не сознает более ни Закона, ни Пути, ни Истины, ни Постижения. Ведь для него тогда все — повеление Божие, и он подобен приближенному рабу султана, живущему вместе с ним во дворце: что бы ни совершил такой раб, султан никогда не гневается на него. Те же, кто, следуя делам пророка Мухаммада, Посланника Божия (да пребудут с ним благословение Господа и мир!), придерживаются Закона и Пути, Истины и Постижения, подобны главному везиру, неизменно исполняющему повеления султана. Хотя главный везир и не столь приближен к государю, как тот раб, живущий во дворце, по сану он выше его, ибо выступает государевым наместником и вершит его делами.

Хотя мы и не видим, чтобы тот, кто придерживается Закона и Пути, Истины и Постижения, являл чудеса вовне, они пребывают в нем сокровенно. Не следует умалять Закона, ибо Всевышний именуется как Явленным, так и Сокровенным. Явленное в нем — Закон, Сокровенное — Истина. Для большинства людей Закон есть нечто, отличное от Истины, для суфиев же Закон и Истина — одно и то же. Закон сокрыт в Истине, Истина явлена в Законе. Тот, кто достиг единения с Законом, достиг его и с Путем; тот, кто достиг единения с Путем, достиг его и с Истиной; тот, кто достиг единения с Истиной, достиг его и с Постижением. А всеведущ лишь Аллах!

И да благословит Господь

Его совершеннейшее создание, Мухаммада.

и его последователей,

и всех Друзей!

Хвала Аллаху,

Господу миров!

Книга «Тайны постигших», в которой изъяснено учение о Пути и Единстве, благополучно завершена. Аминь!

¹ Здесь и далее с прописной буквы даны термины, относящиеся к духовной, божественной сфере; со строчной — те же термины, относящиеся к телесной, человеческой сфере.

² С а д ж (араб.) — рифмованная проза; здесь — рифма. Прочтение и перевод слова «садж» в данном сочинении вызывают разногласия у малайстов; обоснование предположенного перевода см. в кн.: *Брагинский В. И.* Эволюция малайского классического стиха. М., 1975, с. 103—107.

³ В тексте пропуск стандартной начальной формулы комментария, восполненный переводчиком.

⁴ Коран 17:74. Здесь и далее цитаты из Корана даны по изд.: Коран, Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963. Иногда допускаются незначительные изменения.

^{4a} Здесь и далее под термином «познать» (малайск. менгетауи, араб. 'алама) подразумевается познание путем рассуждения или получения информации от кого-то, «познание разумом»; под термином «постижь» (малайск. менгенал, араб. 'арафа) — прямое интуитивное познание — созерцание, «познание сердцем».

⁵ Коран 15:99.

⁶ Джунейд Багдади — Абу'л-Касим ал-Джунейд ибн Мухаммад ал-Хазаз ан-Нихаванди (ум. в 910 г.), один из крупнейших суфийских наставников Багдада, представитель «трезвого» направления в суфизме, создавший учение, которое определило весь ход развития ортодоксального мистицизма в исламе.

⁷ Коран 23:93; 42:9.

⁸ Коран 2:256.

⁹ Коран 40:67.

¹⁰ Коран 57:3.

¹¹ «Молнии» («Ламаат») — наиболее известное из сочинений персидского поэта-суфия Фахруддина Ираки (род. близ Хамадана в 1213 г., ум. в Дамаске в 1289 г.), крупного представителя школы Ибн Араби.

¹² Мухаммад Магриби — Мухаммад Ширин Магриби (род. около 1349—1350 г. близ Исфахана, ум. в 1406/07 г. в Тебризе), персидский поэт-суфий школы Ибн Араби.

¹³ Али — один из четырех ближайших сподвижников (асхаб) пророка Мухаммада и его зять, четвертый праведный халиф, пользовавшийся особым почитанием у шиитов, а также в суфийской среде.

¹⁴ Коран 36:82.

¹⁵ Далее в тексте небольшая лакуна: отсутствует начало комментария к стиху: «Пятый Атрибут именуется Речью».

¹⁶ М у т а з и л и т ы (от араб. «мутазила» — «отделившиеся», «обособившиеся») — представители наиболее ранней школы мусульманской рационалистической теологии, сторонники строжайшего монотеизма («люди справедливости и единобожия»).

¹⁷ Р а ф и д и т ы (от араб. «рафада» — «оставлять», «отвергать») — термин, ставший общим обозначением шиитов.

¹⁸ З и н д и к и (перс.) — первоначально обозначение тех, кто, внешне исповедуя ислам, в душе оставался приверженцем дуалистических религий (магиейства, зороастризма); со временем термин был распространен на сторонников неортодоксальных сект и вообще еретиков.

¹⁹ Коран 16:42.

²⁰ Коран 14:37.

²¹ Коран 2:267.

²² Коран 16:42.

²³ Коран 17:87.

²⁴ Коран 37:164.

²⁵ Коран 40:7.

²⁶ Стихи принадлежат самому Хамзе Фансури и включены в трактат, вероятно, по ошибке переписчика.

²⁷ Круг как бы слагался из двух полукруглых луков, соприкасающихся концами, тетивы луков образуют диаметр круга («преграду»); в основе образа — коранический рассказ о том, как Мухаммад во время своего ночного

восхождения на небеса (мирадж) приблизился к Аллаху на расстояние двух луков (см.: Коран 53 : 9).

²⁸ Здесь Свет Знания уподобляется воде из моря божественной Сущности.

²⁹ Далее в тексте лакуна — отсутствует комментарий к строкам:

«От этой Истинной Сущности грешник и праведник
Обретают свою форму и все ее запечатления».

³⁰ Коран 4 : 80.

³¹ Коран 37 : 94.

³² Источная цитата из Корана; атрибуции не поддается.

³³ Коран 16 : 95.

³⁴ Крис — национальный малайский и яванский кинжал с волнообразным лезвием.

³⁵ Коран 55 : 1—4.

³⁶ Коран 20 : 4.

³⁷ Коран 36 : 83.

³⁸ Коран 38 : 75.

³⁹ Коран 55 : 29.

⁴⁰ Коран 24 : 35.

⁴¹ Абу Бакр, прозванный Правдивым (ас-сиддик) — один из четырех сподвижников Мухаммада, первый праведный халиф, правивший с 632 по 634 г.

⁴² Умар — один из четырех сподвижников Мухаммада, второй праведный халиф, правивший с 634 по 644 г.

⁴³ Усман — один из четырех сподвижников Мухаммада и его зять, третий праведный халиф, правивший с 644 по 656 г., организовал составление наиболее ранней версии Корана.

⁴⁴ Коран 2 : 109.

⁴⁵ Коран 112 : 1—4.

⁴⁶ Коран 58 : 8.

⁴⁷ Коран 13 : 4.

⁴⁸ Коран 98 : 7.

⁴⁹ Коран 4 : 166—167.

⁵⁰ Коран 48 : 10.

⁵¹ Коран 8 : 17.

⁵² Коран 57 : 4.

⁵³ Коран 50 : 15.

⁵⁴ Коран 89 : 28.

⁵⁵ Коран 55 : 29.

⁵⁶ Шейх Масуд — возможно, имеется в виду выдающийся персидский поэт Масуд Са'ад Салман (ум. в 1121 или 1131 г.).

⁵⁷ Обычное у суфиев отрицание своего «я», исходящее из того, что вера предусматривает двойственность верующего и объекта веры.

⁵⁸ Сайид Насими — Сайид Имадуддин Насими (ум. в Алеппо в 1417 или 1418 г.) — известный турецкий поэт-хуруфит, писавший по-турецки и по-персидски; казнен как еретик.

⁵⁹ Баязид Бистами — Абу Язид Тайфур ибн Иса ибн Сурушан ал-Бистами (ум. в Бистаме, Северо-Восточный Иран, в 874 или 877 г.), основатель экстагического («хмельного») направления в суфизме, один из влиятельнейших суфийских учителей.

⁶⁰ Коран 2 : 182.

⁶¹ Коран 41 : 54.

⁶² Коран 57 : 23.

⁶³ Коран 51 : 21.

⁶⁴ Коран 5 : 26.

⁶⁵ Коран 7 : 204.

⁶⁶ Коран 57 : 4.

⁶⁷ Увайс ал-Карани — современник пророка Мухаммада, считавшийся у суфиев одним из провозвестников мусульманского мистицизма.

⁶⁸ Коран 17 : 46.

⁶⁹ Коран 22 : 18.

⁷⁰ Намек на йогическую медитацию, широко распространенную во времена Хамзы на Суматре и Яве и до сих пор сохранившую свою первоначальную форму на о-ве Бали.

⁷¹ Саади — Муслихиддин Саади Ширази (ум. в Ширазе в 1291 г.), один из величайших персидских поэтов-классиков, мастер суфийской газели; приведенная цитата заимствована из его прославленного прозо-поэтического сочинения «Гулистан» («Цветник роз»).

⁷² Коран 3 : 17.

⁷³ Мансур Халладж — Абу'л-Мугис ал-Хусейн ибн Мансур ал-Халладж (род. в 858 г. в провинции Фарс, ум. в 913 г. в Багдаде), известный суфийский мыслитель и поэт, казненный как еретик и впоследствии почитавшийся суфиями как величайший из мучеников.

⁷⁴ Коран 17 : 87.

⁷⁵ «Месячные мужей» — по мусульманским представлениям, женщина в период месячных «нечиста»; подобно тому как муж в это время воздерживается от общения с нею, Аллах, считая чудеса «нечистыми», не дарует чудотворцам единения с ним.

СУРЬМА ДЛЯ ГЛАЗ *

Мирза Асадулла-хан Ноша Галиб (1797—1869) — великий поэт Индостана. Ему принадлежат произведения на урду и персидском языках. Данное маснави посвящено раскрытию смысла некоторых суфийских аллегорий. Галиб не был ни мистиком, ни суфийским поэтом, однако не порывал с классической традицией, тесно связанной с мусульманским мистицизмом. Он обладал обширными познаниями в суфизме, считался его признанным знатоком. В 50-е годы XIX в.— до Народного восстания 1857—1859 гг.— нес службу историографа и Султана поэтов при дворе Бахадур-шаха Зафара в Дели.

Послушай, о чем рассказывает флейта,
Как жалуется на разлуку.

Руми

1. Не из тех я, кто хочет вести рассказ о себе,
Поведаю я о жизни одного человека.
2. От дыхания милостей, что я получил от учителя,
Я заставлю перо стонать, как флейту.
3. Стон флейты идет путем человеческого дыхания,
И осведомлен и о гармонии, и о тайне.
4. Если сердце отдашь во власть мелодии тайн Истины,
Тебе должно, как флейте, быть пустым от самого себя.
5. Если в сердце у тебя нет раны, не болтай про хмель,
Это вино такой силы, что разрывает грудь.
6. О ты, кто не осведомлен о сокрытой тайне,
Не вступай на Путь ¹, если ты не человек Пути.
7. Ухватись за полу человека Пути,
Только умей отличать водителя от разбойника.
8. На тысячи людей человек Пути один.
Людей много, шах один.
9. Человек Пути должен принадлежать к влюбленным ²,
На губах веселая мелодия, а в сердце боль любви.
10. И если спросишь, кто этот человек Пути,
Кто им может быть, кроме Сираджуддина Бахадур-шаха ³.
11. В тарикате — проводник путников,
В халифате — вождь царей.
12. Тот, кто чуть задумается о тайне единства,
Захлопнет тетрадь бытия и небытия ⁴.
13. Едва он начнет играть на флейте,
Станет флейта саженом, на котором растет плод—Шибли ⁵.
14. Едва ему в голову придет подняться в небо,

* Перевод с фарси по изд.: Куллийат-е фарси-е Галиб (Полное собрание произведений Галиба на фарси). Лахор, 1968, выполнен Н. И. Пригаринной. Примечания переводчика.

- Трон его сорвется в полете, как незакрепленный полог палатки.
15. Как только Шибли с мимбара заведет речь о любви,
Тут же на троне наш шах заговорит о любви.
 16. Любовь соответствует степени каждого человека,
Шибли — мимбар, падишаху — трон.
 17. То, что нашел Ибрахим Адхам ⁶,
То и Джемшид ⁷ нашел, покинув трон.
 18. Наш шах берет с собой в путь
Хирку ⁸ старца-наставника и венец шаха.
 19. Здесь вместе шахство и дервишество,
Падишах нашего времени — кутб мира.
 20. И на шахство глядящий — божеский лик,
И в дервишестве у двери его — царский фарр ⁹.
 21. В пляску небосвод пустился под мелодию его саза.
Ангелы слушают его голос.
 22. Обладает этот посвященный сердцем, любящим знание,
В познании бога владеет он высоким слогом.
 23. Никто лучше шаха не знает сокрытой тайны,
Но в мире никто не знает шаха.
 24. Глаза наши слепы, а Красота ¹⁰ ищет зеркала,
Понимание наше ограничено, а владыка говорит иносказаниями.
 25. В утреннюю пору султан украшал трон,
И окружала его группа послушников.
 26. Начала сыпать жемчуг туча милосердия,
Начал шах беседу о мистическом познании (ирфан).
 27. Поскольку хотел говорить так, чтобы быть понятным,
В одежду иносказаний он наряжал обычные слова.
 28. Молвил, что, когда тайна о Друге становится изреченной,
Каждый начинает требовать свидания с Другом.
 29. Желает, чтобы свет величия Друга
Озарил Восток его кельи.
 30. Нужно ему свить хорошее гнездо,
Очистить келью от непосвященных.
 31. Выбросить наружу из дома мусор и щепки,
Умастить дороги влажным мускусом.
 32. А после того как сам он выполнит эту работу,
Таким образом, выметет и уберет дом,
 33. Принести воды и разбрызгать ее на перекрестке,
Чтобы в воздухе не могла взлететь дорожная пыль.
 34. Пусть пригоршни лепестков высыпет на дорогу,
Чтобы дорога под ногами не была грубой,
 35. Пусть сбросит пыльные свои одежды
И наденет чистые одежды.
 36. Как только подойдет красавица, будь он сам не свой,
Пусть весело бросится ей навстречу.
 37. Превзошел себя влюбленный, осталась красавица — и всё,
Скрылись тени, засверкало Солнце — достаточно.

38. Вместе влюбленные остались, не стало ни тела ,ни души,
Не осталось помыслов о свидании и печали разлуки.
39. Сделай росу пищей Солнца.
Принеси себя в жертву на этом празднике.
40. Очисться от всего темного, чтобы обрести сверкание.
Пройди состояние капли, чтобы стать океаном.
41. Смысл тайны, которую поведал шах,
Был — сохранение чести шариата.
42. Подметание убежища и окрестностей дворца —
Изгнание страхов и отрицание того, что кроме этого.
43. Цель есть познание, и только,
Усилия в постижении — озарение, и только.
44. А та принарядившаяся красавица, что вошла в дверь, —
Притяжение, которое исходит от истины.
45. Выход влюбленного навстречу Другу
Означает уничтожение его собственных следов.
46. Путник свободный, идущий легкой походкой,
Достигнув этого места, завершает свое путешествие.
47. Нет никого после бога, кроме бога,
В этом тайна вечности (бака), после небытия (фана)
48. Галиб, не вспоминай о той тайне, которую ты поведал,
Не бросай камень в кубок мироздания¹¹.
49. Тайна единения (вахдат) не терпит слов.
Знаки (харф) истины невыразимы в речи.
50. Сократи слова в молитвах шаху,
Пока есть бог, да будет Бахадур-шах.

¹ Имеется в виду суфийский тарикат.

² Влюбленный, т. е. суфий.

³ Сираджуддин Бахадур-шах, поэтический псевдоним Зафар (1775—1859), последний император династии Великих Моголов. Как было принято при Делийском дворе, Бахадур-шах практиковал суфийское послушание.

⁴ Единение с Истиной, по Галибу, вырывает человека из пут «обоих миров» — бытия и небытия.

⁵ Шибли Абу Бакр (ум. в 945 г.) — ранний суфий, друг и последователь ал-Халладжа. Дерево, на котором произрастает феномен Шибли, — возможно, намек на притчу о танце Шибли под деревом, во время которого он выкликал имя Аллаха (Ху, т. е. Он), а сидящая на дереве птица вторила ему на протяжении всего танца.

⁶ Ибрахим Ибн Адхам (ум. около 790 г.) — суфий прославивший свое имя жестокой аскезой и благочестием.

⁷ Джемшид — мифический царь древнего Ирана, с концом правления которого кончился золотой век. Галиб имел в виду, что после тысячелетнего царствования Джемшида постигла смерть, как и нищего аскета Ибрахима Ибн Адхама.

⁸ Х и р к а — грубая одежда суфия.

⁹ Ф а р р — особый символ избранности на иранский престол, символ материализовавшийся перед кандидатом на трон в разных обличьях — орла, золотого барана или сияния.

¹⁰ Истина, Красота, Друг — синонимы божественной возлюбленной, или бога, в суфийской поэзии.

¹¹ Камень, брошенный в кубок на исходе ночи, обозначал в поэзии призыв к отправке каравана, конец пирушки.

ИЗ КНИГИ «САД ПРОРОКА»*

Джебран Халил Джебран (1883—1931) — основоположник арабского философского романтизма, писатель, художник, лидер так называемой сиро-американской школы, объединившей писателей из Сирии и Ливана, которые оказались в эмиграции в США. Джебран — автор двуязычный, писал на арабском и английском языках. Он самый популярный на Востоке и Западе арабский автор XX в. Не случайно 1983 год был провозглашен ЮНЕСКО годом Джебрана.

В произведениях писателя отразилась духовная ситуация в период острого кризиса господствующих канонических исповеданий, упадка традиционных мировых религий. Определяющим в его воззрениях является стремление к новой, романтической религии, религии общечеловеческой, размыкающей узконациональные границы. Основной предмет философствования Джебрана — духовный статус человека в современном мире, высшая цель и смысл его существования, главенствующие стихии человеческого духа, потаенные движения человеческой души.

Философские искания Джебрана получили наиболее полное выражение в созданном им на английском языке «профетическом» цикле, в оставшейся незавершенной трилогии, куда, по замыслу автора, должны были войти три эссе: «Пророк» (1923), «Сад пророка» (издано посмертно в 1933 г.) и «Смерть пророка». В «Пророке», принесшем автору мировую известность, синтезируются основные проблемы его творчества; наиболее последовательное и глубокое воплощение здесь находят идеи трагического гуманизма Джебрана, его философская антропология, концепция всеединства сущего, вобравшие в себя принципы, выработанные суфийской мыслью, — в особенности центральное положение о единобытии, концепцию Совершенного человека, концепцию бога, глубоко нуждающегося в человеке, в коем он (бог) являет себя и самоосуществляется. Традиционные суфийские символы (море, корабль, путь, ночь, пробуждение, заря, экстаз, вино и опьянение, птица, зеркало, покров, числовая символика и т. д.) в обилии рассыпаны в тексте. Весьма близка суфийской и сама манера письма Джебрана с ее принципиальной недосказанностью, многозначно емкими метафорами и зашифрованными понятиями, с орфически темной мудростью, неявный смысл которой медлит раскрыться.

«Сад пророка» продолжает первую часть цикла. Книга эта, работа над которой была прервана смертью писателя, увидела свет в том виде, в каком была обнаружена в архиве; здесь дан набросок его философии природы, представленный на фоне развития характерной для его творчества философско-романтической проблематики. Глубинная тема сочинения, классическая в суфизме, — преодоление «разлада» между человеком и природой, высвобождение из пут чисто вещных отношений, во власти которых оказался человек, и приобщение его к тайнам жизни, к подлинному бытию, к миру нетленной истины, мудрости и совершенства. Неосуществленный замысел, касающийся последней книги трилогии, воплотился отчасти в других работах позднего Джебрана — христологическом эссе «Иисус сын человеческий» (1928), философской «космологической» поэме «Боги земли» (1931) и в драме-мифе «Лазарь и его возлюбленная» (опубликована в Нью-Йорке в 1973).

* Перевод с английского выполнен В. В. Марковым по изд.: *Gibran K. The Garden of the Prophet. L., 1974*. Впервые опубликован в кн.: *Джебран Халиль Джебран. Избранное. Л., 1986*.

Ал-Мустафа, избранный и возлюбленный, полдень своего дня, возвратился на родной остров в месяце Тишрин, месяце поминовения.

Он стоял на носу корабля в окружении моряков и вглядывался в видневшуюся впереди гавань. Сердце трепетало в нем при мысли, что он возвращается на родную землю.

И он сказал голосом, в котором слышался шум моря:

— Вот он, остров, где мы родились. В этом краю земля взнесла нас песней и загадкой; песней — небесам, загадкой — земле; но есть ли хоть что-нибудь, что между землею и небесами воспоеет эту песнь и разгадает эту загадку, если не наша собственная страсть?

Море вновь выносит нас на эти берега. Мы лишь одна из его волн. Посланные вперед измолвить его слово, мы бессильны возгласить его, пока не разобьем соразмерность нашего сердца о прибрежные скалы и песок.

Ибо закон моряков и моря гласит: если хочешь свободы, тебе должно обратиться в туман. Бесформенное искони ищет форму, а бесчисленные туманности становятся солнцами и лунами; и мы, премного искавшие и возвращающиеся теперь на остров, мы, застывшие слепки, вновь должны стать туманом и начать все сначала. Сыщется ли что-нибудь, что жило бы и возносилось в выси, не разбившись прежде о страсть и свободу?

Мы вечно будем искать берега, где мы бы пели и нас бы услышали. Но что сказать о волне, которая разбивается там, где ни одно ухо ее не услышит? Это — неслышимое в нас, которое вскармливает нашу глубочайшую печаль. Но как раз это неслышимое сообщает форму нашей душе и дает обличье нашей судьбе.

Тут один из моряков выступил вперед со словами:

— Учитель, ты правил путями наших стремлений к этой гавани, и вот мы пришли. Отчего же ты говоришь о печали, о сердцах, которые разобьются?

И он сказал ему в ответ:

— Не говорил ли я о свободе и о тумане — нашей величайшей свободе? И все же, преисполненный боли, я совершаю паломничество на остров, где родился, подобно тому как призрак убитого является преклонить колена перед своим убийцей.

Тогда другой моряк сказал:

— Посмотри: толпы народа стоят на молу. В молчании они предсказали даже день и час твоего прихода и, влекомые любовью, пришли сюда со своих полей и виноградников встретить тебя.

Ал-Мустафа взглянул на стоявшие вдалеке толпы, и хотя сердцем он знал, чего они жаждут, но молчал.

И вдруг крик вырвался из толпы, крик, в котором слились память и мольба.

Тогда, взглянув на моряков, он сказал:

— С чем вернулся я к ним, охотник в далекой стране? При-

целиваясь и вкладывая силу, я выпустил все до единой золотые стрелы, что они дали мне, но не принес никакой добычи. Я не шел следом за стрелами. Может статься, они и теперь летят под солнцем на крыльях раненых орлов, которые не упали на землю. И, может быть, конечники стрел попали в руки тех, для кого они — причастие.

Я не знаю, где они окончили полет, но одно знаю твердо: они описали свою дугу в небе.

Но я еще чувствую на себе руку любви, и вы, мои моряки, направляете путь моего зрения, и я не лишусь дара речи. Я вскричу, когда рука времен года сдавит мне горло, и пропою свои слова, когда мои уста опалит пламя.

И смутились их сердца от таких его речей и кто-то сказал:

— Учитель, научи нас всему и вся! Может быть, мы пойдем тебя — ведь твоя кровь течет в наших жилах, и в нашем дыхании частица аромата твоего дыхания.

И он сказал им в ответ голосом, в котором слышался гул ветра:

— Затем ли вы привезли меня на мой родной остров, чтобы я говорил кому-то в поучение? Мудрость еще не уловила меня в свои силки. Еще молод я и неопытен и могу говорить лишь о собственном «я», которое вечно есть глубь, взывающая к глуби.

Пусть желающий приобрести мудрости ищет ее в полевом цветке или в шепотке красной глины. Пока еще я певец. Я буду воспевать землю, буду воспевать ваши неприкаемые сновидения, которые днем бродят от одного сна к другому. И я буду вглядываться в море.

И вот корабль вошел в гавань, пристал к молу; и, ступив на родной остров, ал-Мустафа вновь очутился среди соплеменников. В этот миг раздался оглушительный вопль, исторгнутый из их сердец, и поколебал чувство одиночества, до сих пор владевшее им.

Народ молча ждал, что он скажет, но он безмолвствовал, ибо печаль памяти все еще снедала его, и он так говорил в душе:

— Зачем я сказал, что буду петь? Нет, у меня достанет сил лишь разомкнуть уста, чтобы голос жизни излился и вверил себя ветру в поисках радости и опоры.

Тогда Карима, подруга его детских игр в Саду его матери, подошла и сказала ему:

— Двенадцать лет ты скрывал от нас свое лицо, и двенадцать лет нас томили голод и жажда по твоему голосу.

Он посмотрел на нее с глубокой нежностью, ибо это она закрыла глаза его матери, когда смерть распростерла над ней свои белые крылья.

— Двенадцать лет? — переспросил он. — Так ты сказала, Карима? Я не отсчитывал мою тоску звездной мерой, не промерял ее глубину. Ибо для любви, тоскующей по дому, нет ни отсчета, ни мер времени.

Есть мгновения, которые вмещают в себе зоны разлуки. Но всякое расставание — лишь помрачение разума. Может стать-ся, мы и не расставались.

Ал-Мустафа посмотрел на людей и увидел их всех, молодых и старых, крепких и тщедушных, загорелых под солнцем и ветром и изжелта-бледных, и увидел, что лица их горят светом тоски и вопрошения.

— Учитель,— сказал один из них,— жизнь жестоко расправилась с нашими надеждами и желаниями. Сердца у нас смущены, ибо не достает нам разумения. Молю, утешь нас и открой смысл наших печалей!

Сердце его исполнилось сострадания, и он сказал:

— Жизнь старше всего живого, так же как красота получила крылья прежде, нежели прекрасное родилось на земле, так же как истина была истинной прежде, нежели ее изрекли.

Жизнь пост в нашем молчании и видит сны в нашей дремоте. Даже когда нас попирают и унижают, Жизнь царствует и возвышается. И когда мы плачем, Жизнь улыбается дню, и она свободна, даже когда мы влачим свои цепи.

Часто мы называем Жизнь горькими именами, но лишь когда сами пребываем в горести и во мраке. Мы мним ее пустой и суетной, но лишь когда наша душа странствует в пустынном месте, а сердце упоено чрезмерным радением о себе самом.

Жизнь глубока, высока и далека, и, хотя вы в силах различить острым оком лишь ее подножие, все же она рядом, и, хотя дыхание вашего дыхания долетает до ее сердца, тень вашей тени падает на ее лицо, и эхо вашего еле слышного крика превращается в ее груди в весну и осень.

Жизнь, как и ваше величайшее «я», облечена покровом и окружена тайной. Но когда Жизнь говорит, все ветра становятся словами; когда она снова говорит, улыбки у вас на устах и слезы в ваших глазах тоже становятся словами. Когда она поет, даже глухие внемлют ей, замороженные ее пением; когда она ступает, даже слепцы видят ее и в радостном изумлении следуют за нею.

Он умолк, и глубокое молчание охватило народ, и молчание это было неслышной песнью, и они утешились в своем одиночестве и томлении.

Он тут же покинул их и пошел по дороге, ведущей в Сад — Сад его родителей, где покоились они и их предки.

Нашлись такие, кто последовал за ним, памятуя, что он вернулся на родину и сму одиноко, ибо не осталось никого из его родных и некому было дать пир, по велению обычая его народа.

Но кормчий корабля остановил их:

— Оставьте его, пусть он идет своим путем! Ибо его хлеб — это хлеб уединения, и в его чаше — вино памяти, которое он выпьет один.

Моряки замедлили шаг, ибо они знали, что это так. Удержались от того, чтобы пойти за ним, и все те, что собрались на молу.

Одна Қарима провожала его еще немного, желая разделить с ним его одиночество и воспоминания. Так и не вымолвив ни слова, она свернула к своему дому и в саду под миндальным деревом, не ведая отчего, горько заплакала.

Ал-Мустафа приблизился к родительскому Саду и, вошедши в него, затворил врата, чтобы никто не мог войти следом.

Сорок дней и ночей он провел в том доме и в Саду в полном уединении, и никто даже не подошел к замкнутым вратам, ибо все понимали, что ему хочется быть одному.

А по прошествии сорока дней и ночей ал-Мустафа широко распахнул врата.

И в Сад к нему пришли девятеро: трое моряков с его корабля, трое служивших во Храме и трое его товарищей детских игр. Все — его ученики.

Когда они утром расселись вокруг него, то увидели по его взгляду, что мысли Учителя витают на чужбине. И тогда ученик по имени Хафиз попросил:

— Учитель, скажи нам о городе Орфалесе и о той стране, в которой ты прожил двенадцать лет.

Ал-Мустафа молчал, он вглядывался в дальние холмы и в вольные просторы небес, и в молчании его крылось борение.

Затем он сказал:

— Друзья мои и сопутники, горе той нации, которая богата верованиями, но скудна верою!

Горе той нации, что носит одежды, которые сама не ткет, ест хлеб, который сама не жнет, и пьет вино, которое течет не из ее точила!

Горе нации, которая провозглашает грабителя героем и мнит великодушным горделивого завоевателя!

Горе нации, которая презирает страсть в своих снах, а, воспрянув от забытья, смиренно покорствуует!

Горе нации, которая возвышает свой голос, лишь когда идет в погребальном шествии, которой нечем похвалиться, кроме руин, нации, которая взбунтуется, лишь когда палач занесет топор над ее головой!

Горе нации, чьи сановники — лисы, чьи философы — фокусники, чье искусство — искусство подражания!

Горе нации, которая встречает нового правителя зычным звуком труб, а провожает гиканьем только затем, чтобы вновь при трубном гуле встретить другого!

Горе нации, чьи мудрецы онемели от прожитых лет, а богатыри еще лежат в колыбели!

Горе нации, что разъята на части, каждая из которых мнит себя нацией! <...>

И просил кто-то:

— Скажи нам о том, что и сейчас движет твоим сердцем!

Он посмотрел на просившего и сказал в ответ, и голос его звучал так, словно это пела звезда:

— В своих сновидениях наяву, когда вы умолкаете и вслушиваетесь в свою глубочайшую сущность, мысли ваши падают, точно хлопья снега, кружатся и одевают все звуки ваших пространств млечным безмолвием.

Что суть сны наяву, как не облака, которые дают бутоны и расцветают на небесном древе вашего сердца? Что ваши мысли, как не лепестки, которые ветра вашего сердца рассеивают по его холмам и долам?

Как вы пребываете в ожидании покоя, покуда бесформенное в вас не примет форму, так облако собирается и кочует, покуда Благословенные Персты не придадут его седому желанию обличье малых кристальных солнц, лун и звезд.

Тогда сказал Саркис, тот, что был маловерным:

— Но ведь придет весна, и все снега наших снов и мыслей истают и исчезнут.

И ответил он:

— Когда Весна отправится искать Своего возлюбленного среди дремлющих рощ и виноградников, снега впрямь истают и потоками устремятся к реке в долине, дабы стать кравчими для мирта и лавров.

Так и снег вашего сердца истает с приходом вашей Весны, и тогда ваша тайная тайных устремится потоками в долину на поиски реки жизни. И река облечет вашу тайную тайных и понесет ее к берегам великого моря.

Все истает и обратится в песнь, когда придет Весна. Даже звезды, эти огромные снежные хлопья, которые медленно падают на большие поля, и те претворятся в поющие потоки. Когда солнце Ее лика взойдет над более обширным небосклоном, найдется ли какая оледеневшая соразмерность, которая не обратится в струящийся напев? И кто из вас не хотел бы стать кравчим для мирта и лавра?

Еще вчера вы вздымались вместе с вздымающимся морем, и не было у вас берегов, как не было в вас и сущности вашей. И тогда ветер, дыхание Жизни, соткал вас — покров света на ее лик; потом ее рука собрала вас и придала форму, и, высоко подняв голову, вы искали вершин. Но море шло по вашему следу, и песнь его все еще с вами. И хотя вы успели забыть о своих истоках, оно вечно будет напоминать о своем материнстве и вечно будет призывать вас к себе.

В своих скитаниях среди гор и в пустыне вы всегда будете помнить глубины его прохладного сердца. И пусть часто вам неведомо будет, что вас неудержимо влечет, знайте — это его всеобъемный и мерный покой.

Да и может ли быть иначе? В роще и в беседке, когда струи дождя пляшут в древесной листве на холме или падает снег,

благословение и завет; в долине, когда вы ведете стада к реке; в полях, где ручьи — эти серебряные потоки — окаймляют зеленое одеяние; в ваших садах, где ранним утром росистые капли отражают небеса; в лугах, где вечерний туман наполовину скрадывает ваш путь, — всюду море с вами, означая ваше происхождение, взывая к вашей любви.

Это хлопья снега в вас стекают в море.

Утром, когда они прогуливались по Саду, у врат появилась женщина. Это была Карима, та, которую ал-Мустафа в свои детские годы любил, как сестру. Она ни о чем не просила, даже не постучала в ворота, лишь с тоской и печалью смотрела в Сад.

Ал-Мустафа, увидев желание в ее взоре, легкой поступью подошел к вратам и растворил их. Она вошла, и он приветствовал ее.

— Почему ты совсем отдалился от нас? — спросила Карима. — Мы тоскуем без света твоего лица. Ведь все эти долгие годы мы горели любовью к тебе и с тоской и надеждою ждали твоего возвращения. Теперь народ взывает к тебе и хочет говорить с тобою, а меня послали просить, чтобы ты показался народу, уделил нам от своей мудрости, утешил сердца отчаявшихся и избавил нас от нашего неразумия.

Глядя на нее, он сказал:

— Если меня зовешь мудрым, то и всех зови мудрыми. Я — незрелый плод, все еще льнущий к ветке, ведь только вчера я был цветком.

Не зови никого вокруг глупцом, ибо воистину мы ни мудры, ни глупы. Мы зеленая листва на древе жизни, а сама жизнь выше мудрости и заведомо выше глупости.

Так ли уж я отдалился от вас? Разве ты не знаешь, что есть одно лишь расстояние, — то, которое душа не в силах измерить мыслью? А когда душа измерит его, оно обращается в ее ритм.

Пространство, разделяющее тебя и ближайшего, но чужого тебе соседа, много больше того пространства, что отделяет от тебя твоего возлюбленного, который живет за семью морями и землями.

Ибо для памяти нет расстояний и только в забвении чернеет пропасть, которую бессильны преодолеть твой голос и взгляд.

От океанских берегов к вершине высочайшей горы ведет тайный путь, и, только пройдя по нему, ты станешь одно с сынами земли.

Так и между твоим знанием и пониманием пролегает тайная тропа и, только отыскав ее, ты станешь одно с человеком, а стало быть, с самим собою.

Между твоею правой рукой, дающей, и левой, получающей, лежит огромное пространство. И лишь тогда оно исчезнет, когда обе они в нераздельности будут для тебя и дающими и полу-

чающими, ибо только зная, что тебе нечего давать, нечего получать, можно победить пространство.

Истинно, безбрежно то пространство, что лежит между твоим сновидением и бодрствованием, как и между одним только деянием и одним только желанием.

Есть еще один путь, которым вам надлежит пройти, прежде чем вы станете одно с Жизнью. Но говорить о нем я повременю: вижу, вы уже устали от странствований.

Затем он и девятеро его учеников отправились с этой женщиной на рыночную площадь, где он обратился к народу — друзьям и соседям, отчего радость тронула их вски и вошла в их сердца.

— Вы возрастаете в снах и в своих сновидениях живете в полноте жизни,— сказал он им.— Ибо все ваши дни проходят в благодарении за полученное вами в ночной тишине.

Часто вы думаете и говорите о ночи как о времени отдохновения, хотя по истине ночь — время исканий и обретений.

День наделяет вас силою знания и научает ваши пальцы искусству приятия, но лишь ночь подводит вас к сокровищнице Жизни.

Солнце научает все живое множить свою тоску по свету. Но лишь ночь подысмлет его к звездам.

Воистину, это ночная тишина тклет свадебное покрывало для цветов в садах и деревьев в лесу, а после устраивает пышный пир и убирает брачный чертог, и в этом святом безмолвии завтрашний день зачинается во чреве Времени.

То же и с вами — вы так же в исканиях находите пищу и обретаете самих себя. И хотя на рассвете ваше пробуждение изглаживает следы памяти, стол сновидений всегда уставлен яствами и брачный чертог ждет.

Какое-то время он молчал и они тоже молчали, ожидая, что он скажет еще. И он вновь заговорил:

— Вы есть дух, хотя и облечены плотью, и, подобно маслу, горящему во мраке, вы пылающий пламень, хотя и укрытый за стеклом светильника.

Будь вы одной лишь плотью, тогда бы вотще было мое предстояние вам и мои слова, все равно как если бы мертвый взывал к мертвецам. Но это не так. Все нетленное в вас свободно как днем, так и ночью, и его нельзя удержать или заковать в оковы, ибо такова воля Вседержителя. Вы — его дыхание, такое же, как ветер, который не уловить и не запереть в клетку. И сам я тоже дыхание его дыхания.

С этими словами он оставил их и поспешил воротиться в Сад.

Тогда Саркис, тот, что был маловерным, просил его:

— Учитель, скажи о безобразном! Ты о нем никогда не говорил.

— Друг мой,— ответил ему ал-Мустафа, и свист бича слышался в его словах,— может ли назвать тебя негостеприимным тот, кто пройдет мимо твоего дома, не постучав в дверь?

Сочтет ли тебя за глухого и нелюдима тот, кто заговорит с тобою на чужом, непонятном тебе языке?

Все, что ты мнишь безобразным,— не есть ли оно то, чего ты никогда не стремился достичь и в чье сердце никогда не желал проникнуть?

Если и есть что безобразное, так только шоры на наших глазах и воск, запечатывающий нам уши.

Друг мой, безобразен единственно лишь страх души перед лицом ее собственной памяти.

Однажды днем, когда они сидели в длинной тени серебряных тополей, кто-то сказал:

— Учитель, я боюсь времени. Оно пролстает над нами и отнимает у нас юность. А что дает взамен?

И сказал он в ответ:

— Возьми-ка пригоршню тучной земли. Ты в ней найдешь семя, а может, и червя. Будь твоя рука безмерно пространна и бесконечно длительна, семя стало бы чащей, а червь — сонмом ангелов. И помни: годы, что обращают семена — в чащи и червей — в ангелов, принадлежат вот этому *Сейчас*, все годы — одному этому *Сейчас*.

Разве времена года это не ваши мысли, сменяющие одна другую? Весна — пробуждение в вашей груди, и лето — осознание собственного плодородия. Не есть ли осень то древнее в вас, что поет колыбельную частице вашего естества, все еще пребывающей во младенчестве? И что есть зима, спрашиваю я вас, если не сон, наполненный сновидениями о всех иных временах года?

Потом Маннус, пытливый ученик, огляделся и, увидав цветущие растения, обвившие сикомору, сказал:

— Погляди, Учитель, на этих тунеядцев! Что ты скажешь о них? Это воры, что денно и ночью крадут свет у крепких детей солнца и сосут соки, питающие их ветви и листву.

— Друг мой,— ответил он,— мы все таковы. Мы возделываем землю, чтобы пресуществить ее в биение жизни, но мы не выше тех, кто берет жизнь прямо от земли, не познав ее.

Скажет ли мать своему ребенку: «Я безмерно устала от тебя и с охотою отдам тебя чаще — твоей большей матери»?

Станет ли певец корить свою песнь: «Ступай в пещеру отзвуков, откуда пришла, чтоб голос твой не пожирал моего дыхания»?

Скажет ли пастух однолетнему агнцу: «Негде мне тебя пасти, а посему сведу тебя на закланье для жертвы»?

Нет, друг мой, ответ на все эти вопросы звучит прежде их самих, как сновидения сбываются прежде, нежели снятся.

Каждый из нас живет за счет другого согласно древнему и вневременному закону. Потому будем жить в любви и доброте! Мы ищем друг друга в своем одиночестве и пускаемся в путь, когда у нас нет очага, возле которого мы могли бы обогреться.

Друзья мои и братья, путь еще более широкий — вот ваш попутчик!

Эти растения, что живут за счет дерева, вливают молоко земли в сладостной ночной тишине, а земля в безмятежной дреме высасывает грудь солнца. И само солнце, как вы и я, как все сущее, в равном почете восседает на пиру у Князя, где двери всегда растворены, а стол накрыт.

Маннус, друг мой, все сущее всегда живет за счет всего сущего, и живет оно в безграничной вере в щедрость Вседержителя.

Утром, когда на предрассветном небе чуть брезжила заря, они все направились в Сад, бродили там, глядя на Восток, и в молчании встречали восход солнца.

И вот ал-Мустафа, простерев руку к небу, сказал:

— Отблеск утреннего солнца в капле росы не меньше самого солнца. Как и отображение жизни в вашей душе не меньше самой жизни.

Капля росы отражает свет, потому что она одно со светом, и вы отображаете жизнь, потому что вы и жизнь едины.

Когда мрак нисходит на вас, скажите: «Этот мрак — еще не рожденный рассвет, и пусть я испытаю все родовые муки ночи, рассвет родится и для меня, и для холмов».

Капля росы, стремящаяся достигнуть полной сферичности в сумрачной глубине лилейного цветка, ничем не разнится от вас, обретающих цельность и полноту своей души в Божьем сердце.

Если капля росы скажет: «Лишь раз в тысячу лет я появляюсь на свет», тогда спросите ее: «Разве не знаешь ты, что свет всех времен блещет в твоём венце?» <...>

Раз днем, гуляя по Саду, Фардрус-грек споткнулся о камень и пришел в ярость. Он нагнулся, подобрал камень и тихо выругался: «Будь ты проклята, тварь безжизненная!», и с этими словами отшвырнул камень в сторону.

Ал-Мустафа, избранный и возлюбленный, спросил его:

— Почему ты говоришь «тварь безжизненная»? Ты ведь уже давно в Саду и неужели не понял, что здесь нет ничего мертвого? Все живет и сверкает в знании дня и торжестве ночи. Ты одно с камнем. Все различие — в биении сердца. Твое бьется чуть чаще, ведь так, мой друг? И ему недостает спокойствия.

Оно бьется в ином ритме. Но я говорю тебе: если б ты измерил глубины собственной души и горние выси пространства,

ты услышал бы одну мелодию, которую камень и звезда напевают вместе в полном согласии.

Если ты не понял моих слов, подождем до другой зари. Если ты клянeshь этот камень единственно потому, что в ослеплении своем споткнулся о него, тогда ты проклянешь и небесную звезду, если заденешь ее головой. Но настанет день, когда ты соберешь камни и звезды, точно ребенок, что срывает полевые лилии, и тогда тебе откроется, что все на свете живет и благоухает.

В первый день недели, когда звон храмовых колоколов долетел до их слуха, кто-то проговорил:

— Учитель, так много кругом говорят о Боге. Что скажешь ты о Боге, кто Он есть по истине?

И он встал перед ними, словно молодое дерево, которому не страшны ни ветер, ни буря, и ответил:

— Мои друзья и возлюбленные, помыслите сердце, объемлющее все ваши сердца, любовь, впитавшую всю вашу любовь, дух, вобравший в себя дух каждого из вас, голос, в котором слились все ваши голоса, и безмолвие, куда более глубокое, нежели все ваши безмолвия, и не подвластное времени.

Держайте ныне открыт в самосовершенстве красоту еще более чарующую, нежели все прекрасное, песнь еще более раздольную, чем песни моря и леса, величие, возведенное на трон, для коего Орион — лишь подножие, величие, держащее скипетр, в котором Плеяды — лишь мерцающие росные капли.

Вы искали только пищу и кров, одежду и посох; ищите теперь Того, кто не есть ни цель для ваших стрел, ни каменная пещера, которая оберегла бы вас от стихий.

И если слова мои — скала и загадка, то и тогда ищите, чтобы сердца ваши разбились и чтобы вопрошение ваше привело вас к любви и мудрости Всевышнего, коего человеки зовут Богом.

Никто не проронил в ответ ни слова, ни один из них, и смутились они в сердце своем; и, проникшись состраданием, ал-Мустафа поглядел на них с нежностью и сказал:

— Не будем более говорить о Боге-Отце. Лучше будем говорить о богах, ваших ближних, о ваших братьях и тех стихиях, что движутся у ваших домов и полей.

Вы возносите в мыслях к облаку и мните его высью; вы пересекаете неоглядное море, и для вас это даль. Но я говорю вам: когда вы бросаете зерно в землю, вы достигаете большей высоты, и, когда желаете прекрасного утра вашему ближнему, вы пересекаете величайшее море.

Слишком часто воспеваете вы Бога, Бесконечного, по воистину не слышите песнь. Если б только вы прислушались к пению птиц, к листьям, которые расстаются с ветвью, когда мимо проносится ветер, — не забудьте, друзья мои, ведь они поют, лишь когда разлучаются с ветвью!

Вновь я призываю вас оставить многословие о Боге, который есть ваше Все, но лучше говорить и понимать друг друга, ближний — ближнего, бог — бога.

Ибо откуда взять пищу птенцу, если его мать летает в поднебесье? И какой анемон в поле осуществит себя, покуда пчела не сочетается его с другим анемоном?

Лишь когда вы затеряны в своих меньших сущностях, вы взыскуете небес, которые зовете Богом. Если б только вы могли найти тропы к своим обширным сущностям; о если бы вы были менее праздными и вымостили эти пути!

Мои моряки и друзья, мудрее меньше говорить о Боге, коего мы не в силах постигнуть, и больше — о каждом из нас, когото мы в состоянии понять. И еще знайте: мы — дыхание и аромат Божий. Мы есть Бог в листве и цветах и часто в плодах.

Утром, когда солнце стояло высоко, один из тех троих учеников, что были товарищами его детских игр, подошел к нему и молвил:

— Учитель, одежда моя прохудилась, а другой у меня нет. Позволь мне пойти на рыночную площадь, может, удастся сторговать новый плащ!

Посмотрев на юношу, ал-Мустафа проговорил:

— Дай мне твою одежду.

И тот отдал ее и остался наг в палящий полдень.

Тогда ал-Мустафа сказал голосом, схожим с бегом молодого коня:

— Только нагие живут без забот. Только прямодушные мчатся, оседлав ветер. И только тот, кто тысячу раз собьется с пути, найдет дорогу к родному дому.

Ангелы устали от лукавцев. Еще вчера один из них сказал мне: «Мы создали ад для тех, кто в гордыне своей тщится затмить всех своим блеском. Что, как не огонь, спалит сверкающую личину, явив тайное под нею естество?»

— Но, создав ад, вы создали дьяволов, чтобы им править, — возразил я. На что ангел ответил: «Нет, адом правят те, перед кем огонь отступает».

Мудрый ангел! Он знает пути людей и полулюдей. Он один из серафимов, что являются на выручку пророкам, когда тех искушают лукавцы. Он и смеется и плачет вместе с пророками.

Мои друзья и моряки, только нагие живут без забот. Только без руля можно бороздить просторы величайшего моря. Лишь тот, кто погружен в непроглядный мрак ночи, проснется с зарею, и лишь тот, кто спит под снегом вместе с корнями, дождет-ся весны.

Ибо вы подобны корням и, как они, просты, хотя земля наделила вас мудростью. И безмолвны, хотя в ваших нерожденных ветвях звучит хор всех четырех ветров.

Вы хрупки и бесформенны, и все же вы даете начало и роще исполинских дубов, и тонким узорам ив на фоне неба.

И снова говорю вам: вы лишь корни между темной землей и скользящими небесами. Часто я видел, как вы тянетесь к свету, чтобы плясать вместе с ним, но видел также, как вы стыдитесь. Все корни стыдливы. Они таили свои сердца так долго, что не знают, что с ними теперь делать.

Но Май придет, Май — дева, не знающая покоя, и она станет матерью холмам и долам.

Один из тех троих, что служили во храме, просил его:

— Учитель, научи нас, чтобы наши слова, подобно твоему слову, стали для народа песнопением и фимнамом.

И ал-Мустафа сказал в ответ:

— Вы вознесетесь выше своих слов, но пусть ваш путь останется ритмом и благоуханием — ритмом для любящих и всех возлюбленных и благоуханием для тех, кто поселится в Саду.

И вы вознесетесь выше своих слов к вершине, на которую падает звездная пыль, и прострете руки, чтобы они наполнились. Затем ляжете и уснете, словно белый птенец в белом гнезде, и увидите во сне вашу будущность, так же как белые фиалки видят сны о весне.

А потом спуститесь много глубже своих слов. И будете искать потерянные первоисточки и станете потаенной пещерой, где отдаются отзвучьем слабые голоса глубин, не слышные вам ныне.

Вы спуститесь глубже своих слов и даже глубже всех звуков, к самому сердцу земли, и там будете наедине с Тем, кто также ступает по Млечному Пути.

Затем один из учеников попросил его:

— Учитель, скажи о *бытии*. Что значит *быть*?

Ал-Мустафа долго с большой приязнью смотрел на него. Потом он поднялся и, отошедши от них, бродил в отдалении. Затем вернулся и сказал:

— В этом Саду покоятся мои отец и мать, погребенные руками живых, и здесь же покоятся прошлогодние семена, принесенные сюда на крыльях ветра. Тысячу раз будут погребать здесь моих родителей, и тысячу раз ветер будет погребать семена; а через тысячу лет вы, я и эти цветы соберемся в этом Саду, как и сегодня, и мы *пребудем*, любящие жизнь, и мы *пребудем*, мечтающие о пространстве, и мы *пребудем*, возносящиеся к солнцу.

Сегодня же *быть* значит быть мудрым, хотя и не гнушаться безрассудных; быть сильным; но не отвергать слабых; играть с детьми не как отцы, но как сверстники, которые хотят научиться их играм;

Быть простым и бесхитростным со стариками и женщинами и сидеть с ними в тени старого дуба, хотя вы еще идете рука об руку с Весной;

Искать поэта, живи он хоть за семью реками, и обретать

покой в его присутствии, ничего не желая, ни в чем не сомневаясь, ни о чем не спрашивая;

Знать, что святой и грешник — братья-близнецы, кому отец — наш Многомилосердый Царь, и что один из них родился лишь на миг прежде другого и единственно поэтому мы почитаем его Наследником;

Следовать за Красотой, даже если она поведет вас к самому краю пропасти, и пусть она крылата, а вы бескрылы, если она решит одолеть пропасть, — следуйте за нею, ибо там, где нет Красоты, там нет ничего;

Быть садом без ограды и виноградником без сторожа, сокровищницею, всегда открытой для прохожих;

Быть ограбленным, обманутым, введенным в заблуждение, быть сбитым с пути и уловленным в тенета, а после — осмеянным, но, невзирая ни на что, смотреть с высот вашего большого «я» и улыбаться, памятуя, что есть весна, которая придет в ваш сад плясать в вашей листве, и осень — золотить гроздь вашего винограда; памятуя, что, если хотя бы одно из ваших окон отпахнуто на Восток, ваша душа никогда не оскудеет; памятуя, что все, кого мнят обидчиками, грабителями, лжецами и плутами, суть ваши братья в нужде и что, быть может, вы есть все они в глазах благословенных жителей того Незримого Града, что высится над этим городом.

Теперь скажу также вам, кто своими руками созидает и добывает все необходимое, чтобы мы жили, ни в чем не ведая нужды.

Быть — значит быть ткачом со зрячими пальцами, строителем, имеющим речение о свете и пространстве; быть пахарем и сознавать, что с каждым семенем, которое ты сеешь, ты зарываешь сокровище; быть рыбаком и охотником, состраждущим рыбе и зверю, но еще больше состраждущим людским нуждам и голоду.

И еще скажу вам: я хочу, чтобы каждый из вас был сопричастен цели другого, ибо только тогда вы можете надеяться достигнуть собственной благой цели.

Друзья мои, возлюбленные мои, будьте дерзновенными и не смиряйтесь, будьте пространными, а не ограниченными — только тогда наш с вами последний час воистину будет вашим величайшим «я».

Он умолк, и глубокий мрак объял девятерых, и сердца их отвортились от него, ибо они не поняли его слов.

И вот те трое, что были моряками, затосковали по морю, те, что служили во Храме, возжаждали утешиться в его святых стенах, и те, что были товарищами его детских игр, захотели вернуться на рыночную площадь. Все они остались глухи к его словам, и самые звуки их возвратились к нему, как усталые бездомные птицы, ищущие прибежища.

Ал-Мустафа отошел от них в глубину Сада, ничего не говоря и ни на кого не глядя.

Ученики же стали переговариваться между собой, ища оправдания своему стремлению уйти.

И вот они повернулись, и каждый пошел своей дорогой, и ал-Мустафа, избранный и возлюбленный, остался один. <...>

Семь дней и ночей никто не приближался к Саду, и он был наедине со своими воспоминаниями и своею болью, ибо даже те, кто внимал ему с терпением и любовью, покинули его, вернувшись к своим прежним занятиям.

Только одна Карима пришла с покровом молчания на лице, с чашей и блюдом в руках, с питьем и едою, чтобы он в своем одиночестве смог утолить голод и жажду. И поставив их перед ним, она удалилась.

Вновь ал-Мустафа пошел к воротам и, сев под серебристыми тополями, стал глядеть на дорогу. Вскоре он увидел там как бы пыльное облако, приближавшееся к нему. Из облака выступили девятеро, а впереди — Карима, путеводящая их.

Ал-Мустафа поднялся и вышел, чтобы встретить их на дороге. Они прошли через ворота, и все было так, как если бы они ушли всего час назад.

Они сели разделить с ним скудный ужин. Карима поставила на стол хлеб и рыбу, разлила по чашам остатки вина и просит Учителя: «У нас не осталось ни капли вина, позволь мне сходить в город за ним, чтобы вновь наполнить чаши».

Он поглядел на нее, и взор его отражал мысль о предстоящем странствии в дальние края.

-- Не надо, достаточно и этого!-- проговорил он.

Они досыта послали и попили. Когда же ужин кончился, ал-Мустафа сказал голосом звучным, глубоким, как море, и мощным, как подлунный прилив:

— Друзья мои и спутники, мы должны расстаться сегодня. Долго мы вместе бороздили коварные моря, взбирались на горные кручи и боролись с бурями. Мы познали голод, но случилось нам бывать и на свадебных пирах. Часто мы бывали наги, но порой облачались и в царские одежды. Мы совершали дальние странствия, но теперь настал час разлуки. Вы вместе пойдете своим путем, а я один буду пролагать свой.

И хотя нас разделят моря и неоглядные земли, мы по-прежнему будем спутниками в нашем паломничестве к Святой Горе.

Но прежде, нежели мы пойдем разными дорогами, я хотел бы дать вам от жатвы и спелых колосьев моего сердца:

Идите своим путем с песней, но пусть каждая песня будет короткой, ибо лишь те песни, что юными умрут на ваших устах, останутся жить в сердцах людей.

Говорите отрадную правду в немногих словах, но никогда и никакими словами — правды уродливой. Назовите девушку, чьи волосы сверкают на солнце, дочерью утра. Но ежели увидите слепца, не говорите ему, что он одно с ночью. <...>

Друзья мои и возлюбленные, на своем пути <...> вы повстречаете хромых, торгующих костылями, и слепцов, торгующих зеркалами. И встретите богачей, просящих подаяния у врат Храма.

Хромым дайте от вашего проворства, слепцам — от вашей зоркости, и подумайте, что вы дадите нищим богачам, ведь они из всех самые немущие, ибо лишь тот тянет руку за милостыней, кто поистине нищ, пусть даже имеет в избытке богатств.

Друзья мои, я подвигаю вас всей нашей любовью на то, чтобы вы были бесчисленными путями, скрещивающимися в пустыне, где вместе живут зайцы и львы, овцы и волки.

И помните то, что я скажу: я учу вас не даянию, но приятию, не отрицанию, но свершению, не уступчивости, но пониманию, и всегда с улыбкой на устах.

Я учу вас не молчанию, а песне, но не безмерно громкой.

Я учу вас вашему большему «я», которое заключает в себя всех людей.

Он поднялся из-за стола, и направился в глубину Сада, и бродил в тени кипарисов до вечерней зари. Они же ступали следом чуть поодаль, ибо на сердце у них было тяжело, и язык их прилип к гортани.

Карима, убрав со стола, подошла к нему и сказала:

— Учитель, вели мне приготовить еду тебе на завтра в дороге.

Он посмотрел на нее глазами, видящими иные, отличные от этого мира, и ответил:

— Сестра и возлюбленная моя, все готово от начала времен. Еда и питье приготовлены для завтрашнего дня так же, как и для нашего вчерашнего и сегодняшнего.

Я уйду, но если я уйду с истиной еще неизреченной, эта истина вновь отыщет меня и соберет воедино мои рассыпанные в безмолвиях вечности частицы, и я снова предстану вам, чтобы говорить голосом, вновеорожденным в сердце тех безграничных безмолвий. <...>

Услышав от него, что он уходит, ученики замерли с отягченными горем сердцами. Но ни один не протянул руки, чтобы удержать Учителя, как ни один не вызвался пойти за ним.

Ал-Мустафа вышел из материнского Сада легкой неслышной поступью; миг, — и он был уже далеко от них, словно лист, унесенный с дерева сильным порывом ветра, и они увидели как бы бледный свет, исчезающий в высях.

А девятеро пошли своей дорогой. И только женщина все еще стояла в сгущающейся вечерней тьме и смотрела, как сливаются воедино свет и сумрак, и, чтобы утешить свою тоску и смирить свое одиночество, повторяла его слова: «Я уйду, но если я уйду с истиной еще неизреченной, эта истина отыщет меня, даст мне жизнь, и я приду вновь». <...>

Мухаммад Икбал

СТАТЬИ *

Мухаммад Икбал (1877--1938) --- крупнейший поэт и философ Востока первой половины XX в. Отец его был мелким торговцем и практикующим суфием. Сам Икбал получил блестящее образование в Европе и стал первым в Северной Индии мусульманином --- доктором наук. Главную задачу своей поэзии он сформулировал как «пробуждение» мусульманской общины Индии к активной деятельности. С этой точки зрения он критически трактует суфизм, препятствующий, по его мнению, «бодрствованию». Однако в урду и персидской поэзии, язык которых пропитан суфийской символикой, чрезвычайно трудно избежать обращения к суфийским категориям и образам. Икбалу удается справиться с этой стихией только тогда, когда в русле существующей традиции он находит путь, позволяющий ему придавать новое значение и новые оттенки старым символам.

Как художник, Икбал считается продолжателем традиции Галиба в литературе урду и классиков персидской литературы --- Руми, Саади, Хафиза, в противовес барочным тенденциям более поздней персоязычной литературы Индии. Его поэзия содержит множество аллюзий поэзии Хафиза, мотивов, схем построения газели (тарх), прямых цитаций. Но из идеологических соображений, связанных все с той же задачей «пробуждения», он в ряде случаев, о которых речь пойдет ниже, пытается представить лирику Хафиза чуть ли не ответственной за судьбы ислама и его упадок.

Бытует устойчивое представление о противоречивом отношении Икбала к суфизму. Полагают, что, выступая против него критически, поэт в то же время не отрицал, что идеи суфизма «свили себе уютное гнездышко» в его душе. Вопрос этот рассматривается обычно на основании его поэтического творчества, а также его философской и публицистической прозы на английском языке. Однако существует ряд его ранних работ, написанных частично на урду, частично по-английски и опубликованных им в газетах и изданиях Пенджаба; до недавнего времени работы были практически недоступны исследователям. Но в 1977 г., в год столетнего юбилея Мухаммада Икбала, в Дели вышел сборник «Мысль Икбала в прозаических произведениях». Среди помещенных там статей привлекает внимание серия, посвященная вопросам суфизма.

Эти статьи --- всего их пять («Таинства личности и суфизм», «Ответ на возражения по поводу „Таинств личности“», «Тайна „Таинств личности“», «Суфизм вуджудийя», «Учение о „внутреннем“ и „внешнем“») --- в 1916 г. напечатала в разное время амритсарская газета «Закил». Они появились в ответ на критику Предисловия к маснави (поэме) и текста маснави «Таинства личности» (Лахор, 1915). Прозаическое предисловие к поэме было написано на урду, а сама поэма --- на персидском языке. В Предисловии Икбал высказал ряд смелых мыслей, порой в очень резкой форме. Его критика в адрес суфизма, мистической поэзии, его призыв учиться у Запада вызвали негодование религиозных деятелей, обвинивших его в ереси и протаскивании «немусульманских» идей. В своих статьях поэт пытается объяснить основные положения произведения, подвергнувшегося критике, а также высказать собственные взгляды, говорит о своем отношении к суфизму и т. д. При этом заметно

* Перевод с урду (с небольшими сокращениями) выполнен Н. П. Пригариной по изд.: Икбал кэ наси афкар (Прозаические произведения Икбала). Дели, 1977. Комментарий переводчика.

его стремление придерживаться определенной тактики,— отбиваясь от сыплющихся на него с разных сторон нападок, Икбал готов частично признать свою вину за чрезмерно резкие оценки суфизма, однако в каждом удобном случае переходят от обороны к наступлению. Наряду с полемическим задором и желанием доказать неправоту противника подобное маневрирование свидетельствует еще о том, что поэт-философ вынужден нередко отступать на «запасные позиции». Он не учел степени косности и силы охранительных тенденций в мусульманской общине, с которыми ему пришлось столкнуться. Обвинения справа, упреки в нарушении традиций, по сути, демонстрировали неподготовленность мусульманской общины Индии к перестройке, переходу на реформаторские позиции. Между тем пафос Предисловия заключается в пропаганде социальной активности. Отсюда соответствующий отбор положений Ибн Араби, подвергнутых критике: концепция эманации, или «манифестаций божественной определенности» (тапазулат сита), экстатическое постижение истины (фана — бака) и, наконец, концепция «единства бытия» (вахдат ал-вуджуд), сыгравшие, с точки зрения Икбала, негативную роль в истории мусульманской мысли.

Поэт-философ касается лишь некоторых, на его взгляд, центральных моментов, стараясь не придавать значения второстепенным, чтобы не дразнить и без того разъяренных оппонентов (из них он отвечает одному, но наиболее рьяному — Хаджи Хасану Низами, хранителю мазара шейха Низмуддина Лулийя в Дели). Ответы Икбала и некоторые другие материалы позволяют судить о том, какие идеи были взяты критикой под обстрел, а реакция Икбала показывает, каким путем шла его собственная мысль в те годы. Больше всего разъяснений он вынужден давать по поводу вахдат ал-вуджуд и в связи с центральной фигурой суфизма, Ибн Араби. Одновременно Икбал прибегает к «запугиванию» ортодоксально-суфийского оппонента, говоря, что тому может быть предъявлено обвинение в западничестве, поскольку и «пантеизм Запада, и вахдат ал-вуджуд — одна и та же ересь — зиндикият».

В прозаических произведениях этого периода Икбал ставит знак равенства между ведантой, вахдат ал-вуджуд и западноевропейским философским пантеизмом. В Предисловии это отождествление позволяет ему построить следующую модель. Если вахдат ал-вуджуд тот же пантеизм, то ничего не стоит сделать шаг, который сделала западноевропейская мысль, пришедшая через пантеизм к критерию практики при установлении научной истины. Этот шаг, по мнению автора, привел Запад к прогрессу, он же позволил Востоку познать «тайну жизни». Другими словами, годом раньше предлагалось с помощью вахдат ал-вуджуд реализовать постренессансную схему соединения естественнонаучной истины и практики, основанную на «сращении науки и технологии» (см.: *Кузнецов Б. Г.* Идеи и образы Возрождения. М., 1979, с. 62).

Несмотря на издержки полемического газетного стиля, на противоречивые поэтической позиции Икбала выводы о «вредности» персидской поэзии и поэзии Хафиза в частности, на нелепое осуждение «мягкосердечия» Аурангзеба (Аламгира), известного своим ригоризмом рассматриваемые статьи представляются интереснейшим документом своего времени. В борьбе за пробуждение соотечественников, «отравленных хмелем бездействия» и фаталистических упований на предопределение, а по сути, покорных всем видам угнетения, поэт терпит поражение: слишком уж далеко зашел он в своем свободомыслии. Кроме того, суфизм, который внес решающий вклад в разработку этических концепций в мусульманской культуре и которому Икбал обязан самой идеей Совершенного человека, обладал в этой культуре слишком глубокими корнями, чтобы быть опровергнутым легкими кавалерийскими наскоками.

В ряде статей и письмах того же периода (до 1920 г.) философ-поэт стремится всячески подчеркнуть свое личное преклонение перед Ибн Араби, выражает удивление по поводу того, что его сочли врагом суфизма. Как бы то ни было, с тех пор все последующие издания маснави печатались без шумевшего Предисловия, из текста поэмы были изъяты также нападки на Хафиза. В созданной за «Тайнами личности» поэме «Иносказания о самоотречении» Икбал избрал иную позицию, примирявшую хотя бы внешне эти, по существу, непримиримые противоречия, а само сочинение, как и первое, имело вид суфийского религиозно-философского трактата.

Мне ничуть не стыдно признаться в том, что до недавнего времени я разделял взгляды некоторых суфиев и что потом, размышляя над Кораном, вынужден был счесть эти взгляды немусульманскими. Таковы, например, выдвинутые Шейхом Ибн Араби концепты «кидам арвах» (до-мирные души? ¹), вахдат ал-вуджуд, «Таназзулат сита» (шестеричное нисхождение) ² и другие, указанные Абд ал-Каримом Джили в его произведении «Ал-инсан ал-камил».

Три упомянутые проблемы не имеют, по моему мнению, никакого отношения к исламу, хотя я не могу назвать их adeptов кафирами, поскольку они с самыми лучшими намерениями вводили эти вопросы к Корану.

Концепция до-мирных душ принадлежит Платону; ему вторят Ибн Сина и Абу Наср Фараби, что побудило ал-Газали обвинить обоих в ереси. Шейх Ибн Араби внес в эту теорию такие поправки, которые показывают, что он полностью и абсолютно следует учению о существовании до-мирных душ, но недоволен тем, что на практике вера в это стала основанием для культа святых могил.

Концепция шестеричного нисхождения выдвинута основателем неоплатонизма Платином ³. На заре мусульманской цивилизации одна из книг по неоплатонизму была переведена на арабский язык и получила известность как «Метафизика Аристотеля» («Илахият-е Арасту»). Мусульмане до сих пор приписывают авторство Аристотелю, хотя итальянский профессор Дитричи привел доводы, убеждающие, что она не имеет никакого отношения к Аристотелю и его «Метафизике». Тем не менее идеи Платина были настолько восприняты мусульманской мыслью, что многие суфии и философы стали толковать неоплатоническую терминологию в духе мусульманской символики.

На это обратил внимание Шейх Шихабуддин Сухраварди Макул (не путать с Шихабудином Сухраварди — наставником Саали) в своем произведении «Мудрость Востока» («Хикмат ал-ишрак»), возведя идеи неоплатонизма к зороастрийской философии, и для доказательства того, что они — не что иное, как элементы зороастризма, он проанализировал известный аяг Корана — «Аллах — свет на небесах и на земле» («Аллах нур ас-самават-ва-л-ард»). В Индии и сейчас многие убеждены в достоверности его выводов — просто потому, что мало знакомы с историей.

Концепцию вахдат ал-вуджуд можно назвать как бы философским дополнением к теории эманаций, или таназзулат сита, хотя ее сторонники утверждают, что человеческий мозг (акл), эмануруя, сам по себе прошел путь от таназзулат сита до вахдат ал-вуджуд. Это утверждение принимается большинством, но кое-кто полагает, что вахдат ал-вуджуд истинно лишь по отношению к «нафс ал-аммара» («гневная» душа) ⁴, некоторые

же — что речь идет только о ступенях постижения, пройденных сердцем, или наименовании (мистического.— *Н. П.*) этапа.

Моя вера такова: всеблагий Бог не циркулирует в мироздании, Он творец мироздания, и благодаря Его господству мировой порядок держится до тех пор, пока Он не захочет его конца. «Аллах — свет на небесах и на земле», сколько бы богословы об этом ни спорили.

Дело однако в том, что литература ислама породила неотделимый от себя элемент. Ответственность за него несут суфийские поэты: философские методы, которым они следовали, привели к падению нравов. Особенно яркое свидетельство тому — литература на персидском языке (божьей милостью литература на арабском языке не испытала сего ядовитого воздействия). Возьмем, например, стихи Муллы Хасана Гиляни:

Не надрывайся в поисках и не предъявляй требований,
Будь мусором в глазах диктующих правила поведения,
Хочешь высунуть голову со стоянки?
Будь подобен дороге, полираемой ногами достойных
и недостойных.

Другими словами, по мнению Муллы Хасана Гиляни, конечное совершенствование человеческого духа заключается в небытии (фана) человеческой личности (шахсият), ибо истинная суть человека в том, чтобы не «отдаляться» (госастан), а «привязываться» (пайвастан) (значению данных двух слов посвящена другая статья — «Знание „внутреннего“ и „внешнего“».--- *Н. П.*)⁵.

Таков один из множества возникающих в этой связи вопросов. Главное же заключается в том, что персидская литература целиком и полностью испытала воздействие этого яда.

Для пенджабских читателей будет особенно интересен пример, который хорошо пояснит мою мысль. Пенджабский поэт Ваджид-хан, став муридом индийского йога, превратился в убежденного сторонника философии веданты (веданта и вахдат ал-вуджуд — одно и то же). Он сам дал толкование этому изменению взглядов на диаметрально противоположные идеи:

Я был сыном патана, который мог повернуть вспять войско,
Оказавшись теперь под покровительством Рагхунатха,
я не сломаю и веточки.

Иначе говоря, когда я был воинственным патаном, я мог повернуть вспять целое войско, теперь же, став последователем Рагхунатха и поняв, что в каждой вещи циркулирует бог, я не могу сломать даже ветки, потому что, когда ломаешь ветку, можно причинить ей боль. О если бы Ваджид-хан постиг, что понятие «жизнь» включает в себя противостояние боли и страданию, что цель жизни — жизнь, а не смерть!

Из сказанного выше вытекает, что с философской и исторической позиций я возражаю против положений, которые на деле относятся к области философии, хотя обычно считаются об-

ластью суфийской проблематики. Но как могу я быть противником целей суфизма, если они до какой-то степени являются мусульманскими; как могу я считать плохим то, что по сути своей — любовь к пророку и к Истинному, если эти цели служат дальнейшему укреплению веры? Будь я врагом суфиев, я не подтверждал бы свои рассуждения в маснави примерами из суфийской философии. Еще одна тема, которую я хотел бы затронуть, касается хаджи Хафиза Ширази. Я глубоко убежден, что Хафиз — чистый лирик и что извлечение суфийских истин из его поэзии остается на совести последующих интерпретаторов Хафиза. Однако, поскольку во всеобщем мнении он остается суфием и абсолютным мистиком, я критикую его и как суфия, и как поэта.

Что до его суфизма, то не секрет, что сам Хафиз находится в состоянии, которое у суфиев называется «сукр» (опьянение), и призывает к этому других. В суфийских шархах и словарях слово «сукр» обозначает также «вино» и «пьянящие напитки».

Разберемся, можно ли считать состояние опьянения целью учения ислама? Жизнь пророка и его сподвижников убедительно доказывает, что основное качество природы мусульманина — бодрствование, а не сон или хмельное забытие. В первые века ислама среди верующих не отмечалось особого мистического движения, более того, в ранней мусульманской литературе не встретишь мистических выражений, как и некоторых суфийских терминов. Чтобы получить подтверждение этому, достаточно обратиться к более позднему словарю суфийской терминологии Саалиби; там можно встретить уже множество выражений, не встречавшихся ранее.

Другой вопрос, связанный с сукр, заключается в том, чтобы уяснить, способствует ли состояние опьянения достижению целей жизни или, напротив, мешает этому.

Когда-нибудь, при случае, я напишу, что, согласно науке о жизни, такое состояние чрезвычайно вреднооспо и те, кто строит свою жизнь на подобных принципах, совершенно не справляются с преодолением жизненных трудностей. Что же до интересов народа и нации, то для них существование таких людей может стать источником опасности.

И применительно к религии — история ислама дает во множестве примеры вредности этого положения; если я начну приводить их здесь, то не хватит всей газеты. Между тем, когда люди в состоянии сукр высказывают мысли, противоречащие философскому учению ислама, остальные мусульмане относятся к ним до такой степени снисходительно, что Газали пытается даже обосновать тезис об абсолютной чистоте Мансура⁶. По утверждению Газали, Мансуру принадлежало лишь одно высказывание, но оно не привело к появлению какого-либо направления мысли либо религии; и основателем вероучения Мансур не стал. Ибн Хазм, который жил, возможно, на столетие позже его, со всеми подробностями описал движение последователей Ман-

сура, заявив, что тот возглавлял некую партию. В настоящее время во Франции опубликовано исследование, посвященное этому течению; будет время — я познакомлю читателей газеты с содержанием этого труда⁷.

Я чрезвычайно высоко ценю Хафиза как поэта и во всем, что касается искусства. Другие поэты не могут выразить мысль и целой газелью, Хаджи Хафиз же выражает ее одним словом, ибо ему ведомы все тайны человеческой души. Однако чтобы объективно оценить творчество какого-либо поэта с точки зрения его индивидуального и национального значения, нужны определенные критерии. По-моему, одним из них может служить установление того, споспешествуют ли стихи осуществлению жизненных целей. Если да, то стихи хорошие, если же они препятствуют этому или ведут к ослаблению или приращению жизненной силы, то автор их наносит ущерб народному делу. Каждый поэт в меру своих возможностей приукрашивает явления, мысли, мнения и устремления, делая их доступными восприятию. Поэзия, по определению, должна привлекать сердца — независимо от того, касается ли это предметов или целей. В таком смысле каждый поэт — волшебник. Разница лишь в том, что кому-то волшебство удастся хуже, а кому-то лучше. И, конечно, Хаджи Хафиз — самый великий волшебник. Однако следует посмотреть, какие мысли, настроения и цели в его поэзии выступают ведущими. Ответ на это дан выше. Коротко говоря, он отдает предпочтение всему, что противоречит целям жизни, более того, наносит ей ущерб. Настроения, которые, на взгляд Хафиза, должны найти отклик в сердцах читателей, т. е. ориентированные на индивида, живущего в определенных временных и социальных условиях, представляют большую опасность.

Хафиз призывает к смерти, и она благодаря его совершенному искусству предстает в его произведениях желанной — настолько, что умирающий не ощущает боли:

Ты вонзил ланцет в сердце, чтобы охладить сердце,
Пусть с помощью ланцета станет сладостным лик смерти!

Те, кто полагает, что я намерен изобразить Хафиза развратником и пьяницей, впадают в грубую ошибку. Мне нет дела до его частной жизни. Моя задача состоит лишь в критическом разборе ряда положений, которые приписывают ему как суфийскому поэту. Но и в моей поэтической критике лексика преимущественно заимствована из Дивана Хафиза. Нет сомнения, что в Диване есть и такие стихи, которые помогают отстоять истину; моим оппонентам хочу напомнить, что Хафиз Ширази был мусульманином, и все фибры его души были исполнены исламом. Но разве можно допустить, что идеи вахдат ал-вуджуд не повлияли на его воззрения? В то же время писать такие стихи, какие создавал он, едва ли было возможно, если бы ему никогда не удавалось выйти из состояния опьянения. Хаким Фероз ад-Дин Туграи привел множество стихов подобного рода в сво-

ем трактате «Лисан ал-гайб» и выдает себя за противника моих взглядов⁸. На деле же он подкрепил мою главную мысль. Если он вдумается, ему станет понятной та очевидная истина, что в целом мировоззрение Хафиза зиждется на идее опьянения (сукр), а не трезвости. Критический же подход предполагает рассмотрение его воззрений в целом.

Статья получилась чересчур длинной, и я хочу закончить ее притчей. Хотя это и анекдот, людям мыслящим он может послужить поводом к размышлению.

Мой друг Мунши Мухаммаддин Фаук издатель журнала «Тарикат» спросил меня как-то: «Что ты имеешь против Хафиза?» Как издатель журнала «Тарикат» он является последователем суфизма. Тогда я не успел ответить на его вопрос: времени было мало, а тема — сложная. Речь шла об общих проблемах суфизма. Спустя некоторое время он прислал мне для ознакомления свое новое произведение — «Экстатический ланцет» («Видждани нантар»), и оказалось, что ответ на вопрос заключен в его собственном сочинении. На стр. 94 он пишет: «Аурангзеб (Аламгир) был палишахом весьма благочестивым. Однажды он приказал выдать замуж всех таваиф⁹, назначил срок и повелел посадить на корабль и утопить в море тех женщин, кого за этот период не удастся выдать замуж. Множество свадеб было сыграно, однако еще больше оказалось таких таванф, которым грозила смерть. Оставался всего день до назначенного срока, и уже был приготовлен корабль. А тогда в Дели проживал шейх Калимулла Джоханабади. Одна очень красивая молодая таваиф каждый день приходила его приветствовать. Когда он прерывал свои благочестивые занятия, она, сложив руки в приветственном жесте, останавливалась перед ним и, едва шейх поднимал глаза, здоровалась и уходила. На сей раз она после приветствия обратилась к шейху со словами: „Примите последний салам вашей служанки“. Поняв в чем дело, шейх произнес: „Когда все начнется, заставь своих товарок выучить стих Хафиза:

В обитель благочестия меня не впустили.

Если Ты не одобряешь этого, измени предопределение!

Как поведут вас к морю, начинайте петь этот стих громкими голосами“.

Таваиф выучили слова и, когда их повели на корабль, с невыразимой мукой и страстью принялись распевать эти строки. Сердца обливались кровью у всех, кто слышал их пение. Когда оно коснулось слуха Аурангзеба, напала на него тревога, и охватило его какое-то неизъяснимое волнение, и повелел он отменить приказ».

Нет сомнения, что Мунши Мухаммаддин Фаук объявляет достоинством Хафиза то, что, с моей точки зрения, является его пороком. Порок этот я вижу в том, что колдовские чары поэзии Хафиза оказали (несмотря на все изящество рассказанной выше истории) роковое, ослабляющее воздействие на благоче-

стивого и благонамеренного падишаха, установившего истинно исламское правление и пытавшегося запретом проституции смыть с мусульманского общества это позорное пятно; он не смог до конца выполнить свои религиозные обязанности. И если бы Аурангзеб (Аламгир) поступил бы по отношению к Дара Шикоху так, как советовал Хафиз,— «с врагами учтиво», то Индия никогда не увидела бы истинно исламского правления (т. е. правления Аурангзеба.— *Н. П.*).

Надеюсь, что статья позволит Вашим читателям ознакомиться с моими взглядами, и в этом смысле изучение мусульманской литературы принесет свои плоды.

ОТВЕТ НА ВОЗРАЖЕНИЯ
ПО ПОВОДУ ПРЕДИСЛОВИЯ К «ТАИНСТВАМ ЛИЧНОСТИ»
(*Ответ Хаджи Хасану Низами*)

Мне хорошо известно, что Вы почитаете ислам и пророка. Так как же могло случиться, что Вы отрицаете исламские истины... О моем отношении к суфизму Вы тоже хорошо осведомлены: по своей природе и по семейной традиции я склонен к мистицизму, а после изучения западной философии эта склонность еще усилилась, поскольку европейская философия в целом ориентирована на пантеизм (вахдат ал-вуджуд). Но благодаря Корану и упорному изучению истории ислама я понял свои заблуждения; ради Корана я отказался от прежних ошибочных взглядов, хотя для этой цели мне пришлось предпринять поистине духовный и душевный джихад против собственной природы и наследственных склонностей.

Я обязательно напишу статьи об аскетизме и исламе, однако лишь после того, как отвечу Вам. Аскетизм характерен не только для христианства, но и для любого вероучения, и везде, где он есть, он против закона или шариата и везде призван ослабить их влияние. Но на деле ислам против аскетизма.

Мистицизм (тасаввуф), распространенный среди мусульман (а под мистицизмом я понимаю *иранский* суфизм), использует все возможности аскетизма и стремится вобрать любое аскетическое учение. Так, суфизм использовал карматское движение¹⁰ только потому, что целью этого движения был в итоге отказ от мусульманских и шариатских законов. На этот счет существуют исторические указания некоторых суфиев, имевших отношение к движению карматов.

До тех пор пока Ваше недовольство относилось к предисловию, а не к самому маснави, и мне было неясно, каковы возражения против маснави, я не мог взяться за перо.

Возражения же, которые касаются маснави, сводятся к тому, что я проявил неуважение к Хафизу. Однако если бы я не критиковал Хафиза, то не смог бы объяснить свое отношение к суфизму. В одном из мест своей переписки Хазрат Имам Раббани¹¹ задал вопрос, что лучше — «госастан» (порывать, обре-

зять.— *Н. П.*) или «пейвастан» (связывать, привязывать.— *Н. П.*).. По-моему, госастан и есть ислам, а пейвастан — аскетизм, или иранский суфизм. И я выступаю против него. Мусульманские улемы прошлого придерживались того же мнения, и тому есть исторические свидетельства. Помните ли Вы, что, когда Вы обратились ко мне по поводу смысла «тайны слияния», я написал Вам, что нужно прежде всего размышлять о «тайне разлуки». В то время я имел в виду ту концепцию различения (имтийаз), о которой говорил Муджалдид Второго тысячелетия. Если пользоваться суфийскими терминами при изложении Вашего религиозного учения, то оказывается, будто достижение светоча величия (т. е. фана.— *Н. П.*) — полный конец человеческой души. Начиная отсюда, исчезают все степени (мартабе) и этапы, или, по словам Мухиддина Ибн Араби, есть только чистое знание. Говоря иначе, «состояние мистического опьянения» идет вразрез с предписаниями ислама и требованиями жизни. А состояние «сахв» (трезвости) — второе наименование ислама и соответствует в точности требованиям жизни. Пророк заповедал, что коль скоро найдется человек, чье состояние можно характеризовать как сахв, то во множестве появятся люди, подобные Сиддику и Омару ¹²...

Не хочу, чтобы Вы неправильно поняли мои слова об Ибн Араби. Я признаю величие и значение Шейха и считаю его одним из величайших мыслителей ислама. Его правоверие не вызывает у меня никаких сомнений, если не принимать во внимание концепций кидам арвах и вахдат ал-вуджуд, которые он не мог создать без помощи философии, хотя из лучших побуждений и сводил их к Корану. Верны эти мнения или неверны, источник их — мистическая экзегеза (таавил) Корана. Другой вопрос, какой представляется его интерпретация с умозрительной и логической точки зрения? На мой взгляд, его (Ибн Араби. - *Н. П.*) истолкование неверно, поэтому я, хотя и считаю его преданным мусульманином, сам не отношусь к его последователям.

Суть дела в том, что суфиям присуще глубоко ошибочное понимание концептов тоухид и вахдат ал-вуджуд.

Два эти термина отнюдь не представляют собой тавтологию, первый из них относится исключительно к области религиозного, а второй — к области философского знания.

Семантическим антонимом слова «тоухид» является не «карат» (множество.— *Н. П.*), его антоним «шпрк» (придание богу сотоварищей.— *Н. П.*). Антоним же вахдат ал-вуджуд — карат. Когда в результате этой ошибки вахдат ал-вуджуд, или, по европейской терминологии, «философию экстаза» (хал), объявляли тоухидом, то плодили лишь неверные представления об этих понятиях. Однако вахдат ал-вуджуд имеет отношение не к религии, а к метафизике.

Цели учения ислама достаточно просты — поклонения достойна только одна Сущность, все же остальное, окружающее нас в мире, сплошь сотворено.

С точки зрения философской, или научной, у ислама одна суть, хотя суфийская философия и религия — две разные сферы человеческого духа. Однако, если исходить из того, что тоухид и вахдат ал-вуджуд одно и то же, недалеко до мысли, что для доказательства тоухида требуются какие-то другие пути, помимо тех, которые указывают рассудок и разум. Здесь-то и выступает помощником состояние опьянения (сукр) — существо концепции экстаза и этапов.

На самом деле я не отрицаю состояния опьянения, а утверждаю лишь, что цель, для которой оно используется, не имеет никакого отношения к исламу и что испытывающий экстаз удовлетворяет свои гносеологические (илми), а не религиозные потребности. Суфии описывают ощущение единства бытия только как этап (макам). По мнению шейха Араби, — это конечный этап, дальше которого — только небитие ('адам). Но ответ на этот вопрос не следует искать в индивидуальном опыте, ибо разве прояснило прохождение этого этапа какую-нибудь истину, касающуюся «гневной» души? Если множественность истинна на ступени «гневной» души, то ощущение единства бытия доступно тому, кто просто впадает в экстаз. Но в этом случае можно говорить только о заблуждении, не свидетельствующем ни о каком возвышении духа (риф'ат)¹³. Если же ощущение единства бытия есть некий этап (макам), то его недостаточно, чтобы снять покров с «гневной» души, и следовательно, бесполезно его поощрять, как делали Ибн Араби и другие суфии. Никакой пользы нельзя извлечь также из того, что это всего лишь этап духовной жизни: согласно учению Корана, бытие обращенное вовне, или внешнее бытие (вуджуд фи-л-харидж), по сути своей не имеет отношения к Союзу (с истиной. — Н. П.), связано прежде всего с сотворенностью сущего (махлукийат).

Если бы из учения Корана следовало, что Истинная сущность (затбари) циркулирует во множественных проявлениях миропорядка, то осмысление единства бытия могло бы быть очень полезным для религиозной жизни, хотя могло бы стать последней стоянкой (манзил) религиозной мысли. Но, я думаю, к учению Корана это отношения не имеет. По моему убеждению, нельзя из каждого индивидуального духовного опыта делать выводы о пользе его для религии. Да и жизненный опыт подсказывает нам, что культивирование этого состояния приносит немалый вред и обществу и индивидууму. Чтобы решить, имеет ли этот опыт жизненный смысл, нужно много времени, и когда-нибудь я об этом напишу.

СЕКРЕТ «ТАИНСТВ ЛИЧНОСТИ»

30 января 1916 г. в «Хатибе» была напечатана статья Хаджи Хасана Низами, появления которой я уже некоторое время ожидал. Ее название «Секрет „Тайнств личности“». Вышеназван-

ный Хаджи Хасан Низами подробно рассматривает стиль маснави. Статья не завершена, и продолжение обещано в одном из ближайших номеров. Я рассчитывал на то, что Хаджи Хасан Низами проанализирует концепцию маснави с научных позиций, но, увы, моим надеждам не суждено было оправдаться, впрочем, возможно, ожидаемый разбор будет дан в следующем номере «Хатиба». Что касается меня, то здесь я не намерен обсуждать концепцию маснави, так как в настоящее время пишу ряд статей, посвященных истории мистицизма в исламе. Некоторые из них будут в ближайшее время опубликованы вместе с той частью книги алламы Ибн Джаузи «Мошенничество Иблиса» («Талбис Иблис»), которую он посвящает критике вахдат ал-вуджуд. Из этой статьи читатель может понять, что такое вахдат ал-вуджуд, когда появилось это направление суфизма, кто считается руководителями суфиев и, помимо того, сколь бесцеремонно обращаются они с историей и интерпретацией Корана.

Моя вера зиждется на том, что ислам признал единство религиозных и мирских (дин ва дунья) обязанностей человека и, таким образом, установил для человечества справедливый порядок. Там, где сказано, что вера — высшая и основная цель ислама, там же учат: «Не забывай о своей доле в мирском», (ла танса насбикя фи-д-дунья). Утверждение, что мир — ничто и дела мира — ничто, не ислам! Истинное учение ислама — мысль, заключенная в нескольких прекрасных словах, поясняющих догматы: «Тарк ал-асбаб джахалат», т. е. отказ от мира — язычество; «ила иттимад алейха ширк» — и верить в это — ширк.

Когда, говоря о пророке, я написал: «Ключом веры он открыл дверь мира», то хотел сказать лишь, что пророк заповедал участвовать в мирских делах, опираясь на всру. Заповедь «Латанса насбикя фи-д-дунья» означает: «Не забывай о своем участии в делах мира!» Аллах указал также, как достигается это участие, выделив в мусульманском шариате область, касающуюся социальной деятельности (муамилат). Между тем в трактате Хаджи Хасана исчезает всякое различие между исламом и аскетизмом (рахбанийат) ¹⁴. В настоящее время я пишу статью «Отсутствие аскетизма в исламе» («Ла-рахбанийат ал-ислам»), в которой освещаю эти и некоторые другие вопросы, до сих пор неясные, после чего, я уверен, Хаджи Хасану придется пересмотреть свои взгляды на суфизм. Вот тогда все встанет на свои места и можно будет решить, является ли то, о чем я говорю, философией мусульманского участия в мирских делах или западноевропейской философией. Хаджи-сахибу, впрочем, известно, что главным направлением европейской мысли (илми мазахаб) считается вахдат ал-вуджуд, в защиту которого он выступает. Я же, разочаровавшись в этой вере, на мой взгляд, отчасти представляющей собой ересь, остаюсь, по милости божьей, мусульманином. А в этих строках хотелось бы лишь подчеркнуть недопонимание, обнаруживающееся в статье Хаджи Хасана. Чтобы подвергнуть критике основные концепции, а также

стихи автора, Хаджи Хасану нужно было сделать переводы на родной язык (с персидского.— *Н. П.*), а он не сумел перевести правильно. Например, мои слова о Хафизе выглядят в его переводе так: «Хафиз остался трезвым, но яд смерти оказался в его чаше. Посадил в лесу дерево вздохов. Не было у него сил воевать с падишахами».

Невозможно предположить, что Хаджи не знает персидского языка, поэтому невольно возникает подозрение: в его интересах было изложить содержание маснави таким образом, чтобы вытекало, будто Хафиз не верил правителям, а сам хотел обмануть простой народ, в результате чего лишь увеличивается его святость. Интересно, как иначе этот перевод мог получиться из следующих строк:

В любви был последователем Фархада,
Слетало с уст его пламя жалобных вздохов.
Посеял в горах семена древа вздохов,
Неспособен оказался он на борьбу с Хосровом.

Больше я не буду об этом писать, полагаясь на сообразительность читателя. Но в конечном счете мое мнение о Хафизе таково: его поэзия способствовала в определенной мере упадку мусульманской общины. Об этом я, возможно, напишу, как уже говорил.

Если Хаджи, только потому что в имени его есть титул «Хаджа» либо из-за привязанности его к хулулистскому толку Мансура ал-Халладжа¹⁵ (что естественно, поскольку он придерживается вахдат ал-вуджуд), вдруг начнет восклицать «Ана-л-Хафиз» («Я есмь Хафиз») или припишет себе мои стихи, пусть останется это на его совести.

И в другом месте Хаджи-сахиб лишь демонстрирует свое непонимание, говоря: «Я считаю абсолютно ошибочным положение Предисловия, в котором жителей Востока и мусульман призывают следовать европейской философии и отказываться от своих исконных взглядов; я категорически против подобных ошибочных призывов». В другом месте он пишет: «Распевая касыды в честь европейских, особенно английских и немецких, философов, он (Икбал.— *Н. П.*) предписывает народам Востока, прежде всего мусульманам, пересмотреть свои древние традиции и осветить души и сердца светочем европейского образования». Эти строки указывают на ту часть Предисловия, где написано следующее: «Понстине труды английских ученых занимают особое место в научной литературе и достойны того, чтобы народы Востока могли их использовать, обогатив ум и сердце, и затем пересмотрели свои традиционные философские концепции». Читатель сам может сделать вывод из этой цитаты и решить, есть ли тут призыв к мусульманам изменять религиозным убеждениям. Призывая пересмотреть философские концепции, я имел в виду философию неоплатонизма, распространенную среди мусульман, угнетающе действующую на их сердца и причиняющую большой вред их морали и этике. Философия английских

ученых отличается деловым, активным характером, а активность — это как раз то, за что ратует ислам. Так что же плохого произойдет, если мусульмане, да и другие жители Востока, чья философия основана на созерцательности и самоуглублении, пересмотрят свои традиционные концепции в свете английской философии? А пересмотр философских традиций необходим для выработки правильных суждений.

Новая европейская философия доказывает, что, чем скорее человек отрешится от умозрений и спекуляций, от вздора суеверий, тем скорее он приблизится к божественной Сути, на которой зиждется ислам. Я убежден, что история европейской мысли дает убедительное подтверждение истинности ислама. Сказано же мусульманам: если наука в Китае — используй ее! Следовательно, если можно извлечь какую-то пользу и что-то дельное из западной литературы, то отказываться от этого — большой грех. Создатели вахдат ал-вуджуд собрали в своих сочинениях всевозможные идеи народов-политенстов. И все, что не украшает вахдат ал-вуджуд, служит укором и мусульманам. Хаджи-сахиб, наверно, предпочел бы при критическом разборе маснави этого не заметить, но, к счастью, совесть не позволила ему поступить так.

¹ По-видимому, Икбал имеет в виду до-мирные, или пресуществующие, души Платона («Федон») — концепцию, из которой, по его мнению, Ибн Араби выводит свою концепцию постоянных сущностей (а'йан ас-сабита). До-мирные души Платона основывались на теории идей; последние приписывались душам как нечто предметное, полученное в мире духовном и возбуждаемое через припоминание (Платон. Федон.— Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. Ч. 2. СПб., 1863, с. 80, примеч.).

² Таназулат снта — букв. «шестиступенное, или шестеричное, нисхождение». Создается впечатление, что Икбал излагает эту концепцию, равно как и кидам арвах, либо по Джами, либо по Абд ал-Кариму Джили, на которого ссылается, поскольку у Ибн Араби данные термины не встречаются. Эти разъяснения получены мной от японского ориенталиста Масатаки Такешиты на конгрессе востоковедов в Токио в 1983 г. Характерно также, что Икбал никогда потом не употреблял эти термины. Шесть ступеней «манифестации божественной определенности» (вернее, пять) разворачиваются от нулевого — шестого уровня, так сказать, не идущего в счет. За уровнем онтологического единства (ахадийя) следуют первый — уникальности, или имени Аллаха (вахидийя), второй — мир душ (алам ал-арвах), третий — мир образов (алам ал-мисал), четвертый — мир тел (алам ал-аджсам) и пятый — мир Совершенного человека (ал-инсан ал-камил).

³ Здесь Икбал под эманационную теорию, обычно связываемую с именем Плотина, подводит не принятые в мусульманской метафизике формы деградации (постепенного нисхождения) божественной сущности, а теорию шестеричного нисхождения.

⁴ Три этапа самосовершенствования души соответствует трем уровням постижения в суфизме: «гневная», или животная, душа (нафс ал-аммара), соответствует уровню шариката; душа, избавляющаяся от недостатков (нафс ал-лаввама) — уровню тариката; душа, обретшая равновесие, или душа умиротворенная (нафс ал-мутма'инна), — уровню хикиката.

⁵ Статья в той же серии «Знание „внутреннего“ и „внешнего“» («Илм-е батин ва захир»). Позиция Икбала по этому вопросу разъяснена также в настоящей статье. Противопоставляя привязывание обрыванию, опьянение

трезвости, Икбал считает левый член оппозиции суфийским понятием, а правый — истинно мусульманским именно в том динамическом понимании ислама, которого он придерживается. Однако все данные понятия, включая и входящие в их семантическое поле термины «разлука» и «отрезвление», значимы и терминологичны в суфийских концепциях. Икбал придает им особую наполненность, рассматривая как побудительные импульсы в движении человеческой мысли и развитии цивилизации.

⁶ Мансур, т. с. ал-Халладж.

⁷ Возможно, речь идет о вышедшей в 1914 г. работе Л. Массиньона (*Massignon. L. Quatre textes inédites relatifs à la biographie d'al-Hallaj*. P., 1914).

⁸ Хаким Фероз ад-Дин Туграи — один из наиболее рьяных критиков маснави Икбала. См.: *Гафаров А.* Мухаммад Икбал и персоязычные поэты Индии и Пакистана. — Творчество Мухаммада Икбала. М., 1982; а также: *Пригарина Н. И.* Некоторые особенности образа «совершенного человека» у Икбала в свете мусульманской традиции. — *Художественные традиции литературы Востока и современность: ранние формы традиционализма*. М., 1985, с. 192.

⁹ Т а в а н ф — женщины легкого поведения, как правило, славившиеся своей образованностью.

¹⁰ Карматская ересь — одна из разновидностей исмаилизма (см.: *Аш-Шах-растан*. Книга о религиях и сектах. М., 1984, с. 166—168).

¹¹ Хазрат Имам Раббани — шейх Ахмад Сирхинди, Муджадид второго тысячелетия (род. в 1564—1624 г.), реформатор индийского ислама, выдвинувший в противовес вахдат ал-вуджуд концепцию вахдат аш-шухуд (доказательного монизма).

¹² Сиддик и Омар — сподвижники пророка Мухаммада.

¹³ Единение в суфизме как высшая форма постижения истины приносит душе ощущение умиротворенности (душа, вернувшаяся к первоначальному равновесию ступени вахда, нафс-и мутма'ина). Разумеется, для Икбала, проповедовавшего беспокойство, движение, активность, стремление к подобной цели и ее достижение представляются неудовлетворительными. Отсюда и критика состояний фана и бака.

¹⁴ Аскетизм и отшельничество в исламе, считал Икбал, неисламского происхождения, и возникли они под влиянием различных факторов, в частности в результате контактов раннего ислама с буддизмом. Тем не менее, раз появившись, они, по словам Гольдциера, стали основной добродетелью ислама (см.: *Schimmel A.-M.* *The Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, 1978, с. 295).

¹⁵ Слово «хулул» В. Наумкин переводит как «вливание» бога в человека. У ранних суфиев «идея вливания» не отрицается антинomia двух природ человека (см.: *Абу Халид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. М., 1977, с. 286).

SUMMARY

M. T. Stepaniants' book, *Philosophic Aspects of Sufism*, deals with the philosophy of Muslim mystics. The author is aware that Sufism cannot be regarded as a homogeneous system since mystical mentality is an effect of personal insight and, hence, an individual unique experience. Sufis recognized the authority of sheikhs as spiritual teachers thus making ground for different schools to emerge, which often organized as mystical orders. The founders of orders and their followers, however, cared for the practical Sufism, for the ways and techniques of gaining mystical experience more than for the philosophical ideas standing behind them. The philosophic hue is most typical of theosophical mysticism and Ibn Arabi is reasonably recognized as its apostle. Ibn Arabi, the great Sheikh, was a link between the Sufis living before and after him. Ibn Arabi's message was most vividly poeticized in Djelal ad-Din Rumi's works. That is why Ibn Arabi and Rumi figure as the main characters of this book. Their ontological, gnosiological and ethical views give the reflections on the Sufi understanding of the Absolute being, of man, his place and role in the universe, of the potentialities and the ways of knowledge, of the fundamentals of morals, etc.

The opening chapter briefly outlines the emergence and development of Sufism.

Chapter 1 focuses on the most prominent Sufi ontological conception of the unity of being, al-wahdad al-wudjud. It is compared with similar ideas in other religions and philosophic teachings (Hinduism, Daosism, Neoplatonism, etc.). The author makes a conclusion that in general al-wahdad al-wudjud can be classified as mystical pantheism in contrast to naturalistic pantheism.

In Muslim medieval culture Sufi teaching was in opposition to both Islamic theology and the philosophy of the Arab peripathetism. Ontologically, it was opposed to theism, on the one hand, and to naturalistic pantheism, on the other. However different the deviations of the ontological ideas of the wudjudias from the orthodox Islamic doctrine might be, they did not go beyond the limits of religious mentality. Because of mysticism of the Sufi pantheism its philosophic potentials were not and could not be realized in full. The best it could do was to try to give a philosophic interpretation to monotheism. But a single fact of such an effort suggests that Sufis moved closer to philosophy and, hence, opted for freeing themselves from religious dogmatism. This circumstance encouraged Avicenna to call Sufis "brothers in quest for the truth".

Chapter 2 deals with the Sufi understanding of the ways and methods of knowing the truth. As mystics Sufis naturally adhered to irrationalism which, however, was more often opposed to theological scholasticism rather than to philosophic rationalism, i. e. dogmatism to individual experience. Believing that the Absolute could not be known the Sufis did not negate cognition, but re-

cognized it as a perpetual process. *Yearning for the hidden* was the code for the formula *constantly in search of the truth*. This unquenchable thirst for knowledge carried a strong positive charge of Sufism, which attracted to it many those who could not comply with the dogmas. Meeting with an inquisitive mind this charge grew stronger: many Muslim philosophers reached rationalism via Sufism. Most often, however, that positive charge of Islamic Mysticism was too weak to break the traditional canons and, then, the fanatical negation of reason triumphed, the reality renounced and knowledge limited to the sphere of individual emotional experience.

Chapter 3 analyses ethical views of Sufis. The mystical orientation towards escapism was a peculiar response to social evil, injustice and hypocrisy. Actually, Sufi's inclination to self-knowledge and self-perfection was instrumental to some extent to self-assertion, to relatively independent moral development. At the same time, Sufi escapism was unable to change the world of injustice and helped justify social passivity and quietism. To Sufism perfection was in elimination of egoistic 'self'. Actually, however, mystical interiorization produced opposite results.

The final chapter assesses the place of Sufism in contemporary world. Today, the author argues, different social forces appeal to the ideas of Sufism. Overestimating certain aspects of Sufism to the detriment of others distorts the objective picture as the unorthodox nature of Sufism is ignored and reducing the differences between Sufism and official Islam to religious matters downgrades the former's significance, its social function in Muslim history. Sufism either helped to escape from mundane problems and to subordinate its followers to the will of sheikhs or was used to express social discontent and disobedience to civil and religious authorities.

Recognizing some progressive potentialities of Sufism one should not, however, idealize Islamic Mysticism. As any mysticism it is limited to the religious idealistic premise of transcendental Absolute.

As this monograph is the first Marxist study of the Sufi philosophy many problems here are only named or touched upon in hope they will attract scholarly attention and be elaborated on a more profound basis.

To acquaint readers with Sufi texts and to show them the manner, the style and the language of Sufis, the book is supplemented with translations of individual chapters from Ibn Arabi's *Fusus al-Hikam* and two poetry works composed by Malayan and Indian followers of Ibn Arabi. The translation of *The Garden of the Prophet* by Halil Djebran and of three articles on Sufism by Muhammad Iqbal may suggest how Sufi ideas were interpreted and transformed in the 20th century writings.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава 1 Суфийские представления о божестве, природе и человеке.	14
Глава 2 Мистическое постижение истины.	29
Глава 3 Этические воззрения суфиев.	45
Глава 4 Суфизм и современность.	63
Примечания	74
Литература	85
Приложения.	90
Ибн Араби. Геммы мудрости. Пер. А. В. Смирнова.	90
Хамза Фансури. Тайны постигших. Пер. В. И. Брагинского	119
Мирза Галиб. Сурьма для глаз. Пер. Н. И. Пригариной	157
Дж. Х. Джебран. Из книги «Сад пророка» Пер. В. В. Маркова	160
Мухаммад Икбал. Статьи. Пер. Н. И. Пригариной	176
Summary	190

Мариэтта Тиграновна Степнянц

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СУФИЗМА

Утверждено к печати Институтом философии Академии наук СССР

Редактор *Л. Ш. Фридман*. Младший редактор *С. П. Какачикашвили*. Художник *В. В. Локшин*. Художественный редактор *Б. Л. Резников*. Технический редактор *Г. А. Никитина*.
Корректор *А. В. Шандер*

ИБ № 15606

Сдано в набор 24.11.86. Подписано к печати 25.05.87. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 12,0. Усл. кр.-отт. 12,25. Уч.-изд. л. 14,10. Тираж 10 000 экз. Изд. № 6129. Зак. № 1126. Цена 85 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы, 103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства «Наука», 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

A molbko zblit Adalla, d He dor,
Ho d dozmitb zboen bepmittbi zlor.

Mou dyk bezodumy dyk u krasoma
Moem dyum b hodyto beamb kama.

O He zobume Myppengll Mefta,
Mymemumy zbyk bezzllbteftlo dyofia

Stude u bezody Mou Hezpyllbli xball.
A ondato nbykzbl bezell beymall.

Woff alb = fapug