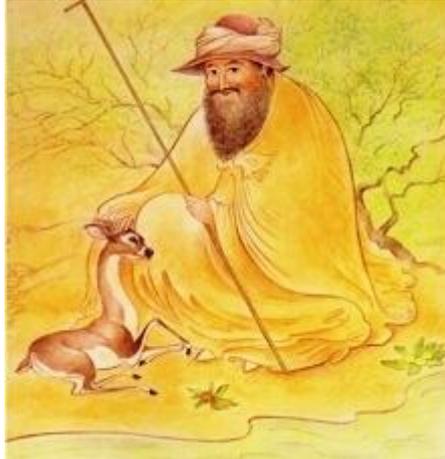


ЕВГЕНИЙ БЕРТЕЛЬС



ПРОИСХОЖДЕНИЕ СУФИЗМА И ЗАРОЖДЕНИЕ СУФИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. Зарождение суфизма

Чтобы понять причины появления в мусульманском мире такого сложного явления, как суфизм, нужно прежде всего составить себе ясное представление о состоянии общества, в котором он зародился. Рассмотрение различных элементов, проникших в суфизм под влиянием разнообразных идеологий, сталкивавшихся с исламом, хотя и необходимо, но одно оно само по себе внести ясность в этот сложный вопрос еще не может. Недостаточно констатировать наличие в суфизме гностических, неоплатонических, манихейских и тому подобных влияний, надо попытаться объяснить, какие условия создали возможность для проникновения этих влияний. Только тогда мы сможем понять историческую роль суфизма и его дальнейшую судьбу.

Едва ли можно сомневаться в том, что данные о состоянии мусульманской общины при первых халифах, сообщаемые нам мусульманскими историками, не вполне отражают истинное положение вещей. Созданная ими картина, безусловно, сильно идеализирована. Очень многое из того, что нам сообщается как факт, на самом деле отражает благие пожелания определенной общественной группы и говорит не о том, что было, а о том, чего данному автору хотелось бы. Но даже и при этих условиях можно с довольно большой уверенностью полагать, что как в годы правления Мухаммада, так и в годы правления его первых двух «заместителей» Абу Бакра и Омара арабское общество Мекки и Медины представляло собой своеобразную религиозную общину, в которой светской власти в полном смысле этого слова, в сущности, не было, где каждое законодательное и административное распоряжение воспринималось как непосредственное веление Аллаха.

Можно думать, что образ жизни Абу Бакра и Омара действительно мало чем отличался от образа жизни любого члена общины, в том числе даже и наименее материально обеспеченного.

Характер власти начал меняться только при третьем халифе — Османе. Хотя и он предстает перед нами в источниках как носитель святости и благочестия, представитель совестливости, но в то же время достаточно хорошо известно, что начавшиеся при нем волнения, приведшие к его гибели, были вызваны тем, что он нарушил установленные его предшественниками правила. Община возмущалась тем, что он завел себе несколько домов, умножил свои стада, захватил земельные участки и содействовал также обогащению всей своей родни.

Убийство Османа послужило началом яростной борьбы за власть, продолжавшейся все недолгое правление халифа Али. Междоусобицей воспользовался представитель рода Омайни — Муавийа ибн Абу Суфйан, осенью 661 г. захвативший власть в свои руки. С этого времени власть халифов окончательно утрачивает религиозный характер и становится светской. Для укрепления своей власти Омейяды предпринимают самые жестокие преследования всех возможных претендентов на халифский престол, в первую очередь потомков Али. Никакие традиции их не останавливают, и даже священная Мекка уже при Муавийе становится ареной яростных столкновений и подвергается осаде. С другой стороны, своих собственных приверженцев и сторонников Омейяды стараются подкупить щедрыми дарами. Но дары требуют непрерывного пополнения сокровищницы. Поэтому разграбление захваченных областей усиливается, и при разделе военной добычи уже не может быть речи об участии в этом дележе всей общины, как это было при Пророке. Начинается резкая имущественная дифференциация, причем положение малоимущей части населения резко ухудшается.

Однако государственные мероприятия Омейядов нуждались все же в какой-то легализации, согласовании с религиозными нормами. Путь для этого мог быть только один. Дело в том, что первые десятилетия своего существования мусульманская община никаким сводом норм, регулирующих общественную жизнь, не располагала. При жизни Пророка в таком своде и не было надобности, ибо всякое затруднение решалось им лично и подкреплялось божественным авторитетом откровения. После его смерти положение несколько осложнилось. Коран, хотя и был сведен в одно целое и закреплен письменно, давал ответ далеко не на каждый вопрос, да и не был свободен от противоречий. Он неумолимо требовал дополнения. Единственным источником такого дополнения могли быть воспоминания ближайших сподвижников Пророка о том, что говорил Пророк по поводу аналогичных случаев и каковы были тогда его действия. В первые годы после смерти Мухаммада найти людей, сохранивших такие воспоминания, было, конечно, легко. Сподвижники были тут же в центре, и обратиться к ним за советом было нетрудно. Но завоевательные войны и, главным образом, междоусобная борьба после убийства Османа быстро привели к тому, что ряды их значительно поредели. Обращаться к первоисточнику делалось все труднее, приходилось иногда довольствоваться сведениями, полученными от людей, слышавших то или иное предание из уст сподвижников, так называемых последователей (табийин), ряды которых тоже таяли с каждым днем. Собираение и запись этих преданий, так называемых хадисов, делается, таким образом, одной из важнейших задач. Создается своего рода профессия мухаддисов, собирателей и толкователей хадисов, для собирания их предпринимавших поездки в самые отдаленные края все расширявшегося халифата. Понятно, что хадис мог обладать достаточной силой лишь в случае признания его достоверным. Гарантию этой достоверности собиратели усматривали в так называемом иснаде — точном указании имен всех тех передатчиков, которые слышали один от другого данное предание. Иснад давался в следующей форме:

«Сказал такой-то: слышал я от такого-то, что он говорил: слышал я от такого-то...» и т. д. Иснад признавался правильным, а следовательно, и хадис достоверным, если из биографических сведений об отдельных передатчиках было видно, что они действительно могли встречаться друг с другом, и если первый из них действительно был современником Пророка. Но совершенно очевидно, что если можно было придумать самый хадис, то создать подложную цепочку передатчиков было еще проще. Интересно отметить, что создание подложных хадисов отнюдь не воспринимали как действие позорное или преступное, им даже гордились. Известны имена лиц, похвалявшихся тем, что создали сотни таких подложных изречений (например, мединец Ибн Абу Йахья, багдадец ал-Вакиди, хорасанец Мукатил ибн Сулайман, сириец Мухаммад ибн Саид). Характерны слова жуфита Абд ал-Карима ибн Абу-л-Ауджа, приговоренного в 153/770 г. к смерти. Он сказал: «...и, клянусь Аллахом, создал я четыре тысячи хадисов, и сделал я при помощи их дозволенным запретное и запретным дозволенное. Клянусь Аллахом, заставлял я вас разговеться в день, когда надлежало поститься вам, и принуждал вас к посту в день, когда должны были разговляться вы». Характерно разногласие по поводу истинного числа подлинных хадисов, существовавшее между основателями мусульманских толков. По словам Ибн-Хал-дуна, имам Абу Ханифа подлинными считал только семнадцать хадисов, Малик насчитывал их триста, знаменитый Абу Абдаллах Мухаммад ибн Исмаил ал-Бухари, составитель известного сборника хадисов ас-Сахих (ум. 256/870), доводил их цифру до девяти тысяч двухсот, а имам Ахмад ибн Ханбал считал, что их пятьдесят тысяч. При таких условиях не удивительно, что, не скупясь на дары, Омейяды легко могли найти среди мухаддисов людей, готовых на любой подлог для оправдания того или иного действия носителей власти. Первые мухаддисы пользовались в массах большим авторитетом. Они были и факихами (знатоками права), они же обычно знали и все толкования Корана и чтения его и, таким образом, объединяли в себе всю сумму богословских и юридических знаний эпохи. Но, когда действия Омейядов вызвали резкое недовольство масс, выразившееся в ряде восстаний (таких, как восстание Ибн-Мухтара ибн Абу Убайда Сакафи, Мусаба ибн Зубайра и др.), и когда массы убедились, что мухаддисы не только не защищают права общины, но открыто переходят на сторону властей, положение меняется, и из среды недовольных выдвигаются мухаддисы иного типа. Эти передатчики и собиратели хадисов выдвигают следующее положение: доверие к мухадди-су возможно лишь в том случае, если он не только передает хадисы, но и соблюдает их. А соблюдать хадисы, как правильно отметил известный французский исламовед Л. Массиньон, означает пытаться воспроизводить в своей личной жизни во всех деталях жизнь основателя ислама. Но жизнь эта представлялась прежде всего жизнью аскета, полного постоянного трепета перед Богом и самым тщательным образом избегавшего всего, что может считаться запретным. Поэтому понятно, что в среде мухаддисов этого второго типа начинает развиваться аскетическое течение, которое и можно рассматривать как первый зародыш суфизма.

Если представить себе, какие настроения должны были господствовать в кругах мусульман, находившихся в оппозиции к омей-ядскому правительству, то можно легко понять, какую остроту должны были получить в их жизни вопросы отношения к заветам Пророка, о которых мы говорили выше. Нельзя не признать, что наибольшей художественной силой в Коране отличаются именно те суры, которые посвящены увещанию и угрозам. Видения Страшного суда, грозные картины ревущего пламени адской пучины с ее воплем: «Нет ли еще добавки?», т. е. грешников, которых можно пожрать — все это должно было в те времена производить потрясающее впечатление. Перед верующими стоял образ Бога — грозного судии, следящего за каждым поступком человека, за каждым его душевным движением. Хотя Аллах и носит эпитеты ар-рахман ар-рахим («всемилоостивый, милосердный»), но Он сам предупреждает, что уйти от

расплаты не сможет никто, что ответ держать придется за малейшую оплошность, если она не будет при жизни искуплена.

А тут раздражаются междоусобицы, правители отступают от заветов веры, льется кровь мусульман. Не удивительно, что весьма многих охватывает ужас, что час возвещенного Пророком возмездия кажется уже близким. Этот страх перед неминуемой расплатой заставляет верующих готовиться к близкому ответу, отвращаться от всех радостей мира, чтобы избежать кары и получить обещанную награду. Эти настроения, конечно, должны были усугубить внимание к хадисам, заставить верующих все силы устремить на следование Пророку, на самое тщательное воспроизведение всех деталей его частной жизни, какой она рисовалась в идеализированных преданиях.

Таким образом, первыми зачинателями суфийского движения явились суровые ригористы из среды мухаддисов, стоявшие в оппозиции к феодализировавшейся светской власти Омейядов. Термин «суфи» в это время еще не существует. Обычное обозначение для людей этого толка — захид («отшельник») или абид («служитель Божий»). В основе их деятельности не лежит никаких теорий, кроме изложенных выше общих соображений. Их отличия от широких кругов верующих лежат, во-первых, в повышенной интенсивности восприятия религии, во-вторых, в известных чертах религиозной практики. Так, исходя из таких велений Корана: «...и поминайте Меня, дабы Я помянул вас», они придавали повышенное значение упоминанию имени Божьего, и все свободное время стремились отдавать повторению священного слова. Важное место в их жизни занимало различие между халал («дозволенным») и харам («запретным»). Велись длинные дискуссии на тему о том, какой заработок можно признать в полной мере «халал». Все сходились на том, что всякое даяние, исходящее от носителей власти или от их приближенных, должно безусловно считаться «харам», так как богатства властителей не заработаны честным трудом, а добыты путем насилия. Все биографии захидов первых веков полны рассказов о том, как эти благочестивые мужи категорически отказывались принять какой-либо дар халифа или его приближенных. Один из них даже считал для себя запретной свою собственную курицу только потому, что она залетела на крышу к соседу-воину из халифской гвардии и поклевала там зерна. Увещевать властителей они считают своим долгом, но принять от них не могут и куска хлеба.

Любопытная черта биографий ранних захидов состоит в том, что большинству этих шейхов приписывается лишь один из двух способов зарабатывать на хлеб: они или собирали в степи колючки и продавали их на рынке, или таскали воду. Основная мысль составителей этих биографий совершенно ясна. Как колючки, так и вода (из общественных хранилищ и рек) — ничьи, ценности не имеют. Ценность они приобретают лишь тем, что доставляются из отдаленных мест туда, где они становятся доступны для пользования. Следовательно, получающий за них плату получает ее не за самый товар, а, в сущности, только за его доставку. Иначе говоря, захид продает здесь свой собственный физический труд и только, в этом товаре нет ни малейшего элемента присвоения чужого труда.

Но вопрос о ризк халал («дозволенном хлебе насущном») все же окончательного разрешения в то время еще не получил. Наряду с идеей использования исключительно личного труда выдвигалась и другая мысль. Коран неоднократно призывает уповать на Бога, не полагаться на свои силы, а надеяться, что в нужную минуту Бог позаботится о своем рабе. Исходя из этой мысли, некоторые захиды приходили к тому выводу, что всякая попытка что-либо заработать должна рассматриваться как недоверие к Богу. Хлеб насущный назначен Богом предвечно, никакими усилиями раб Божий не может ни умножить своей доли, ни уклониться от ее получения. Следовательно, не нужно

зарабатывать, нужно ждать того, что Бог по своей милости ниспошлет. Эта крайняя позиция таила в себе огромные опасности, и можно думать, что они были захидами вполне осознаны, ибо сторонников ее мы видим весьма мало. Большинство все же выставляет указанные выше требования честного труда, только со сведением его к минимуму, достаточному для поддержания жизни. Всякий избыток должен быть отдан нуждающимся, не способным к труду.

Все рассмотренные нами пока стороны движения захидов лишены основного элемента последующего суфизма — мистических переживаний. Но в описанных условиях они не могли не появиться. Непрестанно устремленная в одном направлении мысль, ощущение взора Божества, следящего за действиями своего раба, пламенная готовность к жертве, жажда отказа от всех благ — все это должно было создавать состояние известной экзальтации, в трагических условиях того времени принимавшей подчас острые формы. Вспомним, что в самом Коране в известных его частях дан уже вполне достаточный повод к таким переживаниям:

«...а Мы ближе к нему, рабу своему, чем сонная артерия его»;

«...и, может быть, приведет Аллах народ, который Он сам возлюбит и который возлюбит Его»;

«Разве не видишь ты, что Аллах знает то, что на небесах, и то, что на земле? Не бывает тайной беседы троих, где бы Он ни был четвертым среди них, и нет пятерых, где бы Он ни был шестым среди них, и не менее этого, и не более, и всегда Он с ними, где бы они ни были»;

«И Аллаху принадлежит и восток и запад, так что, куда бы вы ни обратились, там всюду лик Божий; истинно Аллах — всеобъемлющий, всеведающий».

Таких строк можно привести немало. Несомненно, что углубление в такие строки должно было вызвать у людей, подорванных лишениями и тяжелым трудом, ощущение устремленного на них взора и чувство мистического ужаса.

Этот элемент мистики яснее всего сказывается у знаменитой первой женщины-подвижницы по имени Рабиа ал-Адавийя. Она родилась между 713—718 гг. и умерла в Басре в 801 г. Происходила она из весьма бедной семьи, в раннем детстве была выкрадена и продана в рабство. Однако святость ее жизни дала ей возможность вернуть себе свободу. После ряда лет, проведенных в отшельничестве в пустыне, она пришла в Басру, где около нее собралась значительная группа единомышленников. Крайне интересны сохранные нам источниками молитвы-импровизации ее, как, например:

«О Господи, звезды светят, сомкнулись очи людей, закрыли цари врата свои... Всякий влюбленный уединился со своей возлюбленной, а я теперь одна с Тобой. О Господи, если я служу Тебе из страха перед адом, то спали меня в нем, а если служу я Тебе в надежде на рай, изгони меня из него. Если же служу я Тебе ради Тебя самого, то не скрой от меня своей вечной красоты».

Знаменит ее возглас в ответ на вопрос, что она думает о рае: «Сначала сосед, потом уже дом!»

Т. е. не райские утехы должны быть предметом вожделения верующего, а лицезрение Бога, где бы оно ни происходило. Свое отношение к Богу она определяла именно как

любовь (махабба): «Так охватила меня любовь к Богу, что не осталось у меня ничего, чем я могла бы любить кого-либо, кроме Него!» Эти мысли она выражала и в стихах:

*Я сделала Тебя спутником своего сердца,
но тело мое — для тех, кто ищет общения с ним.
Мое тело ласково к гостям своим,
но возлюбленный сердца моего — гость души моей.*

Или:

*Двух родов была моя любовь к Тебе: себялюбивая
и такая, какая Тебе подобает.
При себялюбивой любви радость свою нахожу я в Тебе,
в то время как ко всему и всем другим я слепа
При той любви, которая ищет Тебя достойно,
завеса снята и могу я взглянуть на Тебя.
Но слава и в этой и в той [любви] — не мне,
и в этой и в той слава — только Тебе!*

Два вида любви, о которых здесь говорится, — это любовь к Богу ради милостей Его и преходящего счастья и любовь к Его красе, вечной и непреходящей.

Цель любви Рабии — свидание, соединение с Богом. Как она себе это соединение мыслила, установить сейчас трудно. Весьма вероятно, что речь у нее идет о посмертном свидании, а не о тау-хиде позднейших мистиков. Однако если следующее приписываемое ей изречение действительно ей принадлежит, то какие-то представления о возможности прижизненного слияния с Богом у нее быть могли! «Я перестала существовать и вышла из себя самой. Я соединилась с Богом и целиком отдалась ему».

Как бы там ни было, но изречения Рабии показывают, что уже в VIII в. мистические настроения в недрах аскетического движения росли и готовилась почва для превращения суфизма в тот «гимн божественной любви», которым он стал в X—XI вв.

Итак, мы можем прийти к заключению, что движение захидов, подготовленное уже самой проповедью ислама, смогло развернуться в результате сложившейся в халифате обстановки с середины VII в. Число выдающихся захидов было, вероятно, не очень велико. Источники на протяжении первых двух веков ислама называют нам около сорока имен. Но, во-первых, вполне вероятно, что сохранились имена лишь самых крупных представителей движения, а во-вторых, число окружавших их приверженцев было, надо думать, далеко не малым. Ясно, во всяком случае, одно: движение это шло из кругов, обездоленных новым общественным порядком, и было резко оппозиционным. Подкладка движения была экономической, но оно, по условиям времени, могло принимать только религиозную оболочку. Цель движения в сохранившихся источниках, конечно, не указывается, но она все же достаточно ясна. Это стремление остановить превращение власти халифа в светскую власть, повернуть историю назад, вернуться к идилическим (в изображении предания) нравам первых халифов. Поскольку все движение очень рано начало окутываться туманом мистики, оно при усилении соответствующих тенденций могло перерасти в уже подлинно мистическое движение; таким и стал позднейший суфизм.

II. Начало создания теоретической базы

Прежде чем перейти к рассмотрению следующих этапов суфийского движения, нам нужно кратко остановиться на тех философских течениях, которые в это время были распространены в мусульманских странах.

Как Коран, так и сунна во всей ее совокупности стройной философской системы все же не давали. Сборники хадисов, если и систематизировались, то лишь под углом зрения практики исполнения религиозных обязанностей. Они регламентировали поведение верующих, но в области основных теоретических положений оставляли значительный простор для философской мысли. Чтобы войти в число крупнейших религий мира, ислам нуждался в философском обосновании, ибо Коран, отвечавший потребностям кочевых и полукочевых арабских племен, при выходе ислама за пределы Аравийского полуострова нуждался во многих весьма существенных дополнениях. К этому нужно еще добавить, что, распространяясь на огромную территорию, ислам вступал в соприкосновение с целым рядом старых религий, уже давно создавших себе теоретические базы, таких как иудаизм, зороастризм, христианство и манихейство.

Соприкосновение это само по себе не являлось существенно новым фактом, ибо элементы почти всех этих религий есть уже и в самом Коране. Но важно то, что, став государственной религией, ислам вынужден был как-то оспаривать все эти религии и доказывать свое преимущество. Конечно, проповедники ислама в таких случаях зачастую прибегали просто к физической силе и разрешали споры мечом. Но это было не всегда и не всюду возможно. Временами обстоятельства все же складывались так, что спор нужно было вести, оставаясь в пределах словесной аргументации. Если вспомнить, что, например, христианские противники ислама за истекшие семь веков уже успели пройти длительный путь развития, в борьбе различных сект и на церковных соборах выработать утонченнейшую схоластику, если вспомнить, что таким же оружием владели и зороастрийские дастуры, которые, судя по дошедшим до нас памятникам, внимательно следили за всеми враждебными им религиозными движениями в стране и придумывали тонкие аргументы для опровержения их основных догматов, то станет понятно, что исламу было необходимо мобилизовать все силы на создание твердой философской системы.

Формирование этой системы началось с возникновения многочисленных сект, из которых каждая пыталась найти ответ на какой-либо из основных вопросов философии. Дать историю возникновения всех этих сект и борьбу их между собой — задача крайне трудная. Хотя представители их и излагали свои учения в письменной форме, но из всей этой обильной литературы до наших дней сохранилось довольно мало образцов. О большинстве ранних мусульманских сект приходится судить по данным, сообщаемым историками, или по сведениям, содержащимся в трактатах ортодоксальных мусульман. Материалы эти далеко не всегда достоверны, ибо представители правоверия прежде всего обязательно старались очернить своих противников, историки же пытались их как-то систематизировать и непременно подгоняли при этом их число к цифре семьдесят (или семьдесят два), руководствуясь хадисом, согласно которому после смерти Мухаммада община его должна расколоться на семьдесят (или семьдесят два) толка, из которых лишь один — правоверный.

Анализировать здесь все учения этих сект мы не будем, ибо с последующими литературными движениями большая их часть связана мало. Мы рассмотрим только наиболее важные из них, ибо это покажет нам, какие проблемы волновали в это время мусульманскую общину. Одна группа сект ставила перед собой прежде всего проблему

политическую: вопрос о том, кто может рассматриваться как законный наследник Пророка. За семью Али ибн Абу Талиба, женившегося на дочери Пророка Фатиме, выступали шииты («группировка сторонников Али»), Против них действовал как род Омайи ибн Абу-с-Салта, так и хариджи-ты, не признававшие ни тех, ни других претендентов на халифский престол.

Но хариджиты, помимо политической теории, были носителями и иных взглядов, связанных уже с самой сущностью ислама. Они первыми выдвинули вопрос о том, какие последствия влечет за собой совершение мусульманином смертного греха. В этом вопросе между хариджитами полного согласия не было. Наиболее крайнее течение азракиты считали, что совершивший грех мусульманин перестает быть мусульманином. Он становится идолопоклонником, обрекается на вечные адские муки, и потому любой правоверный имеет право безнаказанно убить его. Азракиты считали, что теряет право на защиту не только сам грешник, но и все его потомство. Понятно, какие страшные последствия влекли за собой такие взгляды во время междоусобных войн середины VII в.

Более умеренная группа сифрийя обрекала на смерть только самого грешника, для детей его спасение она считала возможным.

Группа наджадат считала возможным признать грешника идолопоклонником лишь в том случае, если вся община согласна с этим мнением. При наличии разногласия они находили нужным получить решение законоведов.

Ибадиты были еще более умеренны, они полагали, что грешник становится неверным, но все же уподоблен идолопоклоннику быть не может.

Против этих свирепых теорий выступили мурджиты (мурд-жийя, производное от глагола «раджа» — питать надежду), деятельность которых развивалась главным образом в период 670 — 770 гг. По их учению, мусульманин, совершивший грех, не только не становился неверным, но, более того, несмотря на грех, мог быть уверен в будущем блаженстве. Эта теория строилась на том основании, что милосердие (по Корану) — основная черта Бога и что свирепая мстительность непримирима с представлением о Божестве. Мурджиты шли еще дальше. Вера, по их учению, — исключительно дело внутреннего убеждения. Мусульманин будет верующим, даже если внешне, в делах его, эта вера никак не будет выражаться; более того, если в сердце своем он верит в единство Божие, то он остается мусульманином, даже если бы внешне он выполнял обряды идолопоклонников или христиан. Однако эта вера должна быть свободным влечением сердца, а не результатом принуждения. Иначе говоря, мурджиты уже поднимают один из сложнейших вопросов философии — вопрос о свободе воли.

Вопрос этот становится в центр внимания у двух других сект: джабаритов и кадаритов. Джабариты отрицали свободную волю человека. По их учению, всякое действие совершается Божеством, а человек только обладает способностью присваивать себе это действие. Отдельные группы представителей этой секты шли даже еще дальше и считали, что воля человека не имеет ровно никакого значения. Эта группа, таким образом, вступала в противоречие с Кораном, ибо, хотя в Коране и отведено известное место предопределению, но в столь категорической форме вера в него никогда не высказывается.

Против джабаритов выступали кадариты, признававшие волю человека абсолютно свободной и тем самым считавшие его полностью ответственным за любой поступок.

Как известно, Коран непрестанно подчеркивает абсолютное единство Божества. Но одновременно с этим к Божеству там все время прилагается ряд эпитетов, таких как «знающий», «видящий», «слышащий» и т. п. Невольно возникает вопрос: в каком отношении находятся эти атрибуты субстанции Божества? Наиболее простое решение этого вопроса давали мушаббиха (ан тропоморфисты), требовавшие, чтобы все эти формулы Корана понимались в их прямом смысле. Но такое понимание, с одной стороны, противоречило основному тону Корана, который всегда подчеркивает духовность Божества. С другой стороны, признание извечности этих атрибутов начинало беспокоить подраставшую философскую мысль и в другом отношении: если все эти атрибуты извечны и вневременны, то ведь это равняется признанию существования наряду с абстрактной духовной сущностью целого ряда других несколько более конкретизированных сущностей, иначе говоря, ведет к своего рода многобожию и разрушает первоначальный строгий монизм. Понятно, что именно этот вопрос вызвал в дальнейшем наиболее яростную дискуссию и привел к возникновению, пожалуй, одной из самых интересных мусульманских сект — секты мутазилитов, о которой мы далее поговорим подробнее.

Чтобы закончить перечисление главнейших сект, упомянем еще батынитов — секту, разросшуюся позднее в сильное движение исмаилитов. Батыниты требовали аллегорического истолкования Корана и посредством таких толкований вводили в ислам неоплатоническое учение о мировой душе.

Упомянем еще и хаммаритов, признававших учение о переселении душ и считавших, что Бог творит обезьян и свиней из грешников, иначе говоря, явно связанных с индийскими учениями.

Этих кратких сведений уже вполне достаточно, чтобы убедиться в том, насколько интенсивно работала философская мысль с конца VII в., как в процессе соприкосновения с другими идеологиями мусульманские мыслители были вынуждены затрагивать все более сложные вопросы.

III. Мутазилиты и развитие суфизма

Как уже сказано, большой интерес представляют мутазилиты, сыгравшие в истории ислама исключительно важную роль. Основателем их учения принято считать Васила ибн Ата, а название секты связывают с таким преданием. Однажды известный проповедник Хасан Басри читал в мечети лекцию. Некто из слушателей задал ему такой вопрос: «По учению джабаритов, совершивший смертный грех мусульманин стал тем самым неверным, а по учению мурджитов, если у верующего есть вера, то дела его особого значения не имеют. Какова же твоя позиция в этом вопросе?» Хасан задумался, а ученик его Абу Ху-зайфа Васил ибн Ата встал, отошел в сторону, собрал вокруг себя кучку слушателей и начал пояснять им, что совершивший грех мусульманин не становится неверным, но и не сохраняет свою веру полностью, а занимает промежуточное положение. Увидев, что Васил стоит в стороне и что-то объясняет, Хасан сказал: «Васил от нас отошел!» Отсюда будто бы и идет название секты (букв. «отошедшие»).

Однако, как было доказано И. Гольдциером, этому преданию значения придавать нельзя. Название секты следует объяснять иначе. Нужно заметить, что как сам Васил (700—749), так и его ближайший ученик Амр ибн Убайд (ум. 769) и все ближайшие его преемники были представителями аскетического течения, о котором мы уже говорили. Все недовольные тиранией Омей-ядов богословы и проповедники сторонились правящих кругов. Они представляли собой оппозицию, но оппозицию меньшинства, терпевшую

непрерывные поражения. Совершенно естественно, что в их среде с большой силой развивались пессимистические настроения. Они находили, что жизнь лишена красоты и радости, что человек стеснен в своих взглядах. От этого проистекала их склонность к отходу от мирских дел, влечение к аскетизму. Отсюда и происходит, вероятно, название мутази-ла, обозначающее: «сторонящиеся мира, правящих кругов, отшельники». Предание же, как и многие другие рассказы подобного типа, придумано позднее, когда истинное значение термина уже успело забыться.

Развивая далее свое учение, Васил пришел к полному отрицанию предопределения. Учение его основано на представлении об абсолютной справедливости Бога. Если Бог действительно справедлив, а сомневаться в этом нельзя, так как Коран постоянно подчеркивает это, то как же он мог бы карать человека за те дела, которые сам приказал ему совершить? Таким образом, хотя внешние обстоятельства и события и ниспосланы Богом, но действия человека — продукт его собственной воли. Здесь, несомненно, сказывается знакомство Басила с различными христианскими учениями. Оно сказывается также и в его учении об атрибутах. Устанавливая чистый монизм, Васил не может принять атрибуты Божества, существующие параллельно Его субстанции. Но так как он не может и отрицать их по причине упоминания их в Коране, то он приходит к компромиссному решению: атрибуты — только форма проявления, или своего рода «модальность» субстанции. Это учение непосредственно соприкасается с христианским учением о «лицах» Божества.

Вероятно, перечисленным вопросам и была посвящена книга Васила «О признании единства Божия и о справедливости». Книга эта не сохранилась, как не сохранилось до наших дней ни одного полного мутазилитского трактата, которые, очевидно, уничтожались правоверным духовенством. Поэтому изучать взгляды мутазилитов приходится почти исключительно по данным, сохранившимся у их противников, что, конечно, крайне затрудняет исследование.

К трем установленным уже Василом положениям, т.е. 1) атрибуты как модус субстанции, 2) справедливость Божества и 3) свобода воли, присоединяются в дальнейшем еще два крайне важных тезиса. Первый из них касается вопроса о сотворенности Корана. Официальное правоверие считало, что Коран не сотворен во времени, а существовал предвечно до создания мира. Но у мутазилитов, строгих монистов, это положение, конечно, должно было встретить возражения. Ведь признать Коран предвечным означает как бы поставить рядом с Богом еще одно божество и нарушить тем самым основной принцип ислама — таухид. Отсюда следует неумолимый логический вывод: Коран сотворен во времени, как и все прочее в мире. Второй тезис мутазилитов — чисто политического характера — таков: халиф не может вступать на престол по наследству, он должен избираться. Едва ли нужно пояснять, что этот тезис направлен против Омейядов.

Наибольшего развития учение мутазилитов получает в трудах знаменитого Абу Исхака Ибрахима ибн Саийара ан-Назза ма из Басры (ум. 845). О жизни его мы знаем мало, но чрезвычайно характерно что, согласно источникам, он уже в юности постоянно общался с дуалистами (т.е. зороастрийцами и манихеями), индийскими софистами, устанавливавшими учение о равносильности доказательств за и против какого-либо положения, а в зрелом возрасте учился у знатоков греческой философии.

Наззам славился своим искусством вести дискуссию и получил от своих врагов прозвание «Шайтан мутазилитов».

Развивая учение Василя о справедливости, Наззам приходит к утверждению, что Бог зло сотворить не может. Награда и наказание человека после смерти всегда в точности соответствуют делам человека, и Бог не может ни увеличить, ни уменьшить их. Таким образом, учение Наззама почти лишает Бога самостоятельной воли, превращая его в механического распорядителя воздаяния, своего рода «стрелку на весах». Мир, по Наззаму, сотворен весь сразу, но выявление его вовне происходит постепенно. Тело человека самостоятельного значения не имеет и является лишь инструментом его души. Бог — сущность чисто духовная и потому не может быть видим для человека не только в этой жизни, но даже и в жизни загробной.

Бишр ал-Мутамир (ум. 840) не соглашался с таким ограничением могущества Бога. Он считал, что всемогущество Его, но только в области добра, не имеет предела. Поэтому Бог отнюдь не обязан делать всегда лучшее, все может быть Им еще улучшено, и возможен мир лучший, чем тот, в котором мы живем.

Против Наззама выступал и Абу Худайл ал-Аллаф (ум. 849). Соглашаясь с положением о свободной воле, он утверждал, однако, что свобода эта возможна только в земной жизни. В загробной жизни свободы воли уже нет, так как она целиком детерминирована совершенными человеком в земной жизни делами. Тем не менее вечность адских мучений Аллафа не признавал, ибо считал это несовместимым с милосердием Бога.

С большой силой Аллаф подчеркивал значение разума, утверждая, что путем логического рассуждения возможно познание Бога и что откровение для этого отнюдь не необходимо.

Это же положение развивал и Абу Али Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб ал-Джуббаи (ум. 915). Он резко протестовал против установления подлинности хадиса на базе критики иснада. Он требовал прежде всего изучения содержания самого хадиса, а не цепочки передатчиков, и подлинными соглашался признать только те хадисы, которые не противоречат требованиям разума. Веру в святых, способных творить чудеса, он называл безнравственной, так как она противоречит разуму.

Мутазилитское движение особых успехов добилось в начале IX в. В 824 г. халиф Мамун объявил мутазилитские учения государственной религией. Но при всем своем свободомыслии му-тазилиты не удержались от самых жестоких способов распространения своих учений. В годы их торжества ими была введена своего рода инквизиция (михна). Все жители Багдада должны были предстать перед особой комиссией и изложить ей свои взгляды на Коран, сказать, сотворен он, по их мнению, или нет. В случае отказа признать мутазилитский тезис о сотворенности Корана они подвергались пыткам и жестокому преследованиям. Деятельность этой инквизиции продолжалась и при халифе ал-Мутаси-ме (ум. 842). Жертвой ее стал даже знаменитый имам Ханбал (ум. 855), основатель ханбалитского толка фикха, категорически отказавшийся признать сотворенность Корана.

Отказался поддерживать мутазилитов только халиф ал-Му-тавакил (847 — 861), при котором на представителей этого учения обрушились гонения. Многие выдающиеся ученые пали жертвой фанатических гонителей, но учение тем не менее не заглохло и продолжало сохранять приверженцев на протяжении ряда веков.

Самый тяжкий удар был нанесен мутазилитам не преследованиями, а деятельностью одного из наиболее острых умов конца IX в. — Абу-л-Хасана Али ибн Исмаила ал-Ашари (ум. 935). Предание рассказывает, что Ашари был учеником мутазилита Джуббаи. Однажды он во время лекции задал своему учителю такой вопрос: «Было три брата. Один

из них умер праведником, один грешником, а один малым ребенком. Какова будет их судьба после смерти». Джуббаи ответил: «Это ясно: праведник попадает в рай, грешник в ад, а ребенок, так как он еще не успел проявить себя, не попадет ни туда, ни сюда и останется в промежуточном состоянии». Ашари задал тогда другой вопрос: «А если ребенок обратится с жалобой к Богу и спросит его, почему он не дал ему возможности добрыми делами добиться доступа в рай, что ответит Бог?» Джуббаи усмехнулся: «Ты же знаешь, что Бог может творить только то, что наиболее выгодно для человека. Бог ответит: "Я знал, что ты, если подрастешь, то станешь грешником и обречешь себя на адские муки, потому-то я и отнял у тебя жизнь ранее..."» Ашари тут воскликнул: «А тогда грешный брат в отчаянии возопит: «Господи! А почему же ты меня не умертвил ребенком и дал мне стать грешником?» — Что ответит Бог на это?» Джуббаи оторопел и, помолчав, смог только прошептать: «Наущение сатанинское...» Победоносный Ашари заявил: «Видишь ли, учитель, твой осел застрял на мосту. Теория твоя не выдерживает критики того самого разума, который ты так восхваляешь».

Ал-Ашари считается создателем калама, т.е. ортодоксальной мусульманской схоластики. Как мы видели, калам воспользовался оружием своих противников и начал применять методы греческой философии в свою пользу. Таким образом, греческие методы победили и с каждым шагом начали проникать все глубже и глубже во все области мусульманской науки.

IV. Деятельность переводчиков

Мы видели, как при создании мусульманских философских систем использовалось наследие древнегреческой философии. Посмотрим теперь, какими путями произведения античных авторов проникали в среду мусульманских богословов.

Мы уже подчеркивали, что первые годы после смерти Пророка руководители мусульманской общины не признавали никаких наук, кроме наук «исламских» (преимущественно тафсир и хадис). Омейяды сомневались в приемлемости западных наук и проявляли по отношению к ним известную настороженность. Но потребность в них была очень велика, особенно в такой чисто практической науке, как медицина.

И вот под давлением необходимости уже в VIII в. появляются такие хадисы, как «приобретайте мудрость, хотя бы даже и из уст многобожников» или «стремитесь к науке от колыбели до могилы». Сын тетки Пророка ан-Надр ибн ал-Харис ибн Кал-да ас-Сакафи уже изучает в Иране медицину. Омейяд Халид ибн Иазид (ум. 705) изучает алхимию и астрологию и заказывает переводы различных трудов по этим дисциплинам. При Мамуне (813 — 833), в эпоху господства мутазилитов, начинается широкое движение за перевод ряда древнегреческих работ по философии и логике на арабский язык. Мамун создает целое специальное бюро переводчиков, где работали преимущественно сирийцы, занимавшиеся переводом древнегреческой литературы на свой родной язык еще и до ислама.

Среди этих переводчиков особую известность получили две семьи, целиком отдавшиеся этому делу: семейство Бухтйишу и семья Хунайна. Родоначальником первой из них был врач-не-сторианин Джирджис ибн Бухтйишу, состоявший придворным врачом при Мансуре (754—755). Его деятельность продолжал сын его Бухтйишу ибн Джирджис, занимавший такой же пост при Харуне ар-Рашиде (786 — 809). За ним следовал его сын Джи-браил и внук его — Бухтйишу-второй. Из этой большой семьи переводами медицинской литературы занимался преимущественно Джибраил, но понятно, что пользовались греческой литературой в своей работе они все.

Главной второй семьи был христианин из города Хиры — Хунайн ибн Исхак ал-Ибади (род. 810). Он происходил из купеческой семьи, но заинтересовался медициной и изучил ее настолько, насколько это было тогда возможно. Поскольку он не был профессионалом в этой области, врачи-профессионалы не давали ему возможности перейти к практике. Но Хунайн не отчаялся. Он отправился в Александрию, изучил там греческий язык и овладел им настолько, что запомнил наизусть всего Гомера. Это одно из немногих свидетельств, говорящих о том, что в данной среде существовал все же какой-то интерес и к художественной литературе древних греков. Багдадские врачи крайне нуждались в переводах с древнегреческого, и поэтому, когда он вернулся, он почти сейчас же получил заказ на перевод медицинских трактатов Галена (Джалинуса). Позднее он был рекомендован Мамуну как человек, пригодный для перевода философской литературы. Мамун работами его остался доволен и поставил Хунайна во главе созданной им коллегии переводчиков.

Любопытна такая бытовая деталь эпохи. Переводы оплачивались сдельно и притом по весу. Поэтому Хунайн пользовался только самой грубой и толстой бумагой, писал густыми чернилами, очень крупным шрифтом и необычайно широко расставлял строчки, чтобы добиться таким путем увеличения веса своей продукции.

Сын Хунайна — Исхак ибн Хунайн уже целиком посвятил себя переводу философской литературы, в частности переводу важнейших работ Аристотеля.

Христианин из Сирии Куста ибн Лука ал-Баалбакки (род. ок. 835), врач по профессии, не только переводил с греческого, но оставил после себя и более ста оригинальных работ по различным отраслям науки.

Меняла из Харрана Сабит ибн Курра (ум. 901), так же как и его сын Синаи ибн Сабит, кроме философской литературы переводил также работы по медицине и астрономии.

Работавший при Мамуне ал-Хадждаж ибн Матар посвятил себя переводам литературы математической. Он перевел произведения Евклида и трактат Птолемея, получивший в арабской искаженной передаче название «ал-Маджисти».

К середине X в. греческая наука получает уже такое широкое распространение, что мы видим в Басре очень интересную попытку подвести своего рода итог добытым знаниям. Группа из пяти ученых — Абу Сулайман Мухаммад ибн Машар ал-Бу-сти ал-Мукаддаси, Абу-л-Хасан Али ибн Харун аз-Занджани, Абу Ахмад ал-Михрджани, ал-Ауфи и Зайд ибн Руфаа — объединяется в своего рода научный кружок, которому они дали название «Ихван ас-сафа» («Чистые братья»). Они создают своего рода энциклопедию, задача которой, как они говорят сами, «отчистить проникшие в ислам нелепости при помощи философской мысли».

Энциклопедия эта состоит из пятидесяти одного трактата и распадается на четыре раздела: 1) пропедевтика и логика (трактаты 1—13); 2) естественные науки и учение о человеке (14—30), 3) учение о мировой душе (31—40), 4) богословские науки (41—51).

По принятой в этой энциклопедии греческой системе, учащегося сначала подготавливали к логическому мышлению путем освоения пропедевтических, в данном случае математических, наук и знакомили его сначала с 1) арифметикой, 2) геометрией по Евклиду, 3) астрономией, 4) географией по Птолемею и учением о семи поясах земли, 5) теорией музыки и 6) учением о математических отношениях.

С такой подготовкой он уже мог приступить и к философии, которая излагалась в таком порядке: 7) теория и классификация наук, 8) применение их на практике, 9) типология. За этим следовала логика в изложении Аристотеля, а именно: 10) введение Порфирия к аристотелевскому Органону, 11) категории, 12) герменевтика и аналитика первая, 13) аналитика вторая, т.е. учение о доказательстве.

Теперь учащийся мог перейти и к изучению природы. Далее идут: 14) Аристотелевская физика, учение о материи, форме, месте, времени, движении, 15) учение о небе и земле, 16) о четырех элементах, 17) о явлениях в эфире (метеорология), 18) минералогия, 19) учение о природе как действенной силе (т.е. в неоплатоническом смысле), 20) ботаника и 21) зоология. Весь этот раздел, за исключением минералогии, построен по Аристотелю.

От изучения животных учащиеся должны были перейти к человеку. Поэтому здесь в качестве приложения к 21-му трактату введена изящная притча о споре между человеком и животным, из которой вытекает, что человек, когда он отдается во власть пороков, опускается ниже самого презренного животного.

Учение о человеке изложено в таком порядке: 22) строение человеческого тела, 23) органы восприятия и их объекты, 24) эмбриология, связываемая с астрологией, 25) учение о человеке как микрокосме, 26) учение об индивидуальной душе, 27) о границах познания, 28) о жизни и смерти, 29) о наслаждении и мучении, 30) о различии языков.

Учение о человеке, тоже следующее за Аристотелем, закончено, и составители переходят к метафизическим проблемам, становясь уже на почву неоплатонизма. Начинается этот раздел с 31) теории чисел, т.е. учения об эманации всех чисел из единицы и возвращении их к ней же, далее по аналогии, 32) об эманации мира из первичных духа и души, 33) учение о макрокосме, 34) о духе и духовном восприятии, 35) о круговом движении созвездий, 36) о сущности любви, 37) об искушении и воскресении, 38) о различных движениях, 39) о причине и результате, 40) о правильном определении.

За этим идут уже богословские главы, в узком смысле слова:

41) о различных учениях, 42) о правильном пути к Богу, 43) о верованиях Чистых братьев, 44) об их образе жизни, 45) о мусульманстве, 46) о божественных велениях и пророчестве, 47) о божественном призыве к чистоте и любви, 48) о воздействии на человека духовных существ, 49) о различных видах управления государством, 50) о мире как вращающемся колесе, 51) о магии и колдовстве.

Этот перечень убедительно показывает, до каких пределов расширились познания образованных кругов в халифате к середине X в. и какую огромную роль в этих знаниях играли именно учения греческих философов. Чрезвычайно характерно при этом, что противоречия Платона и Аристотеля от взоров мусульманских богословов скрыты и что они воспринимают учения этих философов как нечто единое, уже примиренное в неоплатонической системе. Сочетание этих учений приводит к конструированию своеобразного круга эволюции: эманация, начинаясь от первичной реальности Божества, спускается все ниже и ниже, пока не доходит до низшей точки в минерале, а затем начинается процесс реэманации, в результате которого все, что эманировало, снова возвращается в первоначальное единство. Все проблемы, волновавшие позднее средневековую Европу, здесь уже поставлены, и рассматривать поэтому эти учения как простую переработку аристотелизма совершенно неправильно. Если вспомнить, что в истории европейской культуры период IX—XIII вв. представляет собой время глубочайшего упадка, то нельзя не прийти к выводу, что именно труды восточных

философов вывели европейские народы из тупика и указали им путь дальнейшего развития.

V. Неоплатонизм

Излагая вкратце историю развития философской мысли в халифате на протяжении IX—X вв., мы неоднократно вынуждены были ссылаться на неоплатонические влияния. Так как к этому вопросу нам еще придется много раз возвращаться, то прежде чем перейти к изложению дальнейшей истории суфизма, остановимся в нескольких словах на основных положениях неоплатонических учений.

Когда греческая философия иссякла в бесплодной пустыне скептического стоицизма и аморального эпикурейства, ее основные положения были спасены именно неоплатониками. Учение их можно подразделить на: 1) научную теорию, главными представителями которой были Аммоний Саккас и Плотин; 2) богословское учение политеизма, заостренное преимущественно против христианства и разработанное в Сирии Ямвлихом; и 3) схоластическое воспроизведение всей греческой философии в целом, осуществленное трудами афинянина Прокла.

Для нас главное значение имеет деятельность Плотина, который родился в 204 г. н. э. в Ликополе в Египте, прошел курс философии у Аммония, а затем, желая пополнить свои знания изучением верований Востока, принял участие в персидском походе императора Гордиана III. Около 244 г. он вернулся, занимаясь преподаванием в Риме и умер в 269 г. в своем поместье в Кампанье.

Главный труд Плотина — его знаменитые «Эннеады» («Девятки»), названный так потому, что он должен был состоять из девяти книг, распадающихся каждая на девять глав. Труд этот полностью Плотином завершен не был, но законченные части уже дают ответы на большую часть поставленных им вопросов.

Божество, по Плотину, полностью непознаваемо. Слова «Бог» у него нет, вместо него употребляются «первые», «неизреченные». Божество — то единство, которое лежит за всеми противоположностями, оно — чистое добро, первая сила. Мир — его порождение, но оно не творит его по своей воле, а порождает необходимо, вечно и вне времени.

Мир эманурует из Единого, как своего рода истечение от переполнения, но по мере истечения его само Единое ничего не теряет, а остается неизменным, как свет. Эманации по мере удаления от первоисточника плотнеют подобно тому, как и свет меркнет по мере удаления от источника.

Плотин намечает пять ступеней эманации: 1) Единое, 2) дух, 3) душа, 4) материя, 5) явления физического мира.

Дух, или разум, как его называет Плотин, — отображение Единого. Поэтому в нем уже заложено понятие двойственности. В нем содержится все многообразие будущего мира, но оно содержится в нем лишь в форме постигаемости, а не реально. С этим учением мы встретимся далее еще не раз.

Что касается души, то она относится к духу так, как дух относится к Единому. В ней заложено и высшее и низшее начало. Душа человека сверхчувственна. Она существует еще до земной жизни и в зависимости от заслуг человека может переселяться в различные тела.

Материя — первобытная тьма, «несуществующее». Она определяется также, как «лишение», «всяческая нищета», «отсутствие добра», «первозло». Иначе говоря, материя представляет собой как бы полную полярность Единому. Возможно, что здесь чувствуются следы знакомства Плотина с дуалистическими учениями зороастризма.

Задача человека — освобождение души от зла физического тела и приобщение ее к божественной жизни. Путем разума этого достигнуть нельзя. Единственный путь — это экстаз, состояние, при котором человек перестает сознавать себя чем-то индивидуальным. Это состояние ведет к конечной цели, называемой «соприкосновение» или «единение».

Мы отметили здесь только важнейшие положения неоплатонизма, которые помогут нам в дальнейшем разобраться в ряде суфийских теорий. Теперь коснемся еще одной группы учений, оставившей свой след в философских течениях ислама, — так называемого гностицизма. Течение это сложилось в начале II в. н. э. и разработано преимущественно в восточной части христианского мира. Это — своеобразное скрещение идеи Запада и Востока, приведшее к возникновению своего рода философии истории. Виднейшие представители его — Валентин, умерший на Кипре около 160 г, и Бардесан, родившийся в Месопотамии между 155 — 225 гг.

Гностики борьбу религий рассматривали как борьбу ряда богов. Христос, по их учению, — поворотный пункт, с его приходом становится возможно полное избавление от зла, так как в нем раскрывается наивысшее божество.

По учению Валентина, первоначальная божественная сущность — «праотец» — это «вечная бездна», созданная из «молчания» и равная «сознанию». Из нее проистекает мир идей. Мудрость по причине тоски по отцу совершает падение и через посредство низшего божества, творца мира — демиурга — создает чувственный мир. Все это учение, как видно, предшествовало неоплатонизму и складывалось на базе манихейских и зороастрийских теорий. Оно впервые преодолевает их дуализм.

Человека гностики считают состоящим из трех частей: материи, или тела, души — явления двойственного, тяготеющего как к телу, так и к духу, и духа — духовно-божественного элемента человеческой природы. Отголоски этого учения нам тоже придется увидеть далее в учениях некоторых суфиев.

VI. Дальнейшее развитие суфизма

Мы видели, как общественные условия привели к возникновению сильного аскетического движения в главных центрах халифата. Борьба внутри ислама за создание философской базы не остановила его дальнейшего развития, а, напротив, еще ускорила его. Аскетическое движение, сохраняя многие из своих первоначальных элементов, в то же время начинает искать теоретического обоснования своих учений. В поисках нужных аргументов, возможно, в дискуссиях с противниками аскеты начинают пользоваться терминологией и различными приемами как правоверного богословия, так и различных философских школ. Мы уже вскользь упоминали о различных аскетических упражнениях, которые начали играть большую роль к IX в. Постепенно рядом с этой практикой начинается своеобразное самонаблюдение, контроль за психическим состоянием. Весьма важную роль в разработке теоретической базы этого самонаблюдения сыграл Абу

Абдаллах Харис ибн Асад ал-Анази ал-Мухасиб (род. в Басре, ум. в Багдаде в 857 г.). В отличие от ранних аскетов Мухасиб обладал уже полной богословской подготовкой, а потому мог делать попытки создания точной терминологии своего учения. Написанная им книга «Соблюдение прав Аллаха» излагает в 61 главе основы метода «самонаблюдения» (мухасаба, откуда и прозвание автора). Мухасиб ставит себе задачу проследить соотношение между внешними действиями человека и намерениями его сердца. Крайне тщательный анализ самых сокровенных помыслов и движений души приводит его к установлению понятия «хал» — экстатического состояния, которое, как он полагает, не может быть достигнуто волей самого человека, а ниспосылается ему как божественная милость. Хал, обычно, состояние крайне кратковременное, может быть, даже вневременное, ибо это — мгновенное, внезапное озарение, окрашенное тонами того или иного настроения.

Книга Мухасиб представляет собой целое руководство по организации внутренней жизни в направлении морального очищения. Значение ее для истории суфизма было исключительно велико, ибо почти все авторы, писавшие позднее (X—XII вв.) о суфийском «пути», очень широко пользовались ею.

Аналогичными наблюдениями в северной Африке занимался в это же время нубиец Абу-л-Фаид ибн Ибрахим Зу-н-Нун ал-Мисри (ум. 860). О биографии его точных данных почти что нет. Есть сведения, что он занимался также и алхимией. Это может указывать на связь его с александрийской школой. Можно предположить, что созданная им градация душевных состояний была разработана в какой-то связи с христианскими учениями типа учений известного Иоанна Лествичника. Наличие в Северной Африке большого количества христианских монастырей делает весьма вероятным знакомство Зу-н-Нуна с такого рода учениями.

Развитие аскетического движения вызвало в начале IX в. тенденцию к внешнему, показному благочестию, приведшую даже к возникновению особой секты баккауна («плакальщиков») — аскетов, непрерывными рыданиями и рецитацией Корана публично выражавших свои покаянные настроения. Тенденция эта была столь сильна, что в какой-то мере ей должны были подчиниться даже и правящие круги. Известно, например, что в замке Зубайды (ум. 831), жены Харуна ар-Рашида, был специальный штат рабынь, на обязанности которых лежало денно и ночью читать Коран. Один из авторов IX в. говорит, что в это время человек, шедший ночью по улицам Багдада, со всех сторон слышал голоса чтецов Корана, «журчавшие, как вода в водосточных трубах».

Самонаблюдение аскетов нанесло этому обычаю тяжкий удар. Школа Мухасиб не считала возможным удовлетворяться одним внешним актом благочестия. Для нее было важно, чтобы внутреннее состояние верующего соответствовало его внешним действиям. Более того, внутреннему состоянию она даже склонна была приписывать большее значение. Такой вывод вполне логичен, ибо именно в это время богословие также начинает придавать исключительное значение намерению. Характерно, что знаменитый сборник хадисов ал-Бухари начинается как раз изречением: «Поистине, дела — лишь в намерениях», т.е., иными словами, случайному, не связанному с подлежащим психическим состоянием действию юридического значения придавать нельзя.

Можно полагать, что развитие этого самонаблюдения могло быть усилено еще и другим обстоятельством. Так как в первые десятилетия аббасидского правления аскеты, находившиеся ранее в оппозиции к Омейядам, должны были начать играть значительно большую роль, то весьма понятно, что правящие круги стремились всеми мерами привлечь их на свою сторону. Достаточно хорошо известно, что Аббасиды постоянно

призывали ко двору людей, получивших известность святостью жизни, выслушивали их увещания и осыпали их щедрыми дарами. Но в таком случае этот ореол святости мог сделаться, да, вероятно, нередко и делался, прекрасным средством к приобретению уже не небесных, а вполне земных благ. Аскетические упражнения становились своеобразным ремеслом, внешняя святость — товаром, весьма неплохо оплачивавшимся.

Против такого злоупотребления «святостью» и ополчалась багдадская школа, широко развивавшая учение о рийа («лицемерии»). Углубление этого учения привело в IX в. к возникновению особой школы, носившей название Маламатийа («люди порицания, упрека»). Основа учений этой школы, главным центром имевшей Нишапур и выдвинувшей такие крупные фигуры, как Абу Хафс Омар ибн Салма ал-Хаддад (ум. между 264—267/877—881), Абу Салих Хамдун ал-Кассар (ум. 271/884—885) и Абу Осман Саид ибн Исмаил ал-Хири (ум. 298/910—911), заключалась в следующем. Основная задача человека, принявшего их учение, — в самоусовершенствовании, в очищении сердца и помыслов и строжайшем соблюдении сунны. Но эта деятельность — его личное дело, о ней не должны знать посторонние. Все, что происходит в его душе, — тайна, касающаяся только Бога, ведающего все сокрытое, и его самого. Внешне он не должен ничем отличаться от других людей. Напротив, если люди будут считать его грешником, презирать и оскорблять, то это должно радовать его. Это — доказательство того, что его усилия ведут его по правильному пути, ибо все пророки и святые всегда подвергались поношениям и оскорблениям. Хамдун Кассар считал даже возможным, чтобы его последователи совершали ряд нарушений сунны (конечно, маловажных), ибо именно таким путем они могли скорее всего составить себе плохую репутацию среди окружающих. Представители этого толка не только не носили ставшей обычной для аскета власяницы, а, напротив, облачались в одежды воина, ибо, как мы уже видели, принадлежность к дружине считалась исключаяющей возможность безгрешного заработка. Маламати доходили до того, что, поставив себе, например, задачу снискивать пропитание только путем сбора подаваний, они обращались к прохожим на улице с просьбой о милостыне в нарочито грубой и оскорбительной форме. Они считали, что если и при таких условиях им что-либо подадут, то это будет сделано явно по воле Божией, они же сами при этом не предприняли ничего, что могло бы вызвать к ним благосклонность или сострадание, и не превратили свою добровольную нищету в ремесло.

Если нишапурцы сделали из учения о рийа такие выводы, то багдадцы в конце IX в. пошли по несколько иному пути. Ма-ламат, как мы видели, страшилась лицемерия перед людьми; багдадская школа же устанавливает наличие еще более страшного лицемерия — лицемерия перед самим собой. Ее представители утверждали, что если даже человек добьется того, что его усилия по очищению сердца будут скрыты от всего мира, то он может прийти к еще более опасному греху — ослеплению своей «святостью», упоению своими бедами и терзаниями. Если он даже тайно от всех будет терзать свою плоть, но рассчитывать при этом на награду в будущей жизни, то это — та же самая торговля «святостью», здесь еще нет никакой покорности божественной воле. Это учение было наиболее полно развито знаменитым багдадским шейхом Абу-л-Касимом ибн Мухаммадом ибн ал-Джунайдом ал-Хаззазом (ум. 911), которого прозвали Саййид ат-таифа («Господин Всей Группы Суфиев») и Таус ал-фукара («Павлин Нищих»). Получив законченное богословское и философское образование, Джунайд, мысля логически, не останавливается перед самыми смелыми выводами. Так, он приходит к отрицанию всякой возможности для человека иметь какие бы то ни было заслуги, ибо «всякое действие раба Божьего — лишь дар свыше». Потому-то и невозможно рассчитывать на какую-либо награду: «Созерцание воздания за служение Богу возможно лишь при условии забвения о щедротах Бога».

Здесь мы уже подходим вплотную к тому учению, которому в дальнейшем предстояло занять такое исключительное место в истории суфизма. Мы видим, как усиление логики постепенно все сужает и сужает круг собственной активности аскета. Стоя на позициях Джунайда, нельзя было не задать себе вопрос: чем же собственно человек может в таком случае выразить свою покорность божественной воле? Ответ тут мог быть только один: полным исключением своей собственной воли, отчетливым признанием своего ничтожества, сознанием того, что единственное реальное бытие — бытие Божества. Как говорит Джунайд: «Лучшая из бесед, высшая из них — беседа с мыслью на ристалище признания божественного единства». То есть цель, к которой надлежит устремляться, не столько внешнее выражение благочестия, исполнение всей обрядности и т. п., сколько погружение в медитацию о божественном единстве, такое погружение, при котором собственное существование полностью исчезает, наступает блаженство самозабвения и отпадение каких бы то ни было душевных движений. Джунайд приходит к этому результату путем логической дедукции, обостренной крайне развитым еще у мутазилитов положением об абсолютном «единстве» Божества.

Но к этому же результату еще несколько ранее пришел один из своеобразнейших мыслителей суфизма Абу Йазид (Байазид) Тайфур ибн Иса ибн Адам ибн Сурушан ал-Бистами (ум. 875 или 878). О биографии этого деятеля мы знаем мало. Известно только, что он вызывал резкие нападки со стороны представителей правоверия и даже не раз изгонялся из своего родного города как «неверный». Байазид исходил не из логики. Он, видимо, шел по пути, намеченному уже упоминавшейся Рабиа. Самоочищение для него должно вытекать не из стремления к почету со стороны окружающих, не из желания заслужить награду в будущей жизни, а в первую очередь из преданной, самозабвенной любви к Божеству. Он констатирует тот факт, что при полном углублении в медитацию о единстве Божества может зародиться чувство полного уничтожения «я», подобное слиянию «я» влюбленного с «я» возлюбленной. Человек исчезает, остается только Божество. К этому состоянию он прилагает название фана («небытие»), вероятно, руководствуясь словами Корана: «Все, что на ней [т.е. на земле], бrenно, и вечно существует лик Господа твоего, обладающего могуществом и почетом». Это название с конца IX в. становится техническим термином суфизма и приобретает огромное значение, ибо именно фана в большей части суфийских школ начинает признаваться конечной целью путника тариката («суфийского пути»).

Европейские исследователи пытались возвести фана к буддийской «нирване», но это едва ли возможно. Во-первых, пока не удастся доказать, что суфийские мыслители этого периода имели достаточно ясное представление об индийских философских учениях. Во-вторых, «нирвана» предполагает учение о перевоплощениях, о «колесе сансары», движение которого только таким образом может быть остановлено, а об этом суфийские мыслители не говорят ни слова. Наконец, мы видим, что путь, которым суфизм приходит к учению о фана, не имеет ничего общего с развитием буддийского учения. Если здесь можно думать о заимствовании, то оно возможно только из неоплатонических учений об экстазе, о которых мы говорили выше. Заметим, однако, что едва ли здесь можно думать и о механическом перенесении платоновского учения. Суфизм, как мы видели, мог вполне прийти к этому совершенно самостоятельно, получая в неоплатонической теории лишь некоторую поддержку.

С именем Байазиды связан крайне интересный литературный памятник, так называемые «Шатхийат» («Экстатические изречения»). Эти изречения вызывали свирепейшие нападки правоверного духовенства. Можно думать, что именно они и создали их автору ореол «неверия». Изречения эти дошли до нас в отрывках с комментариями Джунайда,

пытавшегося доказать, что в них нет ничего, что могло бы противоречить исламу. Одно из них передается в такой форме:

«Вознес Он [т.е. Бог] меня однажды и поставил перед собой, и сказал мне: "О Абу Йазид, истинно, тварь Моя возлюбила лицемерие тебя..." И ответил я: "Украсть меня единством Твоим, и облеку в свойства Твои, и вознеси к единичности Твоей, дабы тварь Твоя, когда увидит меня, сказала: "Мы увидели Тебя" и стал бы Ты — этим и не было бы меня здесь!"»

Другое изречение гласит: «Когда я впервые проник в единство Его, стал я птицей, тело которой — из единичности Его, а оба крыла — из просторов вечности. И не переставал я парить в воздухе "каковости" десять лет, пока не попал в воздух, подобный этому сто тысяч тысяч раз, и не переставал парить, пока не попал на простор предвечности и не увидел на нем древо единичности». Засим он описывает почву, ствол, разветвления, ветки и плоды его и говорит: «Так что взглянул я и понял, что все это — обман».

Не касаясь других аналогичных изречений Байазиды и не вдаваясь в подробный анализ их возможного значения, отметим, что наибольшее возмущение вызвало будто бы восклицание Байазиды: «Преславлен я, преславлен я, сколь велик сан мой!» Чтобы понять причины этого возмущения, нужно учесть, что эпитет «преславлен» может прилагаться только к Аллаху. Отсюда делался вывод, что Байазид претендовал на божественность и, следовательно, уподобился кораническому Фараону, понесшему тяжкую кару за подобное самоослепление. Толкуя все эти изречения, Джунайды не находят в них ничего, противоречащего исламу. В его толковании все эти слова показывают лишь одно: погружаясь в медитацию о единстве Божества, Байазид забывал о своем собственном существовании, и возглас его нужно относить не к нему самому, а к Богу, слова которого он бессознательно повторяет.

Здесь мы подходим к самой острой проблеме, попытка разрешения которой стоила в начале X в. жизни первому мученику суфизма Хусайну ибн ал-Мансуру ал-Халладжу. Проблема эта заключается в следующем: что происходит с человеком в момент достижения фана? Если индивидуальное «я» исчезает, гаснет, то происходит ли замена его на «я» божественное, происходит ли таухид в смысле «единение с Божеством» и в какой форме это единение осуществляется?

VII. Халладж и его учение

Абу-л-Мугис ал-Хусайн ибн Мансур ибн Махамма ал-Бай-дави ал-Халладж («Чесальщик Хлопка») родился в 858 г. в Туре, около Байды, в области Фарс. Дед его еще был зороастрийцем. В 873 — 897 гг. он изучает суфизм под руководством ряда шейхов, в том числе и Джунайды. Затем он порывает с ними и отправляется в странствия, проповедуя суфийские учения. Странствия его охватили Ахваз, Фарс, Хорасан, Среднюю Азию и Индию. Через Мекку он возвращается в 908 г. в Багдад, где собирает вокруг себя учеников. Деятельность его вскоре вызывает многочисленные нападки представителей различных течений. Его выставляют к позорному столбу и заключают в тюрьму, где он проводит целых восемь лет. В 921 г. против него начато было судебное дело, тянувшееся семь месяцев. Он был приговорен к смертной казни, и 26 марта 922 г. его сначала изувечили, избивали плетью, распяли, а потом обезглавили, а тело сожгли. Главной причиной осуждения было его учение о «единении с Богом». Халладж, признавая непостижимость Божественной сущности, учил о существовании внутри Божества несовершенного Божественного духа (рух натика), духа-слова, который может соединиться с сотворенным духом ищущего единения аскета, причем происходит своего рода частичное

воплощение. Так, аскет становится святым (вали) и живым и личным свидетелем реального бытия Бога. В момент такого единения Халладж сказал о себе знаменитое изречение: «Я — творческая истина», т.е., в сущности говоря, выразил несколько иными словами то же, что пытался выразить Байазид.

Халладж в своем учении действительно вступает в резкое противоречие с рядом догматов ислама. Правовой ислам не допускает прямого общения человека, хотя бы даже и пророка, с Богом. Всякое общение этого рода мыслится как осуществляемое через ангелов. Однако уже в VIII в. наметились и иные теории. Шиитскому имаму Джафару Садику (ум. 762) приписано, например, такое изречение: «Я не переставал повторять стих Корана в моем сердце, пока не начинал слышать его из уст произносящего его [т.е. из уст Бога]». Халладж эту самую мысль и развивает. Внутренняя молитва для него ведет к контакту с Божеством, причем в состоянии экстаза сотворенный, написанный по-арабски Коран уже начинает звучать как Коран вечный, подлинная речь Божества.

Онтология Халладжа обнаруживает явное знакомство его с греческой философией и в основных чертах сводится к следующему. Бог, по его учению, трансцендентен. До начала творения Он беседовал сам с собой, созерцая величие своей субстанции. Так возникла Любовь. Первая манифестация Любви в Абсолюте и определила множественность Его атрибутов и имен. Бог желает созерцать свою Любовь. Он обращает взоры в Предвечность и извлекает оттуда Свое подобие, несущее все Его атрибуты и имена. Это подобие — прачеловек, Адам. Формула «Он — это он» и выражает в сжатом виде всю эту концепцию. В одном из своих стихотворений Халладж выражает эти мысли так:

*Слава Тому, кто показал ангелам человечность свою
как тайну славы своей сверкающей божественности,
А затем объявился твари своей
в образе едящего и пьющего.
Так что воочию увидела Его тварь Его,
как взгляд, мелькнувший под веком.*

Эта концепция совершенно явно сложилась под влиянием христианского учения о богочеловеке. Все стихи Халладжа, которых до нас дошло 150 строк, представляют собой изложенные в прекраснейшей форме беседы его духа с этим божественным Духом о их взаимной любви. Но нужно подчеркнуть, что, в отличие от Рабии, образа плотской любви в поэзии Халладжа нет совершенно. Пламенные стихи эти, при всей страстности их, совершенно лишены какого-либо налета материальности.

Халладж должен был поставить вопрос и о свободе воли, ибо, как мы видели, на всем протяжении IX в. этот вопрос играл исключительно большую роль. Он решает его так: Бог велит нам творить благо, но Он предвидит, что мы сделаем зло. Веление — не сотворено, предвечно, воля — сотворена. Когда Бог приказал Иблису склониться перед Адамом, это был формальный приказ, не веление, иначе Иблис не мог бы не склониться. Таким образом, Бог хочет, чтобы грех был сотворен людьми, но не исходил от них. Сознание этого противоречия — испытание Богом человека. Это противоречие Халладж принимал во всей его силе, и потому-то его и обуревала жажда мученичества. В речах, которые он вел на площадях Багдада в последние годы своей проповеди, он прямо взывал к слушателям, умоляя их помочь ему пострадать.

Характерно во всем учении Халладжа явное влияние мута-зилитов, но резкое сопротивление их интеллектуализму. Разум у него всегда играет второстепенную роль, на первом месте воля. Так, он говорит:

*Тот, кто, ища Бога, берет разум в путеводители,
брошен им в смятении, откуда пытается выбиться.
Его внутреннее сознание теряется в колебании,
и от смятения он спрашивает себя: «Он ли это?»*

Литературная деятельность Халладжа была довольно обширна, ибо, несмотря на его трагическую гибель и уничтожение его наследия, до наших дней сохранились, кроме указанных стихов, целая книга «Китаб ат-тавасин», излагающая его мистический опыт, 27 преданий и четыреста фрагментов прозы.

Таким образом, мы видим, как от эмпирии первых захидов движение через практику приходит к созданию теоретической базы, синкретической в своей сущности и во многом почти непримиримой с правоверием.

VIII. Основные элементы суфизма

Мы рассмотрели в самых общих чертах тот путь, по которому шло развитие основных мыслей суфизма, прошедшего путь от скрытого социального протеста до своеобразной схоластической философии. Теперь нам надлежит рассмотреть основные положения его теории в том виде, в каком она существовала на протяжении трех веков — с IX в. приблизительно по начало XII в. Задача эта осложняется тем, что различные течения суфизма отличаются крайним многообразием, в сущности, единого суфизма никогда не было, и потому, пытаясь выделить более или менее общие всем течениям положения, мы волей-неволей приходим к очень большой абстракции, лишь весьма приблизительно отражающей истинную картину. Однако все же известные элементы общности есть, и на них мы и попытаемся теперь остановиться.

Психологические теории

Почти на всем протяжении истории суфизма можно наблюдать деление пути мистического самоусовершенствования на три основных этапа: шариат, тарикат и хакикат. Первый этап — шариат, т.е. буквальное выполнение откровенного закона, — конечно, еще не может относиться к суфизму в узком смысле слова. Он обязателен для всякого правоверного мусульманина. Но вместе с тем этот этап обязателен и для суфия, ибо, не пройдя его, нельзя вступить и на дальнейший путь. Лишь тогда, когда человек созрел и усвоил основные догмы ислама, перед ним может раскрыться тарикат — букв. «дорога, путь». Термин этот появляется уже в IX в. и первоначально обозначает различные морально-психологические методы, при помощи которых человек, ищущий самоусовершенствования, может быть направлен к этой цели кратчайшим путем. Это своего рода путеводитель для духа, ищущего Бога. Термин «тарикат» может заменяться и почти равнозначным «сулук» («странствие»), а путник на этом пути получает тогда название «салак» («странник»).

Поскольку введен образ странствия, то совершенно естественно вводится и образ стоянок на пути. Стоянки эти обозначаются термином «макам», обоснованным стихом: «И нет из нас никого, у кого не было бы известного места стоянки». Каждый из этих макамов представляет собой известное психическое состояние, свойственное данному этапу. Описанию и классификации этих этапов посвящена большая часть ранней суфийской литературы. Поскольку мы имеем здесь дело с тончайшими проблемами психологии, то понятно, что полного единства в этой классификации у разных авторов ожидать нельзя. И число, и характеристика этих этапов могут значительно различаться. Назовем здесь основные из них, повторяющиеся почти у всех авторов.

Началом пути, первой стоянкой обычно считается тауба («покаяние»), т.е. решимость порвать с обычным формальным отношением к шариату и отдаться самоусовершенствованию. Это акт духовного обращения, имеющий для путника исключительное значение. Если в шариате тауба означает сознание греха, раскаяние, желание не повторять этого греха, то в суфийском понимании понятие это углубляется. Изменяется ориентировка человека, наступает полное обращение его помыслов к Богу. Поэтому размышление о своих грехах или о раскаянии было бы для суфия на этом этапе ошибкой, ибо признание реальности своего греха есть признание реальности своей личности, а нет подлинной реальности, кроме Бога.

Вторым этапом многие авторитеты признают вара («осмотрительность»). Наиболее характерная черта этого этапа — крайняя скрупулезность в различении дозволенного (халал) и запретного (харам) в том плане, о котором нам уже приходилось говорить выше в связи с характеристикой первых захидов.

Эта осмотрительность естественно ведет к третьему этапу, называемому «зухд» («воздержанность»). Здесь тоже возможны разные оттенки: можно воздерживаться от греха, от излишка, от всего, что удаляет от Бога, от всего преходящего. В X в. понятие зухд от отказа от хорошего платья, жилища, пищи, женщин расширяется до отказа от всякого желания и всяческого душевного движения, что уже ведет к упомянутому таваккул, о котором мы скажем подробнее далее.

Четвертый этап — факр («нищета»). Первоначально это добровольное обречение себя на нужду, обет нищеты, отказ от земных благ, вытекающий как следствие из последовательно проведенного воздержания. Но в дальнейшем и это понятие спиритуализируется. В свете приписанного Пророку изречения: «Нищета — моя гордость», факр уже понимается не только как материальная бедность, а как сознание своей нищеты перед Богом, т.е. сознание неимения ничего своего, что не проистекало бы от Бога, до психических состояний включительно.

Но поскольку зухд и факр связаны с переживаниями, для человека неприятными, из них вытекает пятый этап — сабр («терпение») — основная добродетель суфия. Этот термин имеет множество различных определений, суть которых сводится к покорному приятию всего, что трудно переносимо. Как говорит Джунайд, «терпение — проглатывание горечи без выражения неудовольствия». Сабр в высших своих проявлениях приводит к безразличию, спокойному приятию как ниспосланной благодати, так и испытаний. Здесь бросается в глаза значительное сходство этого понятия с древнегреческой «неколебимостью».

Шестой этап — таваккул («упование на Бога»). Его начальная стадия состоит в том, что человек отбрасывает от себя всякие заботы о завтрашнем дне, довольствуясь текущим мгновением и уповая на то, что Бог и завтра так же позаботится о нем, как он позаботился о нем сегодня. «Упование на Бога — связывание представления о жизни с единым днем и отбрасывание всякой заботы о дне завтрашнем». Отсюда распространенное в суфийских кругах выражение: «Суфи — сын времени своего», которое означает, что суфий живет только данным текущим мигом, ибо то, что прошло, уже не существует, а будущее еще не наступило и потому тоже реально не существует. Доведенное до крайнего предела понятие о таваккуле приводит к полному отказу от личной воли, так что даже у теоретиков X в. уже встречается уподобление человека, вступившего на эту ступень, «труп в руках обмывателя трупов»*. Понятно, что такое понимание таваккула представляло огромную опасность, так как приводило к полному прекращению какой бы то ни было деятельности и фактически выключало человека из общества, превращая его в

какой-то ненужный балласт. Поэтому уже в XI в. против такого понимания возражали и доказывали, что человек, действуя при помощи тех средств, которые ему предоставляет Бог, отнюдь не выражает этим своего недоверия Богу, а только выполняет его волю. Седьмой и последний этап — рида («покорность»), определяемая теоретиками как «спокойствие сердца в отношении течения предопределения», т.е. такое состояние, при котором человек не только покорно переносит любой удар судьбы, но, более того, он даже не может помыслить о том, что такое огорчение. Его помыслы настолько поглощены той высшей задачей, которую он себе поставил, что окружающая действительность всякую реальность для него утрачивает, и он воспринимает ее как нечто, лишнее какого бы то ни было интереса. На этом, по мнению некоторых теоретиков, тарикат заканчивается, и путник уже подготовлен к переходу на третью и последнюю стадию — хакикат.

* Известно, что это же уподобление, может быть под влиянием Востока; употреблено основателем Ордена иезуитов Игнатием Лойолой.

Как мы уже отметили, макамы — состояния устойчивые, достигаемые путем неустанных стараний путника, определенных предпринимаемых им упражнений. Но от внимания суфийских психологов не ускользнуло другое явление душевной жизни — кратковременные настроения, своего рода порывы, налетающие на путника во время прохождения им пути. Эти состояния они обозначили термином «хал» (мн. ч. ахвал), буквально — «состояние, данный момент, преходящее, изменчивое». Хал, в противоположность макаму, собственными усилиями путника достигнут быть не может. Это — божественная милость, ниспосылаемая свыше и исчезающая так же мгновенно, как возникла. По вопросу о длительности хала у теоретиков единого мнения не выработано, как нет его и по вопросу о классификации их. Назовем наиболее часто упоминаемые: 1) курб («близость») — такое состояние, при котором человек ощущает себя как бы стоящим в непосредственной близости к Богу, ощущает устремленные на него взоры Божества; 2) махабба («любовь») — волна горячей любви к Богу, подателю всех благ (ср. молитвы Рабии); 3) хауф («страх») — припадок ужаса, сознания греховности и неспособности хотя бы в малейшей мере выполнить свои обязанности перед Богом; 4) раджа («надежда») — проблеск утешения при мысли о милосердии и всепрощении Бога; 5) шаук («страсть») и 6) унс («дружба») — явления, схожие с любовью, но отличающиеся по характеру и интенсивности; 7) итманина («душевное спокойствие») — состояние блаженной уверенности в милости Бога; 8) мушахада («созерцание») — состояние, в котором человек не только ощущает близость Бога, но как бы и видит Его; 9) йакин («уверенность») — высшая степень сознания реальности духовного мира, ничем не поколебимая.

К этим состояниям причисляется иногда и охарактеризованная выше аннигиляция (фана). Нужно, однако, заметить, что для большинства суфийских теоретиков фана — не конечный пункт, за фана — и это еще одно важное отличие ее от буддийской нирваны — идет ее логическое следствие бака («вечность»): ощутив уничтожение своего временного преходящего «я», человек погружается в море абсолюта, а тем самым и ощущает отчетливо, что существует так же вечно, как вечна и Божественная сущность. Это осознание бессмертия, понятно, высшее из состояний, достижимых для путника.

Как мы сказали, тарикат завершается вступлением в последнюю стадию — хакикат. Этот термин обозначает «реальное, подлинное бытие». Достигнув хакика, путник, конечно интуитивно, познает истинную природу Божества и свою сопричастность ей. Поэтому-то суфии часто называют себя ахл ал-хаки-ка — «люди подлинного бытия», противопоставляя себя ахл ал-хакк — правоверным последователям сунны, лишенным дара интуитивного восприятия.

Элементы гносеологии

Нельзя не заметить, что психологические исследования привели ранних теоретиков суфизма и к постановке вопросов гносеологического порядка, ибо, в сущности говоря, триада — шариат, тарикат, хакикат — соответствует в то же время и трем разным ступеням познания. Суфийские теоретики иллюстрируют эти три ступени любопытным сравнением, повторяющимся у очень многих авторов. Эти ступени таковы: 1) «уверенное знание», объясняется путем такого сравнения: мне неоднократно объясняли, доказывали научно, что огонь жжет, и я в этом твердо уверен, хотя я этого на опыте и не испытал; это обычное логическое знание, свойственное всем, кто стоит на ступени шариата; 2) «полная уверенность» — я видел собственными глазами, что огонь жжет, видел процесс сгорания; такое опытное знание, несомненно, выше и увереннее, чем знание, полученное путем обучения, это то знание, которое путник получает во время прохождения тарика; 3) «истинная уверенность» — я сам сгорел в огне и так удостоверился в его способности жечь. Т. е., иначе говоря, это идентификация, слияние с наблюдаемым, приводящее к полному исчезновению наблюдающего. Это и есть форма познания, свойственная стадии хакика. Поскольку знание здесь интуитивно, то понятно, что высказывания человека, достигшего этой стадии, будут иметь преимущественно форму символа и станут паралогичны. Отсюда появление шатхиййат, о которых мы говорили выше.

Онтология

Онтологические проблемы ранних теоретиков суфизма интересовали мало и были разработаны значительно позднее на базе окрашенных в неоплатонические тона эманационных теорий. На вопрос о сотворении мира уже в IX в. обычным ответом служит хадис: «Был Я сокрытым кладом и возлюбил, чтобы познали Меня, и сотворил духов и людей, дабы познали Меня». Порядок эманации обычно мало отличается от приведенной выше схемы «Братьев чистоты», но уже в IX в. в известных кругах под воздействием гностико-манихейских концепций возникает теория нур Мухаммади («Мухаммадова света»). По этой теории сущность души Пророка была первым творением, возникшим в виде яру светящейся точки. Из нее уже эманировали все остальные избранные души.

Своеобразное дополнение к неоплатоникам ранние суфии вносят по вопросу о соотношении единства и множественности. По их мнению, до начала творения существует единая божественная субстанция. Единство абсолютно, но в нем различаются два аспекта — ахадиййат («единство» от араб. ахад — «один») и ва-хидиййат (также «единство», но от араб. вахид — «один»). Различие между этими аспектами таково: ахадиййат — единство абсолютное, высшее, здесь представление о множественности исключено полностью. Вахидиййат — хотя также нерасчленимо и однородно, но идея множественности в нем уже заложена. Поясняется это понятие таким сравнением. В семени дерева потенциально заложено все дерево целиком (корень, ствол, ветки, кора, листва, цветы, плоды). Однако все это существует в семени нерасчлененно, гомогенно. Также и в вахидиййат в этом единстве заложена уже множественность идей всего существующего, хотя она еще и латентна и в этом аспекте вовне не проявляется. Эти два термина различают уже в IX в., в частности мы видели их выше, когда приводили экстатические изречения Бай-азид. Не ставя себе задачей анализ крайне сложного хода развития онтологических теорий суфизма, ограничимся этими краткими замечаниями, показывающими, что проникновение философских идей в суфийские круги началось уже на весьма ранней ступени.

IX. Суфийская община и ее организация

Мы видели, что суфийская доктрина уже в IX—X вв. превратилась в целую сложную систему. В этот же период возникает и своеобразная общественная организация суфиев. Прохождение тариката требовало специальных знаний, без которых человек, пытавшийся на свой собственный страх и риск добиться высших, духовных озарений, мог жестоко поплатиться, утратив здоровье и разум. Поэтому уже в ранние эпохи устанавливается обычай, по которому всякий, кто желал посвятить себя этому образу жизни, должен был избрать себе духовного наставника, носившего титул шейх или пир, что означает «старец». Человек, вступавший под начало шейха, назывался мюрид (от араб. гл. арада — «желать») — «желающий», в сущности «вручивший свою волю» (ирада) своему шейху. Мюрид обязан абсолютно покориться воле шейха, всякое указание его выполнять беспрекословно, не размышляя ни о значении, ни о целесообразности его. Именно здесь нередко употребляется выражение: мюрид должен в руках шейха уподобляться трупу в руках омывателя трупов. Искус мюрида начинался обычно с ряда испытаний, имевших целью установить, в какой мере он действительно проникся мыслью покорности. Давались поручения унижительного характера: он должен был обслуживать прочих мюридов, чистить общие уборные, собирать колючки для топлива и т. п. Характерны такие детали. Когда к одному известному шейху пришел юноша, бывший сыном богатых родителей, то шейх как первую работу поручил ему сбор для всей братии подаяния на улицах. Юношу все в городе знали как человека богатого, и это занятие должно было показаться ему особенно трудным и унижительным. Так ломалась воля мюрида, и он становился послушным орудием в руках шейха. Шейх заставляет мюрида проделывать множество аскетических упражнений, поститься, бодрствовать по ночам, читать Коран в самых трудных и мучительных позах, заставляет его по сорок дней кряду проводить в полном одиночестве в медитациях и молитвах. Постепенно упражнения начинают приобретать иной характер. Шейх перестраивает мышление мюрида на мышление образное, символическое и начинает вновь вырабатывать в нем упорство и волю, способные преодолеть любое препятствие. Понятно, что, занимаясь своего рода экспериментальной психологией, шейхи вырабатывали в себе ряд свойств, в те времена производивших впечатление чудесных, таких как умение вызывать у мюрида гипнотическое состояние, чтение его мыслей и т. д. Такие способности шейха, конечно, создавали ему репутацию святого и чудотворца и содействовали огромному росту его авторитета. Когда шейх видел, что уже ничему новому мюрида научить не может, он давал ему так называемое иджаса — «разрешение» и отпускал его, предоставляя ему самому собрать вокруг себя учеников и продолжать традиции своего учителя. Внешним знаком вступления под начало шейха служило препоясание мюрида особым поясом, дарование ему головного убора, облачение во власяницу (хирка) и разные другие обряды, варьировавшиеся в зависимости от различных местных традиций.

Мюриды обычно жили при шейхе в своего рода общежитиях (рибат, завийа, ханака, текке), строившихся при известных гробницах, больших мечетях и других аналогичных зданиях, хотя это было и не всегда обязательно, и мюрид мог оставаться у себя дома, жить с семьей и даже заниматься своим ремеслом. Ханака обычно существовала на вакф, средства, завещанные ей каким-либо благотворителем, а также и при помощи сбора подаяний. Из биографий многих шейхов вытекает, что средства для поддержания общины они добывали различными способами: торгуя реликвиями, выпрашивая и даже иногда, в тяжелые минуты, прибегая к своего рода шантажу. Так, известно, что шейх Абу Саид ибн Абу-л-Хайр иногда добывал средства у богатых нишапурских купцов, страшая их тем, что если к известному времени они не пожертвуют ему той или иной крупной суммы, их неминуемо поразит тяжкая беда. Мюриды, жившие под руководством шейха в ханаке,

обычно носили название «факир» (араб.— «нищий») или «дарвиш» (перс. — в том же значении).

Хотя известны ханаки в сельских местностях, но, естественно, большая часть их концентрировалась в городах. Особенно важную роль на ранних этапах играли Куфа, Басра и Багдад, позднее Нишапур. Дервишские общины в городах в IX—XI вв. были обычно тесно связаны с ремесленными кругами, откуда и поступал главный приток мюридов. Проследивая биографии более видных шейхов, можно констатировать, что значительное большинство их так или иначе связано с каким-либо ремеслом. Можно полагать, что существовали и какие-то связи между дервишскими общинами и тайными организациями ремесленников (футувва). Роль дервишских общин в жизни ремесленников пока недостаточно выяснена. Можно предположить, что связь с дервишами облегчала ремесленнику борьбу с крупными предпринимателями и купечеством и, таким образом, представляла известные экономические выгоды. Биография шейха Абу Саида, содержащая огромное количество ценнейших бытовых деталей, ясно говорит также и о том, какой большой поддержкой со стороны купечества пользовались ханаки. Картина, рисуемая там, живо напоминает Москву XVIII—XIX вв. с ее именитым купечеством, тратящим огромные средства на монастыри и отдельных «святых мужей». Можно было бы допустить, однако, что купечество восточных городов X—XI вв. поддерживало шейхов не только из одних религиозных побуждений. Принимая во внимание огромное влияние, которое шейх оказывал на массы, и в первую очередь на ремесленников, купечество было, конечно, заинтересовано в поддержании хороших отношений с шейхами. Шейх мог легко уладить любое недоразумение, которое, может быть, при вмешательстве светских властей или администрации дало бы совершенно нежелательные для купца последствия.

Особенно сильный рост влияния шейхов наблюдается в период господства Сельджукидов, которые при всяком удобном случае всегда стремились выразить свое уважение перед местными шейхами и оказать им поддержку. Трудно пока сказать, чем Сельджукиды при этом руководствовались. Был ли это своего рода страх перед чудотворными способностями шейхов, представлявших Сельджукидам чем-то вроде шаманов, или Сельджукиды сознавали их растущую силу и стремились при их посредстве сохранить хорошие отношения с городским населением? Это предстоит еще выяснить. Характерно, однако, что суфийская литература XII—XIII вв. о Сельджукидах неизменно говорит с большими симпатиями и всячески подчеркивает их справедливость, мягкость в управлении и прочие положительные качества, безусловно, значительно идеализируя их.

По мере того как росли дервишские организации, они становились все более и более грозной силой. Хотя цели суфийских шейхов и вели их в потусторонний мир, но не нужно забывать, что аскетическое движение первоначально имело выраженную демократическую установку и в значительной степени сохраняло ее и в дальнейшем. Владея помыслами широких городских масс, шейх, если он только в чем-либо не одобрял деятельность правящих кругов, становился для них крайне опасным противником. Казнь Халладжа могла осуществиться без серьезных последствий ввиду того, что его удалось выставить как еретика, отпавшего от ислама. Но покуситься на свободу или жизнь правоверного шейха, умевшего не выходить за рамки сунны, было не так-то просто и могло повлечь за собой для властей исключительно тяжелые последствия. Необходимо было найти пути, чтобы сдержать это движение и подчинить его в какой-то мере правящим кругам. Эту миссию взял на себя крупный ученый, своеобразный мыслитель XI—XII вв., знаменитый Газали.

Х. Газали и его роль

Имам Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад Газали родился в 451/1059—1060 г. в городе Тусе, в Хорасане. Детство и юность он провел на родине, а затем отправился для пополнения своего образования в Нишапур. В 478/1085—1086 г. мы видим его состоящим при знаменитом сельджукском вазире Низам ал-Мулке. Тогда же, вероятно, он начал усиленно заниматься философией. В 484/1091—1092 г. Низам ал-Мулк поручает ему кафедру философии в основанном им в Багдаде медресе Низа-мийе. Четыре года Газали преподавал в этом лучшем высшем учебном заведении того времени, а затем передал кафедру своему брату Ахмаду, а сам целиком отдался научной работе. Он совершает большое путешествие, посещает Мекку, Дамаск, Иерусалим, Александрию, всюду беседует с крупнейшими учеными, работает в библиотеках. Основная проблема, разрешения которой он хочет добиться, — устранение противоречий между наукой, в первую очередь мусульманским развитием греческой науки, и религией. В этот период усиленных исканий он сталкивается с представителями суфизма и решает, что противоречие может быть устранено именно на этой базе. Он возвращается на родину в Тус и там создает целый ряд книг, так или иначе связанных с этой основной проблемой. Там он и умер в предместье Табаран 14 джумада II 505 г. хиджры (19 декабря 1111 г.).

Главный труд Газали — его знаменитая четырехтомная «Ихй-аулум ад-дин» («Воскрешение богословских наук»). Книгу эту он, видимо, и сам считал наиболее важной, ибо параллельно арабскому ее оригиналу написал еще и сокращенную и облегченную ее редакцию на персидском языке, носящую название «Кимийа-йи саадат» («Философский камень счастья») или «Ча-хар китаб» («Четыре книги»), поскольку она состоит из четырех разделов. Популярность этой книги всегда была исключительно велика, и неслучайно известный исламовед И. Гольдци-ер заметил, что «если бы после Мухаммада мог быть пророк, то это был бы, конечно, ал-Газали».

Газали признает, что официальное внешнее правоверие настолько сухо, формально, сводит все обязанности верующего к механическому выполнению обрядов и не оставляет никакого места для чувства, что мириться с ним могут лишь весьма ограниченные люди. С другой стороны, суфизм, в котором, как мы видели, чувства играют крайне большую роль, по его мнению, далеко не всегда соблюдает меру в своих учениях и иногда вступает в резкую коллизию с исламом. «Оживление богословия» Газали считает возможным осуществить таким путем. Он вводит в правоверие ряд мистических элементов, заимствованных из суфизма, вводит, таким образом, элемент чувства, любви и оживляет закостеневший формализм. Можно сказать, что эксперимент этот ему удался полностью и что после него сохранилось лишь очень мало представителей самого ригористического правоверия, не пожелавших в той или иной мере последовать за ним. С другой стороны, он подвергает проверке все положения суфизма, выясняет, что из них может быть согласовано с сунной, а что с ней несовместимо, и строит целую умеренную суфийскую систему, в которой элементы иррациональные, экстатические сведены к минимуму и главное внимание уделено внешней обрядовой стороне. Так создается суфизм ортодоксальный, приемлемый для верхушки духовенства, которая становится сильнее, и тем самым сокращается сфера влияния шейхов.

После Газали суфизм перестает быть достоянием одних городских масс. Ему открыта дорога и в феодальный замок. Именно поэтому, как и в силу исторических событий XII в., элементы суфийских учений проникают во все виды литературы и продолжают в какой-то мере сохранять такое господствующее положение в течение целого ряда веков.

XI. Зарождение суфийской литературы

Мы переходим теперь к вопросу, ради более полного освещения которого нам и пришлось сделать этот обширный экскурс в область истории формирования идеологий мусульманского мира, а именно к вопросу о том, как суфийское движение оказалось связанным с литературой, преимущественно поэзией, и дало, таким образом, мировой литературе ряд бессмертных памятников.

Мы видели, какое большое значение суфии придавали достижению экстатического состояния, считавшегося особой милостью, ниспосылаемой Богом. Поэтому не удивительно, что в их кругах уже в раннюю эпоху усиленно искали средства, которые могли бы способствовать вызыванию экстаза. Одно из этих средств вскоре было признано особо эффективным. Это была музыка, инструментальная и особенно вокальная, сочетающаяся с художественным словом. Слушание музыки было введено в обычай у целого ряда шейхов и получило техническое наименование «сама» (от араб. самаа — «слышать», букв. «слушание»). Сама не могло не вызвать в правоверных кругах резкого протеста как недопустимое новшество, несовместимое с шариатом, и потому почти все ранние работы по суфизму (X—XI вв.) усиленно обсуждают вопрос о его допустимости. Хотя даже и в самой суфийской среде далеко не все признавали допустимость сама, но все же большинство, в том числе и такие умеренные суфии, как Газали, считали его не противоречащим сунне. Классическим текстом в пользу сама считается обширный раздел «Ихйаулум ад-дин», посвященный этому вопросу и в сокращенном виде включенный в «Кимийа-йи саадат». В этом разделе особый интерес представляет глава, доказывающая, что сама не может быть заменено чтением Корана и дает большие результаты. Приведем отрывок из нее.

«Слушание чтения стихов Корана применяется часто, и исступление от него бывает нередко. Многие от слушания Корана теряют сознание, а многие даже от этого лишались жизни. Рассказывать об этом долго, и в книге «Ихйа» я об этом говорю подробно. Но вместо чтецов Корана зовут певцов и вместо Корана поют песни по пяти причинам. Первая та, что стихи Корана не всегда имеют отношение к состоянию влюбленных. В них часто речь о неверных, постановлениях о сделках мирян и разных других вопросах, ибо Коран — целебное средство для всех разрядов людей. Когда, например, чтец читает стихи о наследстве, что матери из наследства причитается одна шестая, а сестре половина, или о том, что жена после смерти мужа должна соблюдать идда четыре месяца и десять дней, это все огонь любви не разжигает, разве если слушатель крайне влюблен и его охватывает восторг от всего, даже от того, что далеко от его целей, что бывает редко. Вторая причина та, что Коран большей частью помнят и много его читают. А все, что часто слышат, сердцу ничего не говорит по большей части. Можно наблюдать, что тот, кто в первый раз слышит что-либо, приходит от этого в экстаз, а во второй раз этого экстаза уже не бывает. Петь можно все новые и новые песни, а читать Коран заново нельзя. В дни Пророка, когда арабы приходили и впервые слушали Коран, они рыдали и приходили в экстаз. Абу Бакр говорил: «Были мы такими же, как вы, но затем огрубели сердца наши», т.е. привыкли к Корану. Итак, все новое действует сильнее, и потому-то Омар приказывал паломникам скорее возвращаться в их города и говорил: «Боюсь, что привыкнут они к Каабе и уважение к ней уйдет из их сердец». Третья причина та, что сердца больше трепещут, когда заставишь их биться напевом и ритмом. Потому-то от обычной речи экстаз бывает реже, а от хорошей песни чаще, когда она имеет ритм и напевы. Тогда каждый напев вызывает особое действие. Коран же нельзя петь и подгонять к ладам и как-либо приспособлять. А когда он без напева, это — только слово. Только очень горячее пламя он может раздуть еще сильнее. Четвертая причина та, что напевам нужно еще помочь другими звуками, чтобы действие было сильнее, как звуки флейты, бубна, барабана,

шахина и др. Пятая причина та, что когда кого-либо охватывает какое-либо настроение, он жаждет услышать стихи, соответствующие этому настроению, а если они не соответствуют, он испытывает к ним отвращение и может сказать: не пой это, пой другое. Коран же не подобает ставить в такое положение, чтобы он вызывал отвращение».

Этот отрывок крайне убедительно доказывает, что основное назначение сама — именно вызывать экстаз. Сама применялось не только на собраниях дервишской общины, но также и на так называемых маджлисах, открытых собраниях, устраивавшихся в ханаках. Жизнеописания нишапурских шейхов X в. показывают, что такого рода собрания в это время были обычны и проводились по расписанию: в определенные дни недели, в определенное время и в определенном месте. Такие же сведения есть и о шейхах багдадских, и можно полагать, что такой порядок был принят повсеместно. Собрание открывали чтением какого-либо отрывка из Корана, а затем шейх поднимался на минбар и произносил проповедь, которая могла чередоваться с пением.

Посетителями таких собраний были по большей части представители ремесленников и малообеспеченных городских кругов. Поэтому читавшиеся и певшиеся стихи, конечно, должны были выбираться с таким расчетом, чтобы они в какой-то мере были понятны собравшимся и соответствовали их вкусам и привычкам. Сведения, имеющиеся о жизни известного шейха Абу Саида ибн Абу-л-Хайра (967 — 1049), показывают, что этот видный представитель хорасанского суфизма в своих проповедях широко пользовался рубаи (четверостишиями), т.е. той стихотворной формой, которая имела народное происхождение и в этот период в аристократические круги доступа еще не получила. Весьма характерно также, что шейх Абу Саид не сочинял сам рубаи, а пользовался уже готовым материалом, можно думать, преимущественно народного происхождения.

Есть основания думать, что так поступали шейхи и в предшествующую эпоху и что использовались главным образом стихи любовные, созданные как светская лирика, воспевавшие обычную земную любовь и только подвергавшиеся соответственному истолкованию. Газали достаточно подчеркивает, что для целей сама была нужна именно любовная песня. Но у того же Газали мы находим и другое важное указание. Он предостерегает от такого пения, которое вместо духовного восторга может вызвать чисто физическую страсть. Следовательно, шейхам нужно было производить известный отбор, привлекать преимущественно такие стихи, которые легко допускали символическое толкование. Отсюда естественно предположить, что уже в раннюю эпоху должна была возникнуть потребность в специальной поэзии, не насильственно толкуемой символически, а уже задуманной как символическая поэзия. Мы видели, что такая поэзия складывалась уже в VIII в. (Рабиа), а для IX в. мы уже имеем многочисленные образцы на арабском языке, сохраненные нам неоценимой Китаб ал-лума фи-т-тасаввуф Абу На-сра ас-Сарраджа (ум. 988).

Вот, например, стихи, приписываемые самому Джунайду:

***О разжигающий пламя в моем сердце мощью Твоей,
если б захотел Ты, то угасил бы в моем сердце собою пламя.
Нет позора, если бы я умер от страха и от опасения,
в том, как Ты поступаешь со мной, позора нет, позора нет!***

Или стихи Ибрахима ал-Хавасса:

***Стерпел я часть мучений из страха перед совокупностью их,
и отразил я душу мою ради души моей, так что возвысилась она.***

*Заставил я ее пить неприятное ей, пока не привыкла она,
а если б выпила она это все целиком, содрогнулась бы
О, как много унижений, которые подносит душе кубок почета,
и как много душ вследствие почета впадает в унижение.
Если я прогяну руку и буду просить богатства
не у Того, Кто сказал: «просите Меня», то отсохнет она.
Заставляю я терпеть душу мою, ибо в терпении — почет,
я буду доволен моими мирскими благами, пусть их и мало.*

Этот отрывок — прекрасная иллюстрация к психологическим состояниям — макамам терпения и покорности, о которых мы говорили выше.

Следующие стихи Шибли уже затрагивают тему любви в более или менее плотской окраске:

*Расплавилось мое тело от того, что в моем сердце,
и расплавилось мое сердце от того, что в теле.
Перережьте вервь мою, а если хотите, свяжите,
всякое дело, исходящее от вас, для меня прекрасно.
Люди уверились в том, что я — влюбленный,
не знают они только Того, к Кому моя любовь.*

Еще отчетливее эта окраска в таких стихах Йахьи ибн Муа да ар-Рази — первого автора, читавшего с минбара полный курс суфийских теорий:

*Я умираю от болезни, для которой не найти лекарства,
и нет избавления от того, что я испытываю из бед.
Говорят: Йахья обезумел после того, как был здоров,
и не знают порицатели о том, что у меня внутри.
Когда болезнь мужа — любовь к Господину его,
то на какого же врача-целителя он может надеяться,
кроме Него?
С Аллахом проводит он жизнь свою, наслаждаясь,
увидишь ли ты его покорным или мятежным.
Предоставьте меня себе самому и не умножайте скорби моей,
и отпустите мои поводья, чтобы я мог пойти
к Повелителю повелителей.
О, бегите от меня и пожелайте разрыва со мной,
и не раскрывайте того, что скрывает мое сердце.
Поручите меня Господину и прекратите попреки мне,
дабы мог я дружить с Господином несмотря на все то,
что случается со мной...*

Таких отрывков можно привести много. Все они близки по характеру, отличаются резко выраженным индивидуальным стилем только стихи Халладжа, отдельные образцы которых мы видели выше.

Когда суфийское движение перебросилось в Иран и начало развиваться в городах, где родным языком был персидский, то возможно, что первое время на суфийских беседах все же пользовались такими арабскими стихами. На это, по-видимому, указывает такое замечание Газали:

«Такие люди, которые не знают арабского, испытывают экстаз от арабских стихов, а глупцы смеются... Эти дураки и того даже не знают, что верблюд тоже арабского языка не знает, а бывает так, что под действием песни погонщика-араба столько проходит с тяжелым вьюком вследствие силы пения и восторга от него, что, когда придет на стоянку и пение кончится, он тут же падает и околевает. Этому дураку надо начать спорить и препираться с верблюдом, что ты, мол, арабского не знаешь, откуда в тебе такой восторг. А бывает и так, что из арабских стихов понимают что-либо такое, что не является их смыслом, но понимают так, как им показалось, ибо цель-то их — не комментарии к стихам. Так, один человек пел: "Не посетило меня во сне ничего, кроме мечты о вас". Суфий пришел в экстаз. Его спросили: "Почему ты пришел в экстаз, ведь ты же не понимаешь, что он говорит?" Он ответил: "Как не понимаю? Он говорит — мы измучены, и правду говорит, все мы измучены и устали, и в опасности..."»

Но, конечно, такое случайное «понимание» могло давать желательный эффект только в редких случаях, чаще же такое арабское пение воспринималось в Иране лишь как музыка. А раз отпадала сила воздействия самого художественного слова, то и воздействие было, конечно, более слабым.

О суфийских «беседах» (маджлис) на иранской почве у нас материалов немного, но я полагаю, что ясное представление об их характере по имеющимся источникам все же получить можно.

По этому вопросу наиболее старые данные содержат обе биографии известного шейха Абу Саида.

Когда шейх временно поселился в Нишапуре (двадцатые годы XI в.), он постоянно устраивал маджлисы и имел огромный успех. На этих беседах очень многие изъявляли желание вступить в число его мюридов, посетители осыпали его богатыми дарами. О количестве мюридов можно судить по указанию на то, что в его ханаке пребывало сорок постоянных жителей и восемьдесят приезжих. Во время бесед шейх на минбаре постоянно пел стихи и стихами приводил многих в экстаз. Его враги именно этот обычай его и осуждали, считая это несовместимым с серьезностью шейха. Они говорили: «На беседах он излагает не комментарии на Коран и не изречения Пророка, а только поет стихи». Каков был характер этих стихов, можно судить по такому любопытному преданию. В Нишапуре была одна праведная женщина из почтенной и уважаемой семьи по имени Иши Нили. Праведность ее была столь велика, что она сорок лет не выходила из дому на улицу и даже не ходила в баню. Услыхав о беседах шейха, она решила послать туда свою прислугу, чтобы она послушала и рассказала ей. Старуха пошла, но из всех поучений шейха не запомнила ничего, кроме пропетого им четверостишия такого содержания:

***Был у меня данг серебра, на одно хабба* меньше.
Два кувшина вина купил я, немножко меньше.
На моем барбате ни верхней струны не осталось, ни нижней.
Доколе же ты будешь говорить: каландарство и горе, горе!***

* Данг — одна восьмая дирхема, хабба — обычно одна десятая данга.

То есть даже и в таком положении гуляка не унывает и все покорно принимает. Когда старуха прочитала своей хозяйке эти стихи, та пришла в ужас и воскликнула: «Разве можно считать заходом того, кто поет такие слова!» В наказание за такое недоверие к шейху у нее разболелись глаза, и она избавилась от этого недуга лишь благодаря чудесному вмешательству самого Абу Саида.

Это предание ясно говорит о том, что подобные стихи (рубай) в то время считались несовместимыми с саном шейха, легкомысленными и безнравственными. Можно думать, что стихи такого рода были тогда преимущественно продуктом народного творчества. Это доказывает как тот хорошо известный факт, что рубайи — форма не арабского происхождения, так и другое интересное указание, содержащееся в той же биографии.

Рассказывают, что шейх Абу Саид, проходя по нишапурско-му базару мимо торговца рабами, услышал, как молодая рабыня пела в сопровождении чанга такие стихи:

***Сегодня в этом городе нет такой подружки, как я.
Привели меня на базар, а покупателя и нет.
К тому, кто хочет купить, влечения у меня нет,
А к кому влечение, тот купить меня не может.***

Нет сомнения, что это рубайи — импровизация, что это такая форма, в какой и до наших дней иранцы и таджики изливают свои чувства. Вместе с тем, между приведенным выше рубайи и этой песенкой по существу разницы нет никакой, и рубайи из проповеди Абу Саида, конечно, тоже идет из народа. О другом рубайи шейх говорил, что получил его от одного из своих учителей, Бишра ибн Йасина:

***Без тебя, о душа, не знаю я покоя,
благодетель твои сосчитать не могу.
Если на моем теле каждый волосок станет языком,
то и тогда одну тысячную часть благодарности
выразить не смогу.***

Здесь та же народная форма, но содержание показывает, что создано оно все же специально для суфийской беседы.

Наряду с рубайи среди использованных Абу Саидом стихов есть и газель, по характеру приближающаяся к рассмотренным выше арабским стихам:

***На друга за всякий пустяк нельзя обижаться,
ибо эта любовь такова — то радость, а то горе.
Если унижит вельможа, унижение — не в укор,
а если опять обласкает, то клеймо обиды остынет.
Сто добрых дел из-за одного злого нельзя забывать,
если опасешься шипов, нельзя есть финики.
Он гневается, ты проси прощения,
ведь нельзя же каждый день брать себе нового друга.***

Сходство этой газели с приведенными арабскими стихами бросается в глаза. Однако Абу Саид сам стихов не сочинял. Это явствует из его собственных слов. Однажды он написал на обороте письма дервиша такой бейт:

***Когда ты стал прахом, я стал прахом твоего праха,
когда я стал прахом твоего праха, я очистился.***

А затем он обратился к мюридам и сказал: «Мы никогда стихов не писали. То, что раздается из наших уст, — сочинение доблестных мужей, а большая часть этого принадлежит Абу-л-Касиму Бишру ибн Йасину». Джамии дает дату смерти этого шейха— 308/920—921 г., но так как Абу Саид родился в 967 г., а в детстве и даже юности общался

с шейхом, то эта дата явно неверна. Ее надо отодвинуть лет на семьдесят (378/988-989). Но и при такой датировке вполне очевидно, что стихи на персидском языке декламировали на беседах шейхов уже в середине X в. Все образцы этих стихов отличаются одними и теми же свойствами: простотой, естественностью, близостью к народному творчеству. Эти свойства вполне понятны. Ведь если на беседах шейхов и бывали иногда знатные и богатые люди, то основная масса слушателей все же состояла из неграмотных или малограмотных ремесленников и мелких торговцев. Шейх должен был приспособлять свои беседы к их уровню, его речи должны были быть доступными. Отсюда и обращение к народному творчеству и стремление приблизиться к нему. Слушателям надо было дать что-то близкое им, родное. Отсюда безыскусственность, простота, даже, может быть, примитивность языка, легкие метры стиха, близкие к народному пониманию образы. Изысканной игры слов, характерной для придворной поэзии, нет и следа, нет и столь типичной для нее эрудиции. Но зато есть стремление к максимальной эмоциональности, к глубокому воздействию на чувства, а отсюда — порывистость, широкое развитие словесной инструментовки, повторы, омонимы, глубокая рифма, частое применение длинных радифов. Эти свойства суфийская лирика сохраняет и далее, что можно доказать хотя бы таким рубаи гератского шейха Абдаллаха Ансари (1006—1088):

*Опьянен я Тобой и от вина и чаши свободен.
Добыча я Твоя от зерна и силка свободен.
Цель моя, когда я устремлюсь к Каабе и капищу, — Ты.
Если б не это, то от этих обеих стоянок
я свободен.*

К сожалению, о маджлисах шейха Абу Саида мы знаем только то, что он пел на них стихи, отвечал на обращенные к нему вопросы, собирал подавание в пользу бедных. Беседы эти, вероятно, кем-то записывались, ибо в его биографии говорится: «...около двухсот его бесед (маджлис) в руках у людей», т.е., очевидно, ходят по рукам в записях. Таких записей пока не обнаружено, но есть записи маджлисов автора XIII в., которые, как мне кажется, дают весьма ясное представление о характере таких бесед и, может быть, мало чем отличаются от бесед XI в. Это мадж-лисы знаменитого Саади, сохраненные в его собственной редакции. Ознакомимся с основной частью одного из них.

Вступление составляет касыда муламма, в которой арабские бейты чередуются с персидскими. За этим следует восхваление Мухаммада, причем подчеркивается, что все пророки до него своими достижениями обязаны только ему (теория нур Мухам-мади). Затем Саади продолжает: «Пророк... говорит: "Всякий, кто в этой обители бренности и месте самообольщения, которое ты зовешь этим миром, дожил до сорока лет, если благие дела его не перевешивают порочные его дела и покорность Богу он не предпочитает мятежности, тому скажи: "собирай поклажу и направляйся в ад!" Великая угроза и большое предостережение это для всех непокорных в общине Пророка! Они драгоценную жизнь свою продали за зерно запретного, хирман покорности спалили огнем мятежности. Пришли они ко дню Воскресения, не имея цены.

Чтобы доказать эти слова, скажу я притчу и поищу драгоценную жемчужину в море мысли. Видал ли ты свечу, которую зажгли в подсвечнике и накопили в сердце любовь к ней? Собрались вокруг нее люди, всякий готов услужить ей, и она восседает над чашей... И вдруг забрезжит ясное утро, и увидишь ты, что те люди задуют ее или ножницами срежут ей шею. Спросят их: "О диво! Всю-то ночь служили вы ей, что же случилось, что вы так унизили ее?" И скажут те люди: "Свеча была для нас дорогой, пока она жгла себя, а нам расточала свет. Теперь, когда ясное утро возложило на главу венец зари и дало лучи

свои миру, нет больше цены свече и нет нам до нее дела". Итак, дорогие мои, не принимайте эти слова в буквальном смысле. Господство в мире подобно той зажженной свече, а люди, что собирались вокруг нее, — жены и дети, и прислужники, и слуги господина. Всякий спешит как-нибудь угодить ему и словами польстить ему. И вдруг забрезжит ясное утро смертного часа, подует ураган смерти, и увидишь ты, как заберет ходжу ангел смерти, и с трона благополучия он переберется на доски неблагополучия. Снесут его на кладбище жены и дети, рабы и свободные, и все сразу от него отвернутся. Спросят их: "Отчего сразу отвернулись вы от ходжи?" Ответят они: "До тех пор уважали мы ходжу, пока наподобие свечи жег он себя в подсвечнике мира, накапливал дозволенное и запретное, драгоценную душу свою губил, а ради нас наполнял казну богатствами. Теперь ураган осени вырвал его с корнем из земли жизни. Не доходит теперь рука ходжи ни до посевов, ни до поля брани. Какое теперь нам до него дело, а ему от нас что за польза?"

Рассказ. Передают, что некий соловей свил гнездо на ветви в одном саду. Случайно ничтожный муравей поселился под тем деревом и на кратковременное пребывание свое устроил себе там жилище. Соловей день и ночь порхал по цветнику и заставлял звенеть барбат чарующих сердце напевов. Муравей же круглые сутки был занят сбором припасов. Стогласый певец на лужайках садовых упивался сладкой песнью, поверял ветке розы тайны свои, а весенний ветерок поддакивал. Жалкий тот муравей, увидев неприступность розы и мольбы соловья, думал про себя: "Что выйдет из этих бесед, выяснится это потом..." Ушла весенняя пора, осень пришла. Тернии заняли место роз, вороны поселились на месте соловьев. Подул осенний ветер, посыпалась листва с деревьев, пожелтели щеки листвы, остыло дыхание воздуха, из тучи посыпались жемчуга, сито воздуха начало сеять камфару. Залетел как-то в свой сад соловей и ни розы не увидел, ни запаха гиацинта не почувал. Онемел его язык, звучавший тысячью песен: нет розы, на совершенство которой он мог бы взглянуть, нет зелени, на красоту которой он мог бы посмотреть. От нужды изнемог он, от нищеты лишился песен. Вспомнилось ему: "Ведь когда-то обитал под этим деревом муравей и собирал там зернышки. Обращусь-ка я к нему и попрошу у него чего-нибудь в память близости наших домов и по праву соседства". Пошел голодавший два дня соловей просить подаяния у муравья и сказал: "О дорогой, щедрость — признак благородства и основа счастья. Провел я свою драгоценную жизнь в беспечности, а ты был благоразумен и делал запасы. Не мог бы ты теперь пожаловать мне хоть небольшую долю?" Ответил муравей: "Ты день и ночь распевал, а я трудился. Ты то наслаждался свежестью розы, то созерцал весну. Не знал ты, что за каждой весной идет осень, у каждой дороги есть конец..." О дорогие друзья, послушайте притчу о соловье и сравните с нею свое собственное положение. Знайте, что следом за всякой жизнью идет смерть, за каждым свиданием идет разлука. В чистом вине жизни всегда есть примесь осадка, и атлас существования не бывает без войлока небытия. Если вы вступите на путь поисков Истины, то прочтите слова: "Поистине в раю праведники", ибо это будет воздаянием вам, если же вы тащите поклажу свою в улицу мятежности, то выслушайте слова: "И поистине грешники в адской пучине", ибо это кара, достойная вас. Посреди весны мира не будьте беспечны, как соловей, на пашне мира старайтесь сеять покорность Богу, ибо "эта жизнь — посев жизни будущей", дабы, когда налетит осенний ураган смерти, войти в нору могилы, словно муравей, с зернышками праведных дел. Вам приказали трудиться, не будьте же бездельниками, чтобы в тот день, когда взлетит сокол слов и когда произойдет это событие, и раскроет крыла слов "не лжива достоверность сего", и придут в движение литавры грозного часа, и закипят мозги от жара солнца Воскресения, не пришлось возопить сердцам вашим от ужаса дуновения трубы и не пришлось вам прикусить зубами раскаяния руку смятения. Ведь такой день предстоит вам, старайтесь же за эти два денька, что дано вам отсрочки, добыть припасы на дорогу. Ведь день Воскресения — такой день, что люди на земле и ангелы на небе в этот день

придут в смятение и задумаются, устроятся пророки, задрожат святые, приближенные и предстоящие воззовут о помощи.

***Если в день Сборища загремит грозный окрик,
сумеют ли пророки найти оправдание?
Но скажи: "Сними покров с милости",
ибо и у грешников есть надежда на прощение.***

Если сегодня ты собираешь себе припас на дорогу с пашни этого мира, то завтра ты вступишь в рай...»

Характерная черта этой беседы (несмотря на некоторое повышение технического уровня цитируемых стихов) — ее стремление к наглядности и использование в качестве материала для поучения притчи. Можно не сомневаться в том, что и у более ранних авторов такие притчи, иногда народные анекдоты и сказки, занимали важное место. Цель их использования ясна. Рассказы такого рода, наверное, всегда имели широкое распространение среди неграмотных масс. Можно было ручаться, что такой рассказ слушателей увлечет и захватит. Пользуясь этим, шейх подводит под известный рассказ, притчу нужную ему теоретическую базу, толкует его применительно к основной теме своей проповеди и добивается тем самым того, что именно нужное ему толкование делается основным толкованием притчи для самого широкого круга. В беседе Саади притче о соловье и муравье, одному из предков всем известной крылов-ской басни «Стрекоза и муравей», дается толкование, едва ли вытекающее из первоначальной ее редакции. Но благодаря общей направленности беседы, искусному вплетению цитат из Корана оно кажется здесь вполне уместным и на простые умы в то время, несомненно, должно было производить глубокое впечатление.

Обратившись к Ансари, мы увидим, что в его произведении «Псевдо-Маназил», которое тоже, возможно, представляет собой записи или наброски бесед, такие притчи тоже занимают важное место. А отсюда один шаг к тому неистощимому кладезю занимательных притч, то величавых, то смешных и даже циничных, то трагических, то сентиментальных, но всегда неизбежно связанных с народным творчеством, которые мы находим в поэмах Аттара, Джалал ад-Дина Руми и других авторов вплоть до Абд ар-Рахмана Джамии.

Здесь же нам важно отметить, что все это многообразие позднейшей суфийской литературы в конечном счете восходит к маджлису, из него вытекает, а тем самым определяются и основные, общие всей этой литературе черты.

Зарождаясь в городских кругах, будучи рассчитана на широкий круг слушателей, эта литература составляет, таким образом, своего рода контрбаланс к холодной технизации поэзии аристократической. И хотя суфийская поэзия всегда проникнута духом мистики (иной она быть в то время и не могла), но ее связь с народом, ее неизбежная демократичность, ее тенденция к критическому отношению к феодальной аристократии делают ее неизмеримо более живой и жизнеспособной, чем поэзия придворная. Она в какой-то мере дает возможность судить о характере народного творчества отдаленных эпох, и в этом ее огромная ценность, не говоря о художественной силе многих творений суфийских поэтов.

Но у суфийских авторов есть еще другая заслуга. Когда на Иран и Среднюю Азию налетел ураган монгольского нашествия, когда затрещали и рухнули троны почти всех воображаемых «миродержцев», придворная поэзия умолкла. Восхвалять стало некого, ибо

монгольским ханам трескучие касыды на непонятном языке были не нужны. Не стало подачек — не стало и придворных поэтов, ибо все их искусство очень часто состояло только в умении выпрашивать эти подачки. Сказать им по существу было нечего. Но суфийские поэты в эти тяжкие годы не умолкли. Их аудитория — массы — осталась, ибо можно уничтожить династию, но нельзя уничтожить народ. Суфийскому поэту было для кого писать, более того, эта масса теперь в нем нуждалась еще больше, ибо она была разорена, истерзана и измучена и хотела услышать какое-то слово утешения. Суфийский поэт говорил слушателям о любви к ближнему, учил их сплотиться, призывал ко взаимной поддержке, на место звериного индивидуализма, сохранения жизни ставил общие интересы. Мы не знаем, как в те годы реагировал читатель на эти произведения. Но очевидно одно, что именно эти авторы спасли тогда лучшие традиции персидской литературы, донесли их до XIV—XV вв. и так дали ей возможность еще раз обогатить мировую литературу такими классическими произведениями, как бессмертные газели Хафиза и все разнообразные творения Абд ар-Рахмана Джами.

Без изучения суфийской литературы получить ясное представление о культурной жизни средневекового мусульманского Востока нельзя. Ее классики продолжали оказывать влияние на целый ряд восточных литератур вплоть до начала XX в. Все это и заставляет нас уделять ей такое значительное внимание, тем более что почти все крупнейшие авторы мусульманского Востока, за редкими исключениями, так или иначе связаны с суфизмом и без знакомства с этой литературой в полной мере поняты быть не могут.