

м а г и с у т

ТОР АНДРЕ

ИСЛАМСКИЕ
МИСТИКИ



е в р а з и я



m a g i c u m

TOR ANDRAE

ISLAMISCHE
MYSTIKER

W. KOHLHAMMER GmbH

Stuttgart

1960



m a g i c u m

ТОР АНДРЕ

ИСЛАМСКИЕ МИСТИКИ



Санкт-Петербург
2003

ББК 86.38
УДК 2
А65

За помощь в осуществлении издания данной книги
издательство «Евразия» благодарит
Кипрушкина Вадима Альбертовича

Научный редактор:
к.и.н. Емельянов В. В.

Андре Тор

А65 Исламские мистики. Пер. с нем. В. Г. Ноткиной. —
СПб.: Евразия, 2003. — 240 с.
ISBN 5-8071-0138-3

Книга шведского востоковеда и богослова Т. Андре «Исламские мистики» представляет собой исследование духовно-практических основ мусульманского аскетизма и мистицизма. Ее герои — деятели движения захидов (от араб. *zuhd* — «воздержание»), желавшие подражать Христу в своем абсолютном отрешении от мира. Однако, восприняв первоначальный импульс христианского аскетизма, ислам впоследствии отказывается от его простого воспроизводства и вырабатывает особый путь духовного совершенствования (суфизм). Автор преследовал две основные цели — найти в исламе черты, генетически и структурно сближающие его с христианством, и рассмотреть христианско-исламский духовный симбиоз с позиций общей психологии и психиатрии (теория неврозов, измененные состояния сознания, медитативные практики и т. п.).

На обложке изображен арабеск, представляющий собой цитату из Корана: «Поистине Аллах имеет власть над каждой вещью».

ББК 86.38
УДК 2

ISBN 5-8071-0138-3

© Емельянов В. В., предисловие
к русскому изданию, 2003
© Ноткина В. Г., перевод, 2003
© Лосев П. П., обложка, 2003
© Евразия, 2003

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Многочисленные труды о Мухаммаде, раннем Халифате, мусульманской экспансии и суфизме, созданные российскими учеными, совершенно оттеснили на задний план такие важные темы исламоведения, как мусульманское право, суннитское богословие (калам) и аскетизм. Здесь все еще чувствуются серьезные пробелы как на уровне академических исследований, так и в научно-популярной литературе. Между тем на Западе исследования и лекционные курсы по этим предметам давно уже изложены в серии популярных книг, известных как своей научной основательностью, так и легкостью письма.

Впервые российскому читателю предлагается книга об аскетическом направлении в духовной практике раннего ислама. Ее автор Тор Андре (1885–1947) — известный шведский ученый и богослов, ученик прославленного религиоведа Натана Зёдерблома. Он получил образование в Упсале, затем стал преподавателем в Высшей школе Стокгольма (1929–1936), откуда лежал прямой, хоть и долгий путь в профессора родного Упсальского университета, где Тор Андре занял кафедру учителя, одновременно приняв сан епископа. Всю свою жизнь он занимался

двумя предметами — исламоведением и психологией религии. Западному читателю хорошо известны его книги «Мухаммад: человек и его вера», «Распространение ислама и христианство», «Исламские мистики», переведенные на все основные европейские языки и давно попавшие в поле зрения мусульманских теологов. В совершенстве зная классический арабский язык и труды средневековых арабских авторов в области философии, правоведения и теологии, Тор Андре сочетал в своих исследованиях традиционный филологический анализ текстового материала с новейшими методиками философов и психологов религии, психиатров школы Шарко и культурных антропологов. На страницах его книг (в том числе и этой) читатель встретит имена П. Жане, Н. Зёдерблома и Дж. Леуба наряду с цитатами из Библии, Корана и отцов Церкви. И это не случайно, поскольку в своих исследованиях Андре преследовал две основные цели — найти в исламе черты, генетически и структурно сближающие его с христианством, и рассмотреть христиано-исламский духовный симбиоз с позиций общей психологии и психиатрии (теория неврозов, измененные состояния сознания, медитативные практики и т. п.). Была в его занятиях и сугубо практическая цель, близкая к миссионерской, — показать, что этические установки ислама есть в принципе общечеловеческие религиозные нормы, а корни этих общих норм находятся в христианской традиции. Вместе с тем следует отметить, что философско-культурологическим воззрениям Тора Андре не свойственно механическое отождествление ислама и христианства, — напротив, он сближает эти религиозные учения на основе

корректной дифференциации их мироощущения и культурных категорий. Через все труды этого автора красной нитью проходит мысль о том, что при общности этических установок христианство и ислам весьма различаются своими взглядами на соотношение материального и духовного в тварном мире.

Книга «Исламские мистики» представляет собой исследование духовно-практических основ мусульманского аскетизма и мистицизма. Ее герои — деятели движения захидов (от *араб.* зухд — «воздержание»), желавшие подражать Христу в своем абсолютном отрешении от мира. Они уходили из семей, молились о смерти близких, просили у Бога послать им самые тяжкие испытания, соревновались друг с другом в терпеливом и бесстрастном отношении к миру. Однако, восприняв первоначальный импульс христианского аскетизма, ислам впоследствии отказывается от его простого воспроизводства и вырабатывает особый путь духовного совершенствования (суфизм), одинаково непохожий ни на христианский, ни на гностический, ни на буддийский пути. Если обычный зухд учит человека воздерживаться от мирских благ, уменьшать время сна и количество пищи, отказываться от покровительства сильных мира сего и в целом противостоять миру своей праведностью, то задача суфия — в единении с Богом и с миром, в обретении мирового всеединства в себе. Если вспомнить культурологическую теорию А. Тойнби, то задачу адекватного ответа на вызов истории может выполнить только духовный лидер, осуществивший «уход и возврат»: сперва он отдаляется от людей, чтобы в уединении найти ответ на духовный запрос Бога, а затем возвра-

щается в общество, преображая его своим ответом. Аскетизм представляет собой чистый безвозвратный уход и заботу только о собственном спасении отшельника. Аскетизм, сопровождаемый возвратом и разъяснением ответа, дает всему обществу шанс на выживание и развитие. Именно таким типом духовной деятельности явился для исламского сообщества суфизм. И автор книги на материале множества редких средневековых источников показывает, как осуществлялся этот переход верующего от ухода к возврату, от спасения личности к познанию единства Творца и твари.

Читатель «Исламских мистиков» увидит, что, помимо индивидуального мистического опыта пророка Мухаммада, огромную роль в становлении аскетизма и мистицизма в Аравии сыграл образ Христа, созданный филологами, фиксировавшими и перерабатывавшими аравийские народные предания. Эти филологи не были знакомы с текстами Библии, но они смогли обобщить множество рассказов, пришедших к арабам от сирийских и палестинских монахов. Автора книги мало интересует догматическое оформление веры — он ставит своей задачей исследование самого опыта веры в его словесном, чувственном и действенном выражении. Поэтому христианские основы исламского аскетизма рассматриваются здесь не столько генетически, сколько морфологически и исторически. Если для ранних аскетов подвиги Христа и Мухаммада служили только примером самоотречения, то для поздних они стали примером обретения новой, богочеловеческой личности, следствием чего явился суфизм в двух своих вариантах — радикальном (чувственное слияние с Богом,

учение ал-Халладжа) и умеренном (интеллектуальное единение, учение ал-Газали). Однако в метафизике суфизма Мухаммадова Идея совершенного человека уже абсолютно вытеснила из сознания мистиков первоначальный образ Христа. Для христианского же мира опыт исламского мистицизма оказался только объектом изучения, но в жизнь обновленной европейской Церкви никогда включен не был (впрочем, есть немало общего между классической лютеранской этикой и этикой суннитского ислама).

Для российского читателя книга представляет несомненный интерес обилием фактического материала, раскрывающего различные аспекты жизни и творчества мусульманских мистиков и аскетов, а также оригинальным религиоведческим подходом автора, который, в отличие от большинства других европейских исследователей, не пытается оценивать ислам с позиций христианина (что неизбежно грозит его принижением или даже осуждением), а занимается вполне объективным анализом мусульманского религиозного чувства, вовремя сводя и разводя христианские и мусульманские действия и представления, показывая специфику веры как феномен нервно-психической и одновременно культурной деятельности человека. Для лютеранского богослова подобный универсализм и широта взглядов довольно редки, но автор книги — необычный богослов: сказывается школа Зёдерблома — одного из основателей экуменизма, призывавшего изучать существующие религии с точки зрения биоэтического сходства их практик и позиций (т. е. как единую религию) и рассматривавшего религию как феномен человеческо-

го сознания. В книге приводятся предсмертные слова учителя, которые можно поставить эпиграфом ко всем трудам самого Тора Андре: «Я знаю, что Бог есть, я могу доказать это историей религии!» Надеюсь, что книга «Исламские мистики» будет интересна российским читателям как пример доброжелательного исламоведения и научной добросовестности, когда симпатия автора к предмету не служит предлогом для отождествления предмета с миром собственных идеалов автора, а препятствия на пути познания не становятся поводом для обвинения предмета в несовершенстве или незначительности.

В заключение хочу выразить сердечную благодарность замечательному индологу Андрею Всеволодовичу Парибку за консультацию в области индуистской и буддийской терминологии.

В. В. Емельянов

ВВЕДЕНИЕ

26 марта 922 года, весной, в то самое время года, когда в Древнем Риме обычно устраивались торжества в честь страдающего бога плодородия Аттиса, а христиане отмечали память о страстях Господних в Иерусалиме, — в Багдаде распинали на кресте фанатичного суфия Ал-Хусейна ибн Мансура ал-Халладжа. Он обвинялся в том, что называл себя Богом и учил, что божество пронизывает все существо человека, завладевая им целиком, а также еще и в том, что всякими хитростями и фокусничеством он стремился совершать чудеса, якобы доказывающие его божественность.

Однако судьи, ведшие дело, как и положено истинным правоведам, с педантичной добросовестностью, не сочли возможным вынести приговор на основании столь далеко заходящих обвинений, тем более что Халладж оспаривал их справедливость. И так как смерть его еще до начала судилища была уже делом решенным, в полном соответствии с процедурой, он был приговорен к смертной казни, поскольку допускал известные вольности в отношении ритуальных установлений ислама. Он учил, будто возможно не придерживаться поста в месяц Рамадан,

если соблюдаешь полный пост подряд трое суток, вкусив на четвертые лишь немного зелени; будто можно пренебречь изнурительным и для многих непосильным путешествием в Мекку, исполняя паломнический устав в отчем доме.

Казнь совершалась согласно восточному вкусу, желавшему постепенности в переживании захватывающего события подобного рода. Приговоренного сперва подвергли бичеванию, затем отсекали ему ладони и ступни; наконец, пригвоздили его к кресту, оставив висеть до утра третьего дня, пока в заключении не отрубили голову. Сам Халладж, казалось, ничего не замечал. Пока его везли на место казни, он хохотал до того, что слезы выступали у него на глазах, — как сообщает легенда, когда его распинали, он изрек: «Все, чего жаждет благочестивый в час отречения — Он, Единый! С Ним остаюсь!» Спустя примерно 1000 лет это трагическое событие имело примечательное продолжение. Французский ориенталист Луи Массиньон ощутил столь живой личный интерес к суфийскому мученику, словно обрел в нем свое второе «я». Он собирал все сказанное им и о нем. Он перерыл все библиотеки Европы и Ближнего Востока, отыскивая следы своего героя более чем в двух тысячах известных на Востоке и на Западе работ и создал в завершение — вызывающий уважение капитальный (объемом 900 страниц) труд, где впервые был пролит свет на происхождение и судьбу мусульманского мистика. Автор сделал для себя открытие: Халладж — вершина мусульманской мистики, ему нет равных по силе мысли и отваге, а также по искренности и жару его личного благочестия.

Когда речь идет о выборе ценностей в таких вопросах, все зависит от того, какую позицию ты сам занимаешь. Была ли фигура Оригена значительнее для религии, чем персона автора Евангелия от Иоанна. Следует ли Таулера, как мистика, предпочесть Сузо или Хуана де ла Круса Екаторине Сиенской* — теологически обоснованное и просвещенное благочестие в известном смысле стоит, конечно, выше, чем непосредственная, нерerefлектирующая вера, без всяких условностей и сдержанности прямо говорящая о том, что она видит и переживает. Веру нужно сохранять, ей должно учить, и потому над ней необходимо размышлять, она должна быть в известном смысле также понятна. Это задача, которой теологии не избежать. Но когда умозрение завершит свое дело, превратив безыскусные высказывания о божественном откровении, о личном ощущении Господа в хитроумные схоластические схемы, тогда вдруг оказывается, что теологические построения не всегда продвигают в вере, но оказывают иногда прямо-таки разрушительное воздействие на нее.

В жертвенных гимнах Веды — Яджурведа — есть свежесть истинной поэзии и подлинное благоговение. Спекуляции же на тему ведических гимнов жрецов-брахманов, напротив, — мир пустынный и каменистый, точно лунный ландшафт, фантастичный, без фантазий, религия

* Таулер Иоганн (1300–1361) — немецкий мистик-доминиканец, проповедник. Сузо Генрих (1300–1363) — французский теолог и аскет. Хуан де ла Крус (1542–1591) — испанский мистик и поэт, причисленный католической церковью к лику святых. Екаторина Сиенская (1347–1380) — монахиня-доминиканка, мистик, святая католической церкви. — *Примеч. ред.*

установлений, сколь претенциозная, столь же и бедная настоящим благочестием. В отношениях теологии и благочестия случается порой так, что именно тогда, когда переживание, свежесть момента его возникновения теряет свою жизненную теплоту, остается время для того, чтобы вера погрузилась в размышление о своей собственной сущности, приводя подробные описания внутренней жизни. Утонченная любовная поэзия авторов мадригалов позднего Ренессанса — для нас прежде всего свидетельство того, что любовь утратила живое дыхание и горячую кровь; то же самое и с мистической любовью к Богу: у нее были свои вдохновенные поэты, но были и свои систематики, в то же время занимавшиеся раскладыванием и классификацией «засушенных цветов из палисадника души». Опасность, что теология станет не средством понимания и осмысления религиозного опыта, а препятствием на пути к ним, никогда не казалась мне столь очевидной, как в случае с мистикой. Внутренний мир, о котором идет речь, кажется, особо противится теологической систематизации. Опыт, изведенный в жизни лишь индивидуумом и недоступный кому-либо иному, слова и формулы, изначально и по сути своей являющиеся непереводаемыми выражениями, — все это систематика стремится на некоей сконструированной *scala mystica* преобразовать в обыденные правила и технические термины — выражения переживания, якобы необходимые для того, чтобы все его узнали и ощутили вновь. В результате ускользает действительность. Лично для меня, во всяком случае, изучение трудов мистиков-теоретиков было по большей части блужданием в безводной пустыне.

Классики исламской мистики, суфизма (от арабского *тасаввуф*), также отчетливо противятся мистическим умозрениям.

«Благоволя слуге своему, отверзает Бог ему врата деяний и замыкает врата теологических прений», — говорит Маруф ал-Кархи¹. А Джунайд, современник Халладжа и знаменитый учитель мусульманской мистики, объясняет: «Великий вред, который производит теологическое мудрствование, есть то, что оно лишает сердце благоговения, сердце же, утратившее благоговение, лишается и Господа»².

Он не скрывал своего мнения по поводу Халладжа. Однажды в мистическом экстазе порвав со своими прежними друзьями, тот явился к Джунайду и желал вновь стать его учеником. Но учитель отреагировал грубо: «Не вожусь с помещанными. Содружество ищет здоровья, когда же его нет, все кончается поступками вроде твоего»³.

Разумеется, и теолог может быть благочестивым. Более того, у него в виде исключения не только может быть вкус к самостоятельному мышлению, но он также может быть самобытным, творческим человеком. Халладж был именно таким исключением — одной из самых значимых фигур в истории исламской мистики. С него начиналась богатая традиция теософской мистики, где нужно назвать великое имя Ибн ал-Араби, произведения которого вызывают особый интерес историков религии, так как сохранили следы ушедшей в прошлое традиции эллинистической мистики. Но с точки зрения веры их доктрины все-таки являются бесплодной пустыней или скорее лунным ландшафтом без пути и дороги. От Халладжа берет также начало традиция мистического самообожествления, по-

читания фигуры избранного духовного вождя, пышным цветом распутившаяся позднее в секте дервишей, религии дервишей. Мистический глава секты — шейх, — живое воплощение божества, человек подчиняющий себе верующих зачастую грубой силой, а еще чаще — утонченным душевным деспотизмом, а то и просто хитростью и всякими уловками, без сомнения, одна из самых несимпатичных фигур, какие известны истории религии.

Мое первое личное знакомство с суфизмом произошло на иных, нежели теология, основаниях. Мне в руки попала книга ученого-компилятора XIII века Ал-Йафии «Миртовый сад. О добродетелях благочестия». Там я сразу же наткнулся на следующий рассказ: «Пророк Мухаммад встретил у Каабы бедуина, простая набожность которого глубоко его впечатлила. Во время их беседы явился Джабраил с откровением к пророку от Господа: „Скажи бедуину: “Вера твоя в милость и кротость мою тебе не поможет, завтра потребую я тебя к отчету в великом и в малом, до шнурка на поясе, до ремешка на обуви”. Бедуин же спросил: “Станет ли Владыка мой со мной квитаться?” — “Да, станет, буде на то его воля”. — “Все в его силе и власти: ежели он взыщет с меня за грехи мои, я взыщу с него за его милость; ежели он призовет меня к ответу за мою жадность, я призову его к ответу за его щедрость”. Тут заплакал пророк, так что борода его увлажнилась. Но Джабраил спустился ниже с благой вестью господней: “Не плачь, Мухаммад! Ангелы, несущие мой трон, прервали, радуясь, на время свое хвалебное пение. Скажи брату своему, бедуину: пусть он не взыскивает с меня, ибо и я не стану с него взыскивать”»⁴.

Был в этом безыскусном рассказе оттенок, глубоко задевший мои чувства. Я и сам слышал простых неученых людей, подобным же образом объяснявших эту присущую божественной природе двойственность, которая бросает вызов всякому благомыслию и официальному богословию. Вскоре я сделал открытие, что эта история представляет собой вольную обработку слов, сказанных одним из великих учителей раннего суфизма Абу Сулейманом ад-Дарани.

Первые западные авторы, рассуждавшие о суфизме, видели в нем прежде всего экзальтированное мистическое слияние с Богом, которое великие персидские поэты облекли в столь блестящую поэтическую форму, изображая путь, каким любовь к Богу проходит до слияния с Ним, когда душа, опьяненная питьем из чаши любви и ослепленная безмерным светом, чувствует, как исчезает ее существо, растворяясь в Нем, любящем, едином. Мой интерес, однако, обращен прежде всего к Абу Сулейману, его современникам и последователям. Я собирал их слова и речения, приводимые авторами и теоретиками суфизма в качестве *dicta probantia**, делая это со все растущей убежденностью в том, что религиозно-значимую творческую идею следует искать как раз в этом увлекательном отрезке истории мистики, именно у этих народных апостолов и святых божественной любви.

Действительно, мусульманская мистика с появлением Халладжа достигла своего религиозного расцвета, ознаменованного великими именами Зу-н-Нун, Мухасиб и

* Доказательство (лат.).

Джунайда. В длившемся 150 лет промежутке, приблизительно с 750 до 900 г. по христианскому летоисчислению, с 150 до 300-го — по мусульманскому, происходили в высшей степени примечательные изменения. Первоначальное аскетическое благочестие с его суровой и мрачной отрешенностью от земного, презрением к мирскому и бесплодной аскезой одухотворяется живой, горячей любовью к Богу, во имя единения с Богом, слияния с Ним. Оно обретает глубину благодаря открытию пути, который нужно проделать душе, чтобы преобразиться по Его образу и подобию. Эти изменения обобщены и узаконены в великом труде Ал-Газали «Возрождение наук о вере». С ним благочестие ислама достигло высоты, какой оно никогда уже больше не смогло превзойти и на которой, к сожалению, не сумело удержаться.

Об этих 150 годах хотел бы я написать, об их лидерах, которых я называл «классиками суфийской мистики». Выбирая эту тему, я ощущал не только сомнения, но и подлинный страх, мне и сейчас кажется бесцеремонным стремление пробудить интерес к тому, что так далеко от сегодняшнего дня. Лучше бы я занимался осколками горшков или фрагментами скульптур исчезнувшей культуры! Но ведь и здесь речь идет о частицах мысли, о том, над чем размышляли люди, чему они поклонялись, на что надеялись в странах и временах, столь отдаленных от нас. Я пытаюсь оживить ушедший религиозный мир, тогда как трудно пробудить интерес к религиозным проблемам даже нынешнего времени.

И все же я рискнул. Дело в том, что все эти люди с первой же минуты, как только я о них узнал, захватили,

покорили меня и вызвали восхищение. Читая написанное ими, я ощущал, что столкнулся с чем-то неизведанным и чуждым, но одновременно хорошо знакомым. Я вглядывался в черты неизвестного мне человека, и это были черты друга, я натыкался на высказывания, побуждавшие меня размышлять над вопросами моей собственной веры. Я видел свет, источник которого был мне хорошо знаком, хоть пробит он был иным медиумом. Может быть, позволительно сказать, что это было чувство вроде того, какое, должно быть, испытывал на ложе смерти Натан Зёдерблом, формулируя свое религиозное завещание такими словами: «Я знаю, Бог есть, я могу это доказать историей веры!»

ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО

Где искать источники суфизма? Здесь очевидна проблема, бывшая для меня, пожалуй, самой насущной в моих исследованиях. Наука прошла мимо этой проблемы. Создалось впечатление, что столь диковинное растение, как суфийская мистика, не могло вырасти на скудной почве ислама. Иногда указывают на персов, отличавшихся чем-то вроде врожденной склонности к мистической религиозности, потом, как правило, предполагают влияние Индии, буддизма и ведических религий или вспоминают о неоплатонической мистике, усвоенной хотя бы по арабским источникам, бывшим под рукой.

Блестящие исследования Массиньона вытеснили и опровергли эти смутные предположения. Он показал, что суфизм вырос на почве ислама, что он был плоть от плоти его, следуя как духу, так и букве Ислама. Мистический опыт суфизма сформировался на фундаменте неустанного изучения Корана, и свойственные ему термины и основная проблематика взяты оттуда. Шаг за шагом прослеживаем мы, как развиваются эти взгляды. Одно поколение правоверных протягивало руку другому, и даже такие далеко зашедшие и с точки зрения ислама предосу-

дительные доктрины, как учение Халладжа, уходят своими корнями, как считал Массиньон, в сугубо мусульманскую почву.

Это, несомненно, так. Более того: *это* как раз то, что в первую очередь следует сказать о происхождении суфизма. Еще несколько десятков лет назад исследование религиозной истории видело свою задачу прежде всего в том, чтобы проследить влияние и воздействие иных религий, так же как историки литературы с проницательностью детективов ворошили библиотеки поэтов и взятые теми на время книги, чтобы доказать, каков был или хотя бы мог быть круг их чтения. Немаловажная сторона исследовательской работы, но не единственная и не самая главная! Основное, что решает, стоит ли весь материал потраченных на него усилий ученого, — это не поиск того, что заимствовано религией или пророком у других, но выявление их существующей, несмотря на отдельные влияния, самобытности. Главное — отыскать источники поэтической и творческой энергии, проникнуть в ее суть.

Массиньон не пытался решить вопрос об отношениях суфизма и христианства. Хотя их взаимосвязь важнее, чем это виделось ему. Если верно, что Коран — та почва, на которой выросла мистика, то нельзя забывать того, что и кораническое благочестие в большой мере существует на *христианской почве!* Думаю, ученые по праву единодушны во мнении, что кораническое благочестие в известной мере можно назвать переносом в арабоязычный мир, в его ментальность, христианского аскетического благочестия, чувствовавшего себя как дома в сирийских церквях того времени. Важно здесь, между прочим, и то, что этот

процесс был осуществлен личностью, чью религиозную самобытность нельзя недооценивать: Мухаммадом, посланником Божиим.

Но контакт ислама и христианства не закончился на том, что правоверные получили свой Коран и у них уже не было нужды завидовать христианам из-за их священных книг. Арабские завоеватели весьма осмотрительно обходились с христианским населением в завоеванных странах. Христианским монастырям вряд ли приходилось на что-то жаловаться. В 650 году глава несторианской церкви по праву мог написать: «Эти арабы отнюдь не стремятся подавлять христианство, а напротив, выказывают почтение к нашей религии, почитают наших священников и святых, одаривают монастыри и церкви»¹. Ошеломительные сведения, что священники и монахи пользовались особым расположением завоевателей, взяты, конечно, не с потолка. В Египте монахи сначала почти полностью освобождались от налогов, также и от подушной подати, которую был обязан платить каждый христианин и еврей, чтобы иметь возможность свободно отправлять свои обряды. Эта дружественная в отношении христианства политика практически полностью согласовывалась с принципом пророка, заявленным им в Коране: «Ты, конечно, найдешь, что более всех людей сильны ненавистью к уверовавшим иудеи и многобожники, и ты, конечно, найдешь, что самые близкие по крови к уверовавшим те, которые говорили: “Мы — христиане!” Это потому, что среди них есть иереи и монахи, и что они не превозносятся» (Сура 5,85)*. Так хрис-

* Здесь и далее все суры Корана цитируются в переводе И. Ю. Крачковского с минимальными изменениями стилистического характера. — *Примеч. ред.*

тиане и мусульмане мирно сосуществовали долгое время. Полуцивилизованным завоевателям не оставалось ничего другого, как постепенно учиться у христиан сохранять свои новые владения и управлять ими. Понятно, они и раньше были наслышаны об их религии. В горах, на границе обжитой земли и пустыни живет христианский отшельник в своей сложенной из серого камня келье. Отшельник, как правило, неприветлив и замкнут, точно дикий зверь. Но кому повезет, тот сможет увидеть однажды, как он глядит из оконного проема своей кельи. Ощущая смесь почтения и любопытства, окликают его, пытаясь вступить в разговор. В чем, собственно, цель этих людей, находящихся себя в том, чтобы вести такую жизнь? Бесчисленное множество раз слышишь о религиозных беседах между монахом, или отшельником (*рахибом*), и правоверным. Существует, правда, одна трудность, иногда *рахибом* называют также мусульманского аскета², но в таких случаях слово это всегда употребляется в переносном смысле. Монах как таковой есть чуждое, не арабское явление — он принадлежит миру христианства. Правоверные аскеты, насколько я могу судить, себя так никогда не называли. Это слово употреблялось непосвященными, которым сходство между деяниями мусульманских аскетов и образом жизни христианских монахов бросалось в глаза. Абу Бакра ибн Абд ар-Рахмана, проводившего все время в молитве, называли «рахибом корейшитов»³. Малик ибн Динар назывался «рахибом арабов»⁴, точно так же, как Каб ал-Ахбар — «раввином (*хабр*) арабов». «Асвад ибн Йазид извел себя постами и молитвами, так что стал зелен и желт. Когда смерть приблизилась, он заплакал, а когда его спросили, чем он так сокрушен, он

сказал: “Как же мне не сокрушаться? Кому ж, как не мне? Истинно, пусть Бог даже отпустит мне, все буду я сокрушаться пред ним из-за того, что свершал”. Рассказчик добавляет: “Был он не кто иной, как монах среди монахов”»⁵.

Муваррик «стоял и молился, как *рахиб*. Будучи погружен в молитву, был он полностью отрешен от мира. Иногда он говорил жене: “Есть у тебя что-нибудь на сердце, скажи сейчас, прежде чем приступлю я к молитве”»⁶.

С неудовольствием относятся к власянице как чуждому исламу предмету. «Как-то Абу Алию навестил один друг, носивший власяницу. Тогда сказал он: “Это обычай монахов. Правоверные надевают нарядные одежды, собираясь навестить друг друга”»⁷.

Так *рахиб* противопоставляется здесь правоверному. В первую очередь это слово означает христианского монаха и отшельника. Если же так назовут правоверного, это всегда будет в хорошем или дурном смысле сознательным отождествлением с чуждым исламу явлением. Исследование всего обильного материала, содержащегося в десяти томах собранных Абу Нуаймом биографий святых *Хильят ал-аулийа*, показывает, что слово *рахиб* лишь в исключительных случаях использовалось для обозначения аскета вообще. Зу-н-Нун рассказывает о совершенных святых, моливших Господа о прощении еще прежде, чем совершили грех, и получавших отпущение еще прежде, чем свершали труд покаяния. «Своей богобоязненностью первые среди людей, цари среди слуг божьих, власти среди аскетов, ибо изливается на их сердца обильный дождь в их странствиях к Богу, когда жаждут они Его»⁸. Но когда одна благочестивая молодая девушка за-

немогла от тоски по небесному духу и родственники посоветовали ей позвать врача, которого Ахмад ибн Аби-л-Хавари называет аскетом (*рахибом*), занимавшимся врачеванием⁹, вполне вероятно, рассказчик хочет обратить наше внимание на то, что, как женщина, она употребляет это слово по неведению.

Так что можно считать, что, когда в мусульманской аскетической литературе речь идет о беседе правоверного с *рахибом*, имеется в виду христианский аскет. Что это так, становится ясно, потому что обычно в этот момент правоверный вступает в церковь, монастырь или келью отшельника. В отличие от христианских отшельников, мусульманские аскеты, как правило, не проживали в одиноко стоящих кельях. «Монашеской кельей для правоверного, — гласит текст, — станет его дом, где обузданы его язык, его взгляд и его вожделения»¹⁰. Поэтому некоторые аскеты во времена раннего ислама велели в собственном доме устраивать себе келью или подземное помещение, где иногда проводили время в своего рода добровольном заточении. Впрочем, в дошедших до нас фрагментах диалогов нет никаких аллюзий на учение ислама, цитаты из Корана или тому подобное. Духовные наставление и мудрость, которые монах сообщает мусульманину, содержат, как правило, общие истины, касающиеся внутренней жизни и пути к Богу. Для примера я приведу текст, восходящий к XIII веку и воспроизводящий разговор монаха и правоверного: «Однажды я повстречал некоего *рахиб*а и спросил его: “Ты никогда не страшишься одиночества?” Он ответил: “Испытай прелесть одиночества, и ты сам будешь тосковать по нему. Одиночество есть начало почи-

тания Господа”. — “Что есть то первое, что находишь ты в одиночестве?” — “Мир пред людской суетой, охрану пред злом, идущим ей вослед”. — “Когда дозволено будет слуге вкусить счастье Божьей благодати?” — “Если любовь его к Богу чиста и искренен он в сердце своем, обращаясь к Богу”. — “Когда же будет любовь его чиста?” — “Если все его заботы единятся в одном желании — принадлежать Господу”»¹¹.

Другой благочестивый человек встретил «в одной церкви в Сирии» некоего монаха и получил от него следующее наставление: «Первейшей заботой для любящего есть достижение цели его желаний; первейшей заботой для страшщегося — обрести покой от своего страха. И тот и другой стоят на добром пути, но первый крепче стоит и достиг в добре более высоких степеней»¹².

Что касается веры и ритуальных обязанностей, тут у правоверного свои правила и понятия о Святом писании ислама и традициях. Но для того чтобы овладеть средствами и путями аскетической жизни, наставление монаха может пригодиться. Малик ибн Динар, сам называвшийся «*рахибом* арабов», не упускает случая принять поучение от христианского монаха: «Однажды увидел я на горе некоего монаха и просил его: “Наставь меня в том, что поможет мне избавиться от мира”. — “Не ты ли тот, кто владеет Кораном и Откровением (*фуркан*)?” — “Да, но я желаю, чтоб ты наставил меня, как я могу избавиться от мира”. — “Лишь воздвигнув железную стену между собой и жаждущими тебя, достигнешь ты этого”»¹³.

В этих разговорах нет ничего такого, чего не мог бы сказать и сам правоверный аскет, и вполне возможно,

встреча с монахом в этих случаях — лишь дань вымыслу. Авторы исламской назидательной литературы очень часто прибегают к специфической литературной форме, стремясь придать поучениям и сентенциям особый интерес, подобно тому как наши проповедники и духовные лица используют благочестивые истории, в истинность содержания которых ни сам говорящий, ни паства до конца не верят. Восточный человек испытывает особое пристрастие к романтическому, захватывающему и живописному. Праведник, к примеру, встречается в своих странствиях по дикой пустыне во тьме ночи или в бурю и непогоду одинокую и беззащитную юную девушку; из руин выползает древний старик, его брови нависают над глазами, а кожа похожа на истертый пергамент; посреди многолюдного большого города он встречается черного раба, которого все считают безумным и который так себя и ведет, — и именно в уста этих людей вкладывает он поучительные мысли, принадлежащие ему самому. Возможно, христианский отшельник тоже представлял собой таинственную живописную фигуру, годную на то, чтобы выпустить ее на сцену в нужном случае.

Но эти диалоги не всегда лишь пересказывают общие места из сокровищницы мусульманской аскетической традиции. Часто монах учит чему-то, что (хотя не понятое и искаженное при передаче) все же сохраняет отчетливый христианский оттенок.

«Один благочестивый человек заметил отшельника, глядящего на него сверху из кельи на склоне горы. Он спросил, зачем тот выбрал для затворничества такое место, и услышал в ответ: “В наших Святых писаниях можно

прочесть, что тело Адама произведено из земли, а дух его — от небесной тверди. У держащего тело в холоде, в бодрствовании и нагоде дух взыскует его дома, откуда он изошел. Допустивший же тело к еде, питью и сну цепляется за место своего рождения и не знает лучшего, как этот мир»¹⁴.

Это, пусть и в огрубленной форме, — ключевой мотив христианской монашеской аскезы: заключенный в узилище тела дух обретает свободу в той мере, насколько подвержено испытаниям тело. Судя по содержанию диалогов мусульман с христианскими монахами, подобные беседы имели место в действительности. Во всяком случае, они свидетельствуют о том, что в первые века ислам действительно шел на то, чтобы учиться христианскому аскетическому благочестию.

Мусульманские богоискатели уже в раннюю пору ислама обращали внимание на то, каким почитанием окружали христиане «подвижников и виртуозов аскетической жизни».

«Я учился познанию Бога у монаха по имени Абба Симеон. Я разыскал его келью и сказал ему:

— Абба Симеон, сколько прожил ты в этой келье?

Он ответил:

— Семьдесят лет.

— А что служило тебе пищей?

— О *ханиф*, что побуждает тебя спрашивать об этом?

— Я желал бы это знать.

— Ну тогда — одна горошина каждой ночью.

— А что укрепляет твою душу, так что ты довольствуешься одной горошиной?

— Видишь ты там монастырь перед собой? Раз в год приходят монахи ко мне, украшают мою келью, обходят ее, оказывая мне почести. Всякий раз, как становится не-
рачительна моя душа в моленьях своих, вспоминаю я тот час. В блаженстве его черпаю я силы перенести год. Пытайся и ты часы лишения выдержать во имя вечного блаженства.

Так вселил он в сердце мое благоговение пред познанием Господа. Затем сказал он:

— Достаточно ли с тебя или нуждаешься в большем?

— Да.

Тогда дал он мне горшок, в котором было двадцать горошин, и сказал:

— Спускайся в монастырь. Люди видели, что я тебе дал.

И я пошел, и, когда вошел в монастырь, собрались христиане вокруг меня и спросили:

— О ханиф, чем наделил тебя шейх?

— Частью от своей пищи.

— Что сделаешь ты с ней? Мы имеем более прав на нее, чем ты. Назови свою цену!

— Двадцать динаров.

И вот они уплатили мне двадцать динаров, а я вернулся к старику, и он спросил:

— Что ты сделал с горошинами?

— Я их продал.

— За сколько?

— За двадцать динаров.

— Ты распорядился ими неосмотрительно. Потребуй ты в двадцать тысяч раз больше, тебе бы тоже уплатили.

Гляди, сколь на виду тот, кто служит Ему. Предайся же Господу твоему целиком и откажись от пустой суеты»¹⁵.

Последними словами Абба Симеон намекает на то, что втайне он мусульманин и смотрит на своих христианских почитателей как на заблуждающихся. Благочестивый рассказчик был вынужден представить дело таким образом для того, чтобы объяснить, как случилось, что правоверный ищет у христианина мудрости и вдохновения. Прежде в подобной осторожности не было нужды, ибо учение Корана допускало далеко заходящую терпимость по отношению к иным религиозным сообществам, как к *ахл ал-китаб*, «хранителям Писания». Все верно следующие своему пророку, будь он Иисус, Моисей или Мухаммад, суть, по Корану, правоверные почитатели Бога. Присущие им ритуалы, исповедуемые каждой общиной, могут быть совершенно различны, но они не меняют главного: иудаизм, христианство и ислам в основе едины. Однако на деле отношение к иудеям и христианам было все же другим. Уже Коран учит, что большинство иудеев и христиан не придерживались Откровения, данного им в Писании, но изменили и исказили его.

Чувство духовного родства с христианскими отшельниками, которое испытывали мусульманские аскеты, и внешнее сходство их жизни и учения благочестивые мусульмане пытались объяснить тем, что христианские отшельники представляют собой как раз те осколки древней общины Иисуса, что сохранили истинную веру неизменной, и, значит, они находятся в полном согласии с тем, чему учит Священная книга ислама. Согласно суфийскому автору, ат-Тирмизи, Ибн Аббас учил, что отшельниче-

ство возникло после смерти Иисуса, когда деспотические цари исказили Евангелие и Тору. Тогда те из христиан, кто сохранил мужество, на свой риск объявили: «Не придерживающийся того, что открыл Господь, есть неверный».

Когда Абу Бакр ввел войска в Сирию, говорят, он издал следующий приказ: «Вы увидите людей, затворившихся в кельях, пустите их с миром, они угодны Богу. И увидите других, которым сатана начертал знак на лбу. Отрубайте им головы, всюду, где ни встретите»¹⁶. Монахи с тонзурой, не вытерпевшие одиночества и сбежавшие из своих келий, доказывали тем самым, что они дети дьявола. По отношению к ним не полагалось никакой пощады.

Халид ибн Йазид, аскет первого века, также считал, что отшельники или, по крайней мере, некоторые из них были христианами, принадлежавшими к изначальной истинной во всем согласной с исламом вере. Они бежали в кельи в дикой пустыне, чтобы не дать вынудить себя к принятию ненавистного учения, что у Бога есть сын. Он повествует о драматической встрече с такими отшельниками и их главой. Они живут в недоступной пустыне на Аравийском полуострове. Существует предание о так называемых истинных учениках Христа, согласно которому в неведомой глубине Аравии спрятан сказочный город «Жилище народа ад». Это место — своего рода Мекка для святых людей, к вере которых должен присоединиться каждый правоверный. По преданию, именно там Сахл ибн Абдаллах встретил одного из учеников Христовых».

«На нем одеяние из грубой шерсти, совсем новое, но он сказал мне: “Эту одежду ношу я от дней Христовых”.

Когда же я удивился, он сказал: “Не тело изнашивает платье, но вонь греха и недозволенной пищи”»¹⁷. Во времена Омейядов во многих, особенно аскетических, кругах вообще существовало не просто терпимое, но прямо-таки благожелательное отношение к христианам. Еще о Мухаммаде ибн Йусуфе ал-Избахани (ум. 801 г. н. э.) рассказывают: «Увидав христианина, воздавал он ему почести и приносил дары, дабы привлечь к исламу»¹⁸. Самые разные благочестивые люди считали возможным приветствовать своих христианских друзей возгласом мира — САЛАМ, предназначенным вообще-то только правоверным¹⁹. Некий мужчина встретил своего глазного врача-христианина и поспешил приветствовать его возгласом «САЛАМ». Позднее он просил совета у Нахаи (ум. 714 г. н. э.), и тот ответил без промедления: «Нет ничего дурного в том, что ты говоришь “САЛАМ” тому, с кем имеешь дела или с кем водишь дружбу».

Подобная непринужденность будоражила ум и позднее заставила ломать голову создателей аскетической литературной традиции. Недопустимо, рассуждали они, приветствовать возгласом «САЛАМ», а лучше было бы сказать что-нибудь более общее, к примеру: «Как дела?» или что-нибудь еще в том же роде²⁰.

Признание и уважение со стороны христианских авторитетов оценивались очень высоко.

«Когда Суфьян ат-Таури однажды заболел, его племянник пошел с пробой мочи к занимавшемуся лечением настоятелю монастыря. Тот сказал: “Это не может быть мочой *ханифа*”. (Ханиф — обозначение, которое монахи применяли к своим мусульманским коллегам. Выражение

указывает на догматическую предпосылку духовного доверия между христианами и мусульманами. Ханиф — это именно адепт истинной пророческой религии, приверженцы которой, при всех внешних различиях, едины в вере.) Он пошел к больному, пощупал ему живот, исследовал его пот и затем объявил: “Не думал, что такое бывает у *ханифов*: это человек, у которого печень [сердце] изъедена заботой”»²¹.

Это было в известной степени свидетельством компетентной стороны. Для благочестивого аскета было почетно, когда христианские монахи называли его «другом Иисуса»²².

Сознание духовного родства с христианством или, скорее, с той формой христианства, которая рассматривалась как изначальная и истинная, отразилось в доминирующей позиции, какую занимает Иисус в высказываниях и представлениях аскетов. Пророки, называемые и упоминаемые часто в полных вымысла благочестивых речениях и легендах, — это Иисус, Моисей, Давид, Иоанн Креститель — в таком именно порядке. Среди четверых Иисус стоит на первом месте, и можно без преувеличения сказать, что в отношении подлинного благочестия его значимость в кругу аскетов гораздо выше, чем пророка ислама, несмотря на то место, которое занимал Мухаммад в качестве источника и гаранта высокочтимой и строго соблюдаемой традиции Сунны. А аскеты древних времен — прежде всего строгие сунниты. Впрочем, позднейшая переработка и редакция, произведенная создателями житийской литературы, уничтожили всякие следы свободымыслия.

В первые века ислама знания о жизни и деяниях Иисуса в значительной степени превосходили те сведения, что содержатся в Коране, и имеют явно апокрифическое происхождение. Известные аскетической традиции эпизоды из жизни Иисуса, новы для ислама: рассказ о мудрецах, бегство в Египет, возвращение из Египта, искушение, призвание апостолов, хождение по водам, воскрешение Лазаря, изгнание торговцев из храма и, как мы видим позднее, страдания Иисуса, Его Вознесение и Воскресение.

• Кажется, у ранних мусульманских аскетов было незаурядное знание евангельского предания о Христе, во всяком случае, оно могло быть. Бросается в глаза, однако, какой сравнительно незначительной была доля этих эпизодов в формировании того образа Иисуса, который на деле существовал в исламе. Магометанский Христос прежде всего великий аскет, идеальный святой, странствующий повсюду, будучи отрешенным от всех потребностей и уз, спит под открытым небом, с камнем под головой вместо подушки. Как и *бхикишу*, он не берет денег с собой в странствия, но в отличие от буддийского монаха, имевшего при себе цедилку и миску для подаяний, он не имел никаких пожитков и не выпрашивал подаяния. Он брал то, что давала природа: воду из ручья и коренья, росшие в поле.

В предании, распространенном в мусульманской среде, рассказывалось следующее: «Он ничего не вкушал с вечерней трапезы до утра и с утренней трапезы до вечера. Питался листьями деревьев и пил дождевую воду, одевался в рогожу или шкуры и проводил ночь там, где застал его вечер, говоря: „Господь определил место на каждый день”».

По Каб ал-Ахбару «у него были длинные волосы, и он никогда не помазывал своей главы. Он был бос, не имел жилища, не нуждался ни в украшениях, ни в домашнем скарбе, ни в нарядном платье, ни в монетах, нося с собой только пропитание на день. Там, где заставал его закат, становился он и молился до рассвета».

Он проявлял высочайшую степень отрешенности от мира.

«Сперва были при нем гребень и миска, но однажды увидел он человека, который расчесывал бороду пальцем. И он отложил гребешок. В другой раз увидел он человека, пьющего прямо из ручья. И он отложил свою миску»²³.

Вообще, Иисус воспринимался как идеальный аскет и мистик.

«Ученики спросили Иисуса: “Есть ли что на земле, подобное тебе?” Он ответил: “Да, тот, чьи слова полны думой о Боге, чье молчание есть погружение в нее, а взор — наставление для души”»²⁴.

К тому же было очень хорошо известно, как выглядел Христос. Это был «человек среднего роста, обветренный, с налетом бледности на лице, у него были гладкие волосы, он слегка клонил голову набок»²⁵. В начале IX века упоминается человек по имени Абу Дарх, среди прочих более всех подобный Иисусу, сыну Марии²⁶. К сожалению, мы не знаем, как выглядел Абу Дарх, но, по-видимому, он был похож на нерукотворный Спас, который согласно Актам Феодосия принадлежал царю Авгару из Эдессы и лег в основу многочисленных иконописаний.

Вполне возможно, что аскетическое благочестие носило название «следуя путем Христовым». В предании, выдержанном в свойственном шиитской проповеди торжественном и безапелляционном стиле, Науф ал-Калби рассказывает: «Я увидел Али однажды вечером, как вышел он из дому, наблюдая звезды. Затем сказал он: “Спишь ты, Науф, или глядишь пристально на небо?” — “Я гляжу, о повелитель правоверных”. — “О Науф, редки те, кто, отступаясь от этого мира, тоскуют по грядущему. Это те, для которых земля как подстилка, пыль ее как ложе, вода как благовоние, а Коран и молитва как плащ и одежда. Они зовут мир следовать путем Христа”»²⁷.

Но в мусульманском образе Христа мы находим и другие черты. Не будучи непосредственно заимствованными из новозаветной традиции, они тем не менее отчетливо указывают на внутреннее родство с Евангелиями. Иисус — первый среди аскетов. И все же не такой аскет, как все прочие: он беспощаден к себе и исполнен милосердия к другим.

Малик ибн Динар передает слова, якобы сказанные Христом: «Не взирай на грехи людей так, словно ты господин, но будь с тем, кто слуга. Ибо есть лишь два рода людей: те, кто поражены (болезнью или грехом), и те, что здоровы. Будь милосерден к страждущим и возблаговари Господа за здоровых»²⁸.

То, что Иисус благорасположен к тем, кто презрен и гоним другими, символически выражено в широко распространенной легенде, источником которой был все тот же Малик ибн Динар: «Иисус и его ученики проходили мимо мертвого пса. Ученики сказали: “Как мерзко он во-

няет!” Иисус же сказал: “Как белы его зубы!” Так настаивал он их не говорить о ком-нибудь дурного»²⁹.

Особенно милостив Иисус к грешникам: «Увидели его выходящим из жилища блудницы и сказали ему: “О Дух Господень, что делаешь Ты у этой женщины?” Он же отвечал: “Врачу следует навещать больных”»³⁰.

Раскаивающийся и исправляющийся грешник в Его глазах не хуже праведника, гордого и высокомерного. Похвала смирению и опасность возгордившегося духа изображены в оригинальной арабской вариации на тему мытарей и фарисеев:

«Иисус и один из учеников проходили однажды мимо разбойника, притаившегося в засаде в своем гнезде в скалах. Когда тот увидел их, было разбойнику откровение от Бога, что следует Ему покаяться. Он подумал: “Вот Иисус, сын Марии, Дух Божий и Его слово, и с ним Его ученик. А что же ты, несчастный? Разбойник среди сынов Израиля. Ты таился при дорогах, лишал людей их имущества и проливал их кровь”. И вот спустился он с горы, исполненный раскаяния за свою жизнь, которую он вел. И когда он поравнялся с ними, сказал он самому себе: “И ты хочешь идти с ними? Но ты недостоин этого. Иди позади их — как злодею и грешнику следует тебе идти”. Обернувшись и узнав злодея, подумал ученик: “Вот несчастный негодяй, плетущийся за нами”! Но Богу ведомы были мысли их сердца: раскаяние и готовность покаяться в одном — высокомерие и презрение в другом, и было Иисусу от Него откровение: скажи ученику и разбойнику, пусть оба снова начинают свои благочестивые дела. Ибо все, что преступал разбойник прежде, Я отпустил ему за то, что он сожалел о грехах своих и пока-

ялся; все же благочестивые дела ученика утратили свою цену, ибо гордился он самим собой и презрел покаявшегося»³¹.

Смирение — первейшая добродетель для Иисуса.

«И сказал он сынам Израиля: “Где растет посев?” — “В пыли”. — “Истинно говорю вам: мудрость возрастет в сердце, что стало как пыль”»³².

Прежде чем наставлять других, следует познать свое собственное сердце.

«Бог открыл Иисусу: “Наставь прежде самого себя, и, когда сердцем своим принял наставление, пусть наставляешь других. Действуя наоборот, да устыдишься ты перед собой”»³³.

То есть Иисус точно так же, как заблуждавшихся, должен был испытать прежде себя. В некоторых аскетических кругах с давних пор придерживались учения о безгрешности Христа. От некоторых земных желаний Иисус избавлен уже в силу своего сверхъестественного происхождения: он не вожделеет к женщинам, будучи сам рожден не от семени человеческого³⁴.

Впрочем, безгрешность не ставится в связь со сверхъестественным зачатием. Благодаря особому покровительству Бога Иисус и Мария находятся под защитой, зараза греха, пятнающая других людей, не пристает к ним. Согласно Абу Хурайре, пророк Мухаммад сказал однажды:

«Сатана касается каждого ребенка, который рожден, и когда он его касается, ребенок подает голос и кричит. Так было со всеми детьми, кроме Марии и Иисуса. Прочти слово Господне: охраню их и их потомство от проклятого сатаны».

Катада говорит, что сатана колет каждого новорожденного концом пики, но, когда рождались Мария и Иисус, сделал Господь так, что занавес упал пред сатаной, конец пики наткнулся на занавес и не достиг дитя³⁵.

Иисус не оплачивал за зло злом, за хулы и грубые речи той же монетой.

«Иисус, сын Марии, проходил однажды мимо людей, поносивших Его. Он следовал дальше своей дорогой и повстречал других, также бранивших его. Но тут, услышав злобные слова, отвечал Он добрым словом. И сказал один из учеников: “Чем хуже Тебе говорят, тем более добра в Твоих ответных речах. Похоже, Ты сам подстрекаешь народ и поощряешь его на хулы против себя”. Иисус же отвечал: “Каждый дает другому то, что он носит в себе”»³⁶.

Рассказ заостряет слова: «Благословляй проклинаящих тебя» и намекает одновременно на другие слова Евангелия: «Добрый человек приносит добро от запасов сердца своего, дурной же — только зло».

Иисус следует своей аскезе так же строго, как Иоанн. Но в отличие от Иоанна, неприступного в своей мрачной серьезности, Иисус радостен, приветлив и доступен.

«Иисус и Иоанн встретились однажды, и Иисус засмеялся Иоанну навстречу и протянул ему руку. И сказал Иоанн: “Брат мой, как случилось, что я вижу Тебя смеющимся, будто Ты избавлен от наказания Божьего?” Иисус отвечал: “А как случилось, что ты хмуришь чело свое, будто отчаялся найти отпущение?” И открыл Господь обоим: “Из вас тот лучший для Меня, кто дружественнее к ближнему своему”»³⁷.

Слова и изречения Иисуса обильно встречаются в назидательной литературе ислама. В приводимых словах

Иисуса в большинстве случаев отсутствуют следы специфически новозаветного и вообще христианского — они лишь передают религиозные мысли ислама, используя его теологический словарь. Но нередки и исключения.

Новозаветный материал явно проникал в ислам через устную традицию. Когда Мухаммад получал свои первые откровения, он наверняка не знал грамоты. Он прямо заявляет: «До него (Корана) не читал ты никакого писания и не писал ничего своею рукой» (Сура 29, 47). Словом «писание» обозначен любой письменный источник, книга или письмо. Итак, пророк не мог ни читать, ни писать. Как для него самого, так и для верующих мусульман — это доказательство того, что Коран Божественного происхождения. Если совершенно неграмотный человек приносит писание, поражающее всех ясностью, красотой и выразительностью, оно не может брать свое начало от него самого. Оно проистекает от Бога. Предположение, будто Мухаммад хотел показать себя более невежественным, в чем пытаются убедить нас конфессиональная и рационалистическая полемики, неприемлемо для современного религиоведения, более сведущего в том, что касается психологических техник и наилучших способов достижения откровения. Мухаммад сам непременно должен был испытывать убежденность в том, что принесенное им есть действительно Божье слово, снизошедшее к нему без его личного участия. Непонятно другое: как он мог другим внушить столь же абсолютное знание? Х. С. Ньюберг указывает на то, что Мухаммад был знаком с мистикой букв, игравшей известную роль в полухристианских сектах его времени, и будто он должен был знать буквы³⁸. По-види-

мому, он постепенно усвоил также известный навык в чтении. В поздней Суре из Медины его враги замечают: «Это не что иное, как старые писания, которые он сам написал. Ему их диктовали раньше и потом» (Сура 25, 5)*. Отсюда, очевидно, следует, что Мухаммад, по мнению его противников, все же умел читать, и он сам не оспаривает их мнения на этот счет. Однако он может с чистой совестью защититься от их обвинений. Его умение читать не простиралось, во всяком случае, на библейские тексты. И он не писал переводов под диктовку. Все было совершенно иначе. То, что он услышал, разговаривая с христианами и иудеями, воспламенило его творческую фантазию, и он пересказал это в более или менее свободной форме. Его книга на самом деле — его духовная собственность.

Вряд ли по-другому обстояло дело и с его учениками. Искусство чтения и письма ценилось тогда значительно выше, чем сегодня, но библейские писания, по-видимому, были в общем-то замкнутым в себе миром. Для тех же, кто обладал или мог обладать известными знаниями, например, обращенные, выросшие в христианской или иудейской среде, — для них было рискованным предприятием переводить библейские тексты дословно: легко можно было впасть в конфликт с высказываниями Корана о Торе и Евангелии. Все, что было необходимо сообщить о книгах “народов Писания”, основывалось глав-

* Для сохранения логики текста мы оставляем перевод автора. Филологически точный перевод И. Ю. Крачковского гласит: «Это — только ложь, которую он измыслил, а помогли ему в этом другие люди». — *Примеч. ред.*

ным образом на устном предании; когда же его не оказывалось, то воображению благочестивых людей доверяли в еще большей степени, нежели самому Мухаммаду. И народные сказители (*куссас*), собиравшие обычно в мечетях вокруг себя целые толпы внимательных слушателей, специализировались на легендах о пророках и библейских историях. Впрочем, в их оправдание можно заметить, что в старые времена их целью было не только развлечь, но, прежде всего, трогательными и захватывающими нравоучительными рассказами воспитать слушателя точно так же, как это делают народные проповедники сегодня.

Одним из лучших знатоков всего, что было связано с Библией в первом поколении после Мухаммада, был Каб ал-Ахбар, умерший при правлении халифа Османа (644–655 г. н. э.). Источником того, что ему суждено было сообщить, явно была его собственная фантазия. Долгий разговор Гавриила с Авраамом, не менее пространный отчет о разговоре Моисея с Богом на Святой горе и прочее в том же роде, все это — чистая поэзия в стиле народных сказителей, которая ни в коей мере не может передавать реалии исторической действительности. Их стиль и содержание чисто мусульманские, даже если отдельные черты обнаруживают известное знакомство с христианскими апокрифами. Например, когда Гавриил называет Адама «Святым Духом» невольно думаешь о некоем гностическом писании от Адама. Большая часть принадлежащего ему материала состоит из легенд: об Аврааме и ангеле смерти, о могиле Иосифа, о Гоге и Магоге, о стражах ада и тому подобное³⁹. Одна легенда, к примеру, рассказывает, как Иисус нашел череп мертвеца и Господним соизво-

лением воскресил мертвого. Тот оказался сразу же перенесенным в ту ситуацию, в которой покинул земную юдоль, — по дороге на рынок со связкой овощей, и вообще не понимал, почему говорят, будто он умер. Он считал, что только заснул на минуту⁴⁰. Легенды эти взяты, конечно, из поздних христианских апокрифов или из иудейской Аггады — весь этот материал во всяком случае заслуживает мифологического исследования.

Но в иудейских рассказах Каба встречаются, пусть и редко, истинно библейские отзвуки.

«Двое мужчин пришли к воротам мечети. Один вошел, другой же не стал, а сказал: “Такой, как я есть, недостойн войти в дом Господина моего”. И тогда открыл Господь одному из пророков Израиля: “Гляди, Я воздал ему, ибо он смирился”»⁴¹.

Здесь пересказана притча о мытарях и фарисеях, при том что Каб, очевидно, не знает, что она ведет свое происхождение от Иисуса.

С той же или еще большей вольностью переданы и другие слова Нового Завета:

«Моисей сказал: “Вы одеты в монашеские одежды, но сердца ваши — насильников и воющих волков. Хотите попасть в царствие небесное — убейте сердца свои ради Господа”»⁴².

Слова из Евангелия от Матфея 7,15 вложены в уста Моисея. Вообще, Каб не ссылается никогда на Евангелие или Иисуса как на источник своих библейских цитат. Возможно, не намеренно. Ранняя аскетическая литература не слишком ощущает разницу между Торой и Евангелием. Считается, что в качестве пророка Израиля Иисус дей-

ствуется также и в «иудейском источнике Откровения». И совсем не случайно, что большинство приводимых Кабом иудейских речений можно найти как в Ветхом, так и в Новом Завете. Слова Исаии о слуге Божьем он приводит в качестве пророчества о Мухаммаде в Торе: «Мухаммад — раб мой, верный друг, избран мною. Он не жесток и не груб, он не станет кричать на базарах. Не отплатит злом за зло, но примирит и простит»⁴³.

Это утверждение имеет своим основанием Книгу Исаии (Ис. 42, 1–2) или Евангелие от Матфея (Мат. 12, 18). В качестве «записанных в Торе» приводятся следующие слова, берущие начало, видимо, в Книге пророка Михея (Мих. 7, 6) или Евангелии от Матфея (Мат. 10, 35): «Злейшие враги благочестивого человека — семья его, и ближние его — его противники»⁴⁴. Следы как Ветхого, так и Нового Завета находятся и в таком эсхатологическом высказывании, как это:

«Константинополь радовался падению Иерусалима, стал надменным и сильным, гордость и высокомерие стали отныне его имя. Далее здесь сказано: “Ежели трон Господень поконится на морях, то и моря покоятся на мне”. И сказал Господь, что настанет для него день Суда. И сказал он: “Истинно, совлеку с тебя драгоценности и шелка твои и опустошу так, что некому будет голос подать в тебе. Некому будет стоять на стене твоей, некому будет, кроме шакалов, жить, ничто не прорастет в тебе, кроме камней и терниев, и ничего не будет тебе от меня между тобой и небесами. Три огня сойдут на тебя: огонь смоляной, огонь деготный и огонь масляный. И оставляю тебя в увечьях и голым, и вопль твой достигнет до небес”»⁴⁵.

Основным источником было здесь Откровение Иоанна Богослова. Это видно уже из того, что изречение направлено против Византии. Но некоторые подробности, по-видимому, извлечены из Ветхого Завета (Исаия 13, 22; Иеремия 50, 39). Кроме этих аллюзий, можно найти лишь одну ясную ссылку на Ветхий Завет:

Господь говорит: «Сыны заплатят за вину отцов. И покараю виновного в непослушании, колено за коленом, вплоть до третьего. Послушного же мне сберегу, колено за коленом, вплоть до десятого»⁴⁶ (сравн. 5, Моисей 5, 9–10).

Для полного представления о знатоке Писания Кабе можно в заключение указать на то, что, радея о чистоте веры, он позволяет себе прямую фальсификацию. По его утверждению, Тора кончается словами: «Хвала Господу, в могуществе своем не имеющему ни сына, ни равного Ему», которые на самом деле являются прямой цитатой из Корана.

В исламской традиции Каб, перешедший в ислам при правлении Абу Бакра (632–634 гг. н. э.), считался «одним из великих ученых — знатоков Писания»⁴⁷. Неизвестно, иудей он или христианин, и его собственные высказывания не вносят ясности в этот вопрос. Но он, как мы видели, не делает различий между Торой и Евангелием. Такая точка зрения, несомненно, скорее подходит христианину, в равной степени знавшему и пользовавшемуся Ветхим и Новым Заветом, чем иудею. Однако тот факт, что Каб родился в области Химьяр в Южной Аравии, говорит против его христианского происхождения. Его компетентность в Святом писании мы не можем оценивать столь же высоко, как это делали его мусульманские почитатели. От

человека, лично читавшего святыя писания, следовало бы ожидать более корректных цитат из библейских текстов. Все указывает на то, что он был человеком, не умевшим ни читать, ни писать, черпавшим из запаса народных легенд и вольно пересказываемых библейских изречений, бытовавших в форме устных преданий в той среде, в которой он вырос.

Наряду с Кабом, согласно мусульманской традиции, знатоком Писания и священных книг принято считать йеменца Вахба ибн Мунаббиха, жившего поколением позже (ум. 733 г. н.э.). Учение Вахба существует на совершенно другой основе, чем у Каба. Свои познания он изложил в нескольких работах на тему: *Мубтада* и *Исраилия*. Ныне утраченные, они тем не менее в большей своей части воспроизводятся в работе Мухаммада ибн Ибрахима ат-Талаби (ум. 1036 г. н.э.) *Араис ал-маджалис фи кисас ал-анбийя*, для которой послужили основным источником. В отношении христианства он проявляет себя особенно сведущим. Отсылки к ветхозаветным текстам тоже встречаются, хотя и реже. Последние пересказываются с удивительной беспечностью при передаче формы и структуры самого текста. Приведу несколько примеров:

«Несколько изразлитов спрашивали своего пророка о Господе, где Он находится и в каком месте Его обитель. И спросили:

— Не построить ли нам храм и воздать Ему почести в нем?

И послал Господь ответ пророку:

— Твой народ вопрошает, где найти Меня, чтобы воздать Мне почести, и спрашивает, какая обитель вмещает

Меня. Небеса и твердь земная не вмещают Меня. Спрашивающему же, где Я нахожусь, ответствуй: смотри, Я обитаю в сдержанном, миролюбивом, благочестивом сердце»⁴⁸ (сравн. Исаия 66, 1–2).

«Давид говорит: “Горе временам, где тщатся собрать благочестивых и ни единого не находят, кроме колоса, что миновал серп, или лозы, мимо которой прошел виноградарь”»⁴⁹ (сравн. Исаия 17, 56).

И у Вахба встречаются часто «слова Писания», сугубо мусульманские по форме и стилю, сочиненные им явно на свой страх и риск. Но эту вольность не следует рассматривать как фальсификацию в нашем понимании. Слова «Бог говорит в Торе» или «я прочел в книге владеющих Писанием» стали некоей формулой, позволявшей без затей приводить слова, которые автор считал назидательными и в истинности которых был свято убежден. Апокрифические библейские цитаты по своему употреблению сродни так называемому *хадис кудси*, изречению, начинающемуся словами «И сказал Господь», что вовсе не означает, что слова эти в самом деле были прочитаны в имеющихся текстах.

Совершенно другое дело, когда источник обозначен более определенно: «Я прочел тридцать строчек в конце псалма» или «четыре строки подряд в Торе», при том что передаваемые слова никак не связаны с Ветхим Заветом. Пожалуй, Вахб не вполне уверен в своем предмете, когда использует свое мнимое знание Библии на службе мусульманской апологетики. Он пишет:

«Я прочел девяносто книг из открытых Господом Писаний; семьдесят или больше из тех, что хорошо известны ученым, и двадцать, которые лишь немногие знают; и

во всех сказано: тот, кто считает свободную волю исходящей от себя, есть неверующий»⁵⁰.

Вахб имел причины доказывать свою правоверность, когда использовал этот веский аргумент против ереси в отношении свободы выбора. Ведь именно он сам был одно время под подозрением, будто является *кадаритом*, то есть приверженцем как раз еретических взглядов^{50а}. Вообще, он был очень высокого мнения о собственной учености и ссылался на обширную литературу, которую, по его утверждению, изучил. Названия книг не приводятся, но очевидно, что имеются в виду не только источники Откровения, собственно канонические или апокрифические, но и религиозные и назидательные сочинения вообще. Насколько можно судить, он пользовался христианскими источниками, и если это были действительно письменные источники, то среди них были, очевидно, и различные работы из христианской монашеской литературы. Так, Палладий рассказывает, как сатана смущал некоего монаха к духовной гордыне, являясь перед ним в образе Христа. Однако же на того, кто наделен благостью видения Христа, как на общавшегося со Святым Духом, не распространяются более правила дисциплины и порядка, обязательные для обычных монахов⁵¹.

Об одном из отцов сказано: «Когда он сидел в своей келье, усердствуя в духовном подвиге, явились к нему демоны лицом к лицу и искушали его, мешая. Но он отринул их с презрением. Увидя, что он побежден благочестивцем, предстал сатана перед ним в образе человека и сказал: “Я есмь Христос”. Увидя его, старик подмигнул ему и посмеялся над ним. И сатана сказал: “Я, я именно

есть Христос”. Старик отвечал: “Не желаю видеть Христа здесь”. Услышав это, сатана отстал от него»⁵².

Та же легенда в пересказе Вахба:

«Один монах жил во времена Мессии у себя в келье. Черт захотел обмануть его, но не смог, хотя все время пытался. И вот он явился к нему в облике Христа и сказал: “Встань, монах, я буду с тобой говорить”. Но тот сказал: “Заботься о своих собственных делах. К тому, что в моей жизни прошло, мне нечего добавить”. Но сатана продолжал: “Встань передо мной, я — Христос”. — “Коли ты — Христос, что мне в том? Не он ли раз и навсегда повелел нам служить Богу и заповедал весть о новой жизни? Заботься о своих собственных делах, я не нуждаюсь в тебе”. И тотчас отступил черт и пошел своей дорогой»⁵³.

Другой рассказ Вахба повествует о монахе, до которого дошел слух, что царь страны собирается навестить его. Усевшись на свое место, взял он большое блюдо с овощами, маслом и горохом, жадно ел и, казалось, не замечал гостя. Царь счел, что тот, кто ест с таким аппетитом, не может быть святым человеком, и разочарованно удалился. Монах же вознес хвалу Господу, что ему удалось навлечь на себя презрение царя⁵⁴.

Такую же легенду рассказывает Палладий об Аббе Симеоне⁵⁵.

Ознакомстве Вахба с содержанием Нового Завета свидетельствует его представление о страдании, смерти и воскресении Иисуса. Здесь речь идет о крайне трудной теме. Коран категорически оспаривает, что Иисус умер на кресте и ничего не знал о своем воскресении. Иисус был прямо взят на небо, после чего иудеи, самим Господом по-

раженные слепотой, распяли вместо него на кресте его образ. Тем не менее Вахб рискует выговорить, что Иисус действительно умер: «Когда Господь подал весть Иисусу, что ему суждено покинуть мир, тот опечалился, находя, что сие тяжело есть. И призвал он учеников, устроивши им пир, повелев сказать: “Придите в эту ночь, я имею нечто сказать вам”. Когда же они собрались и настала ночь, встал он и прислуживал им. Когда же они закончили трапезу, обмыл он им руки, прощался с ними и отирал их руки своими одеждами. Они находили это чрезмерным и не желали, чтоб он это делал. И он сказал: “Кто презирает то, что я делаю, тот не со мной, и я не с ним”. И оставили его делать то же.

Затем сказал он им: “Как сегодня вечером я делал, прислуживая вам за столом, моя руки ваши своей собственной рукою, это затем, чтоб был я вам примером. Вы говорите, я — первый среди вас. Пусть же ни единый из вас не считает себя большим, чем другой. И всякий из вас должен жертвовать собой для другого, как я для вас собой пожертвовал. В одном лишь ищущей вашей помощи: молитесь Бога за меня, донесите до Него в молитве, пусть зачтет мне мою кончину”.

И встали, чтобы молиться, и желали молиться долго; Бог же наслал на них сон, и они не могли молиться. Иисус разбудил их, сказав: “Не в силах ли вы бодрствовать со мной в эту ночь?” Они отвечали: “Бог свидетель, не знаем, что с нами. Бодрствуем мы часто, но сегодняшней ночью не в силах; как принимаемся мы за молитву, что-то находит на нас, препятствуя нам”. И сказал Он: “Пастух идет вперед; овцы держатся позади” — и иные слова того же содержания, имея в виду себя.

И сказал он потом: “Один из вас отречется от меня, прежде чем петух прокричит три раза. И один из вас предаст меня за малую плату и выбросит прочь деньги, что получил за меня”. И пошли они и расстались.

Но иудеи искали Иисуса. И вот схватили они Симона, одного из учеников, и сказали: “Вот один из его учеников”. Он же отрицал и говорил: “Я не из его приверженцев”. И отпустили его с миром. Еще один схватил его, и он отрекся тем же образом. И услышал он крик петуха, и был сокрушен, и заплакал.

Когда же настало утро, один из учеников пришел к иудеям и спрашивал: “Что дадите вы мне, если укажу его?” И дали они ему тридцать дирхем. И он указал им дорогу к Иисусу. Они же недоумевали, кто это был.

И они схватили Иисуса, связав его ремнями, и повели на место казни. И сказали: “Ты воскрешал мертвых и делал слепых зрячими. Не по силам ли тебе избавиться от этих ремней?” И они смеялись над ним и кидались в него тернами.

Затем устроили крест, чтобы распять его. Но когда пришли с ним ко кресту, оделась мраком земля. И послал Бог ангелов, отделивших людей от Иисуса, и тень Иисуса пала на того, кто указал им дорогу к Нему. Имя его было Иуда. *Его распяли они вместо Иисуса, веруя, что то был он.* Иисус же умер и оставался три часа мертвым.

Вслед за тем вознес его Бог до небес, и пребывал он там семь дней. Затем сказал ему Бог: “Твои враги препятствовали тебе заключить союз с твоими учениками. Сойди же к ним и дай им последние наставления. Сойди также к Марии Магдалине, ибо никто не скорбел и не оплакивал тебя так, как она. Скажи ей, она будет первой из следую-

щих за тобой. Пусть собирает учеников твоих, дабы разошлись они по земле, призывая народ к Господу...”

По велению Господа сошел Иисус, спустя семь дней своего вознесения, к Марии Магдалине и светом сияла гора, на которой он явился. Мария же собрала учеников пред ним, и он разослал их нести людям слово Господне. Вслед за этим вознес его Бог на небо, облек его в прекрасные одежды, одев в свет и отняв всякое вожделение к еде и питью. И ныне воспаряет он меж ангелов и Трона, будучи сразу человеком и ангелом, земным и небесным. И ночь его сошествия есть та ночь, что считается праздником у христиан (Пасха)»⁵⁶.

О событиях на Голгофе и пустой Гробнице Вахб, как видим, с дипломатической осторожностью сообщает ровно столько, сколько необходимо, чтобы по возможности примирить с тем, что рассказывает Коран. Вообще, он демонстрирует осведомленность в христианских преданиях, в его голове полно мыслей и оборотов, которые можно обнаружить в Евангелиях. Читал ли он сам Новый Завет? Несмотря на его собственные свидетельства о своей удивительной начитанности, это кажется маловероятным. Когда его манеру цитировать Коран сравниваешь с тем, как он передает библейские изречения, трудно представить себе, что текст был у него перед глазами. Скорее, Вахб тоже черпал из христианских преданий и пересказывал христианские и библейские легенды, действительные или мнимые, об Иисусе и других пророках, которые сам слышал. Этот материал не только скапливался у народных сказителей, но был также предметом штудий ученых собирателей⁵⁷.

Бросается в глаза, что новозаветные цитаты и отсылки, имеющие место в ранней аскетической литературе, все

почти взяты из Евангелий. Из пятидесяти, записанных мною, лишь три относятся к Посланиям и одно — к Откровению; все прочие взяты из Евангелий. Последующая мусульманская полемика, например, у Ибн Хазма, питает сильнейшую ненависть к апостолам, извратившим, по ее мнению, изначальное учение.

В более ранние времена, по-видимому, не разделяли этого взгляда, и причину следует искать в том, что Послания апостолов вообще упускались из виду. Ясно, однако, что культ Христа у Павла и Иоанна — если он вообще был понятен — казался правоверному мусульманину в высшей степени вызывающим и неразумным. Слова же и изречения Иисуса, как они изложены у Матфея, Марка и Луки, были, напротив, доступны и усваивались легко. Исполненные внутренней силы, слова Евангелия попадали в цель и передавались благодаря несравненной выразительности формы. Так становились они в исламе общерелигиозным достоянием.

«Не судите, да не судимы будете»; слова о соли земли, о том, что бисер мечут перед свиньями, что богатому трудно войти в царствие небесное, — стали в исламе наизыскательными изречениями со всей анонимностью и всеобщностью пословиц. Не случайно, что почти половина всех приводимых изречений Нового Завета нашли место в Нагорной проповеди⁵⁸.

Свыше тридцати приводимых новозаветных изречений пересказываются в качестве слов Иисуса из Евангелий. Прочие передаются как слова известных мусульманских аскетов — Моисея или Мухаммада⁵⁹, найденные в Торе или «в одном из писаний». Так, Йахья ибн Касир

перефразирует знаменитое выражение: «Ученые есть та соль, что все содержит в свежести; испортится соль — ничто ее не заменит. Все станет прахом и пылью»⁶⁰.

А слова из Евангелия от Матфея (Мат. 12, 30): «Кто не со мной, тот против меня» — становятся изречением Суфьяна ат-Таури. Притча о богатых глупцах (Лука 12, 15–21) приводится в качестве «рассказа некоего человека из прошлого» без малейшего указания на то, что они из Евангелия⁶¹. Рассказ о том, как Иисус умирил бурю, передается в полном согласии с Евангелием от Марка (Марк, 4, 37–41), но в качестве легенды, пересказанной Ибрахимом ибн Адхамом⁶².

Порой в арабской редакции евангельский перевод передается почти дословно. Так, Евангелие от Луки (11, 27, 28) цитируется в следующем виде:

«Иисус проходил мимо некой женщины, сказавшей: “Блаженно чрево, носившее тебя, и грудь, вскормившая тебя”. И Иисус сказал: “Блажен знающий Коран и соблюдающий слово его”»⁶³.

Но чаще всего заимствования из Библии приводятся в форме чрезвычайно вольных описаний, приведу пример:

«И сказал Иисус: “О, сыны Израиля, Моисей воспретил вам творить супружескую измену, и это справедливо. Но носящий измену в сердце, не сотворяя ее, есть то же, что огонь в глиняной хижине. И не сгорая, черна она от копоти. О, дети Израиля, Моисей воспретил вам клясться именем Божьим, и это справедливо. Я же воспрещаю вам клясться вообще, есть ли то ложь или правда”»⁶⁴.

Изречение Иисуса о фарисеях (Мат. 23) пересказывают более-менее свободно:

«И говорит Господь, карая книжников Израиля: “Поднаторели вы в законе, но не в вере. Собираете вы знания, но не действуете по ним. Желая завоевать мир этот деяниями мира будущего. Облекаетесь овечьими шкурами и таите под ними ваши волчьи души. Излавливаете мошек из питья, глотаете же горы вещей, что Бог вам воспретил. Сделали веру тяжелой для людей, как камень, и пальцем не шевельнете, дабы помочь им. Молитвы ваши долги, а одежды белы, дабы имение вдов и сирот вам досталось. Клянусь моим могуществом, я найшу на вас кару, так что смутится разум разумного и мудрость мудрого”»⁶⁵.

Нередко отношение к библейскому тексту столь свободно, что с трудом обнаруживаешь первоначальный вариант. Так происходит в следующем наивном изображении аскетической жизни Христа:

«Когда Иисус странствовал по Сирийской земле, пал на него ливень с громом и молнией. И искал он места, где можно защититься. Тут увидел он шатер и направился туда. Но в шатре увидел он женщину и тотчас ушел с ее пути. Затем нашел он грот, но увидел, что лев уже утвердился в нем. И возложив длань на главу дикого зверя, сказал: “Господи, всякому человеку дал ты убежище; мне же — нет”. И ответил Великий: “Твое убежище подле меня, в обители милосердия моего. В день Вознесения обручу я тебя с сотней райских дев, мною собственной рукой сотворенных. И устрою я брачный пир, что продлится четыре тысячи лет. И любой день из всех четырех тысяч лет будет длиной в возраст мира, и глашатаям велю возглашать: где аскеты этого мира? пусть явятся на брачный пир Иисуса, сына Марии!”»⁶⁶.

Первая часть истории, очевидно, легенда о сверхчеловеческом искушении благочестивого монаха, она содержит отсылку к часто цитируемым словам о бездомности Иисуса (Мат. 8, 20). В конце же явно пересказывается то, что услышал и понял мусульманский аскет из «свадьбы ягненка» (Откр. 17, 1–9). Возможно, хотя и не точно, что в следующих словах Сахла имеются аллюзии на Новый Завет:

«Чей путь тесен в этом мире, тому будет он широк в грядущем. Тому же, кому он здесь широк, станет он в том мире узок»⁶⁷.

«О сын Адама: обменяв этот мир на будущий, обрешь их оба. Продав же тот мир за этот, утратишь оба»⁶⁸.

«Убей свое я, тогда воскресишь его»⁶⁹.

Как случилось, что высказывания Евангелия постоянно передаются в переписанной и поэтически переосмысленной форме? Неизбежно приходишь к заключению, что пересказывают не то, что прочитали, а то, что слышали. Изречения, воспринятые из разговоров с христианами, пересказывались в свободной форме, передавались из уст в уста, вероятно, в течение длительного времени, и так происходило то, что по своей внешней форме они все больше освобождались от своего прототипа. Лично испытывая известный страх перед чтением Евангелия христиан, считавшегося с точки зрения ортодоксальной мусульманской веры искаженной и опасной книгой, создавали взамен живой перевод: слова Евангелий переходили в качестве духовного наследия в виде мусульманских пословиц от одного поколения к другому, незаметно влияя на менталитет и веру внутри исламского мира, что напоминает скрытую миссию, исполняемую Новым Заветом в современной Индии.

Духовные беседы между мусульманами и христианскими аскетами в полутемных кельях или во время аскетических странствий среди безлюдных гор оставляли, конечно, свои следы хотя бы в том, что люди узнавали об Иисусе, сыне Марии, о его жизни и учении. В другой связи я уже показывал, сколь многому научилось первое поколение мусульман, наблюдая за религиозной практикой христиан и перенимая внешние формы и стиль жизни, свойственные монашеству, и нет нужды повторять того, что уже было сказано однажды⁷⁰. Но это знание проникло и глубже, в духовную сферу, в этические и нравственные идеалы мусульманского аскетизма. Прежде всего это слова Нагорной проповеди, которые повторяли мусульмане: слова, предостерегающие от похвальбы благочестием, от осуждения других, а также те, что подчеркивали долг прощать без меры. Аскеты ислама учились ценить эти евангельские добродетели и упражняться в них, черпая их в благочестии христианских отшельников.

Принимая на себя столь суровые жертвы и столь жесткую дисциплину и совершая подобные поступки в борьбе за обуздание всех человеческих страстей, не удастся избежать, однако оставаясь всего лишь человеком, ощущения гордости за свои деяния. Думая о том, какой дорогой ценой куплено его избавление и как мало занимают мирских людей его суровые требования, аскет не может не утвердиться в сознании мощного различия, существующего между ним и людьми. Неужели Бог и вправду так строг, что праведник должен осуждать себя, беря щепотку соли для своего черствого куска хлеба; и что же можно сказать о человеке, который позволяет себе каждый день

есть все, что ему захочется и сколько ему захочется? Наверное, на какой-нибудь шкале в цифрах можно было бы измерить, насколько одни лучше других.

Но совесть жива и не дает покоя упражняющемуся в аскезе; бессознательная жажда идеала создает для охраны и защиты от грехов особые меры, подсказанные все той же совестью. Если поддашься греху прославления своего благочестия, эта дурная склонность уравновесится безмерной боязнью быть увиденным людьми. За какие только средства не хватаются, чтобы избежать людского взора! Стараются создать впечатление, будто человек вместо славы и признания заслуживает пренебрежения. Веруя в то, что ты лучше других, действовать так, будто ты хуже, чем есть; будучи убежденным в своем превосходстве в делах духа и благочестия, преувеличенно следовать обязанности не судить, но прощать, доходя до того, что вообще не видеть ошибок ближнего и исповедовать подобную снисходительность и терпимость с весьма сомнительной чрезмерностью. Во всех этих аспектах ислам следует за религией монахов. Я мог бы на многих примерах показать, что определенное знание жизни и высказываний известных своей святостью монахов составляло тот живой материал устных преданий, что привнесен в мусульманское благочестие из христианских источников.

Мистическое аскетическое благочестие в христианских церквях, которому Мухаммад обязан своим религиозным пробуждением, и впоследствии оказывало значительное влияние на его общину. Иного и не следовало ожидать. Ислам в целом перенимал культуру христианского Средиземноморья, и, как ни странно, его собствен-

ная религиозная практика и образ мысли как будто и не сыграли при этом заметной роли. Удивительно, что не было заимствовано еще больше. И это показывает, какой мощью религиозного самосознания, единством и силой отличалась юная община правоверных.

Однако ни в коем случае не следует думать, будто одним лишь простым указанием на это прямое влияние исчерпывающе объясняется возникновение суфизма. На деле суфизм следует путем, почти противоположным христианскому. Целью монашеской аскезы было преобразовать человека из физического, земного существа в духовное, небесное. Когда праведник достигал совершенства, все его существо проникалось духовным светом, вечным и божественным. Эффект превращения означает, что мистик достиг действительного воссоединения своего существа с Богом и с Христом. Хотя с тем же правом может быть сказано, что в качестве одержимого божественным духом он уже не нуждается ни в Боге, ни в Христе, во всяком случае — не в том Христе, которого проповедует церковь. В известном смысле он сам уподобляется Христу. Через духовное самосовершенствование человек сам становится Богом. Аскетический мистицизм в наиболее типичных его проявлениях воплощает собой стремление к восхождению, стремление человека к божественному. Суфизм движется в обратном направлении. Он есть не только стремление человека к самосовершенствованию, обладающему неким смыслом, но скорее — действие Бога, вмешательство Бога. Любовь состоит не в том, что мы учимся любить Бога, а скорее в том, что Он возлюбил нас: «Слуга не

смог бы любить Бога, ежели Бог сам бы сперва не положил начало этой любви»⁷¹.

Масуди сообщает, что «на воротах сабейского храма» в городе Харране он прочел: «Познавший сущность Его (т. е. Бога) станет сам божественным»⁷². Это основная мысль эллинистического гностицизма: благочестивый становится богом в земном воплощении⁷³. Но как мы увидим, в суфизме речь идет не о метафизическом превращении в существо из духа и света, а о моральном: что через любовь, добро, милосердие, правду и верность человек становится подобен Богу. Дело не в том, что верующая душа путем совершенствования достигает состояния, когда она, сама становясь божественной, в известной степени больше не нуждается в Боге. Чем больше она совершенствуется в любви к Богу, тем более она нуждается в Нем и только в Нем. Екатерина Генуэзская* признавалась: «Не твоих даров домогаюсь, но тебя самого». Ибн Йазид говорит: «Бог дал слугам своим наказы и запреты. Кто им следует, облакает он того в почетные одежды, и ради этих одежд забывают они Его Самого. Я же нуждаюсь лишь в Нем Одном»⁷⁴.

Идиллическое состояние, когда доверительный обмен духовным опытом между христианами и мусульманами был делом обычным, принадлежит к двум первым столетиям ислама. Разумеется, уже тогда отдельные ортодоксальные фанатики отличались жесткой непримиримостью. Когда Суфьяна ат-Таури спросили, правильно ли это — приветство-

* Екатерина Генуэзская (ум. 1510) — святая католической церкви, автор теологического трактата «Беседа между душой и телом»,

вать евреев и христиан, он отвечал: «Да, своей ногой»⁷⁵. Но поворот в отношениях христиан и мусульман наступил лишь около 800 года. Властители Аббасиды наряду с вмешательством государства в религиозные вопросы и принятием строгих дискриминирующих законов для неугодных религиозных меньшинств начинают проводить религиозную политику в византийском стиле. Тут сказалась примечательная месть истории, когда насильственные меры, допускавшие византийскими правителями против иудеев, во времена господства халифов стали применяться уже против христиан. Пыл великодушия в братствах мистиков заметно угасает. Отношение к христианству перерастает в болезненную проблему. Здесь нельзя не заметить, что христиане создают благочестивые произведения того же рода, что и правоверные, и при этом со всем возможным энтузиазмом и серьезностью. Их религиозная мораль остается образцовой для ислама. Что из всего этого следует?

«И обладатели Писания советуют похвальные помышления и добрые деяния. В чем же разница меж ними и нами, приверженными правой вере?» — спрашивают у Зу-н-Нуна его ученики. Учитель уклоняется от ответа, демонстрируя при этом благородство и высоты веротерпимости: «Приверженный правой вере обязан выказывать еще более мягкости, прощения и терпимости»⁷⁶.

Другие были менее терпимы в своих суждениях. Мухасиб считал, что как раз самые благочестивые произведения монахов суть доказательство того, что ни один человек не достигнет Бога только добрыми деяниями. Нужна правая вера⁷⁷. Иные же сторонились столь жестких мнений. Следует ли таковых называть неверующими или

теми, кому не доступно единение с Богом? Дарани предлагает своеобразный средний путь:

«Христианские монахи не вынесли бы всех лишений в пустынях и диких местах, не ощущай они среди своих благочестивых упражнений духовного блаженства в сердцах. Вот та плата, кою Господь уготовил им в этом мире, ибо в грядущем она не ждет их»⁷⁸.

Можно ли искать учености и назидания у христиан, о которых известно, что они неверны? Бургулани, сочинивший в начале IX века теперь уже утраченную книгу о благочестии христианских монахов, считает, что на деле это возможно:

«Взгляни на наставления монахов и их деяния! Заповедь правды, идущая от уст неверного, есть то наставление, что дарует нам здоровье. Последуем же ему»⁷⁹.

Но подобная точка зрения вряд ли могла продержаться долго. Прошло время, когда мусульманские богоискатели могли приходить в церковь, чтобы вести духовные разговоры с монахами. Ученики Джунайда спросили:

«Следует ли ходить нам в церковь, в предостережение нам всем и дабы познать всю недостойность неверия христиан?» Он отвечал: «Если пойдете в церковь и некоторых из тех, которые там молятся, вернете в дом Божий, то можете. Иначе же — нет»⁸⁰.

Здесь мы сталкиваемся с важной проблемой. В то время, когда явное христианское влияние свелось к минимуму, аскетическое благочестие, заимствованное исламом ранее у христианства, трансформируется, как мы видим, в том роде, что становится в значительной мере приближенным к евангельскому христианству.

АСКЕТИЗМ

«Я желал бы питаться тем, что может, подобно камню, лежать в желудке. Рассказывают, один такой камень триста лет лежал в воде и не растворился»¹.

Так, судя по рассказам, говорил самый знаменитый из благочестивых аскетов в первом столетии хиджры, Хасан ал-Басри (642–728 гг. н. э.). В высшей степени странное желание, как кажется нам. Мысль, что пост, бодрствование и прочие виды самоистязания делают нас благочестивее, лучше и придают нашей жизни более высокий смысл, — нам в высшей степени чужда. По крайней мере, в этом отношении мы добрые лютеране. Желание Хасана однажды съесть то, что навсегда избавит его от такого нездорового и бездуховного занятия, как еда, — оно для нас просто непостижимо. Мы с трудом воспринимаем такую жестко аскетичную веру, как христианское монашеское благочестие и его ответвления в ранних мусульманских общинах. Для них совершенный праведник — это изможденный аскет, высохший и искривленный, точно арка склепа, такой худой, что солнце просвечивает сквозь его ребра, с воспаленными глазами и глубокими бороздами на щеках от постоянного слезоточения. Мож-

но даже помимо воли восхищаться беспощадной строгостью и последовательностью аскетической духовности, но можно ли их понять? В чем в конце концов причина того, что человек пренебрегает собственным телом и столь грубо убивает в себе все естественные жизненные стремления?

Осознанные и рациональные мотивы аскетического образа жизни могут быть различными. В Евангелии господствует религиозный мотив. Чаяние этого мира, исполнения желаний, земные радости и плотские наслаждения должны быть если и не вовсе отринуты, то, по крайней мере, находиться под строгим контролем, чтобы все эти вещи не стояли между нами и Богом. Для неоплатонизма и христианского монашеского благочестия характерен метафизический дуализм: тело, тюрьма души, источник и обиталище дурных страстей, должно быть подавлено и усмирено, с тем чтобы жизнь души была богатой и сильной. В морали стоицизма и других философских направлений обнаруживаем мы мотив аскезы: известная степень самоотречения, может, даже некое самоистязание, необходимо как упражнение души. Оно укрепляет и закаляет волю, и накапливаемая в результате энергия идет на пользу жизни духа. Однако с точки зрения психологии и истории за этими сознательными мотивами скрываются смутные, лишь полусознанные стремления и склонности, которые и вели к осуществлению аскетической практики. Психология религии считает, например, что рациональным объяснениям предшествуют совершаемые действия.

Однажды, когда я был школьником, в классе началась эпидемия татуировок. То, как это делалось, было доволь-

но болезненной операцией. На руку обычной тушью наносилась монограмма или какая-нибудь фигура и затем, пока картинка была еще влажной, выкалывался иголкой контур, пока не показывалась кровь. Мы не слишком ценили эти татуировки сами по себе, но ощущали себя при этом особенно сильными, так как выдерживали боль и добровольно подвергали себя ей.

Допускаю, что в наших ребячьих душах действовала искорка того же психологического мотива, что был поводом к некоторым хорошо знакомым ритуалам самоистязания. Планируя военный поход, индейцы обычно увеличивали свою силу тем, что делали надрезы на руках и ногах, а также благодаря посту, бодрствованию и прочим тягостным упражнениям. Один наблюдатель замечает по этому поводу, что вряд ли можно выдумать худший метод подготовки к важному делу, чем тот, которым пользовались эти глупые индейцы. Но глуп тот безмозглый наблюдатель, а не индейцы. Дикари были своеобразными идеалистами. Они знали, что источники душевной стойкости: мужество, вера в себя и страсть к борьбе — есть нечто большее, чем просто сила. Необходимо было выдержать и перенести нечто необычное, то, что пробуждало чувство полноценности, возможностей, могущества. Субъективное ощущение переносилось на действительность: в самом деле *приобреталась* таинственная мощь, магические возможности (*мана*).

В Индии святой человек в древние времена обычно укреплял свою магическую силу суровыми упражнениями в покаянии: постом, истязаниями и лишениями разного рода. Подвергая себя таким лишениям и боли с беспо-

щадной, неестественной суровостью, приводящей в ужас обычных, нормальных людей, человек чувствовал себя исполненным сверхъестественной силы. Сами боги ощущали страх перед аскетом, когда через испытание сверхчеловеческими, требующими сил упражнениями *тапас* («жаром») он достигал мистического экстаза. Если добавить еще, что некоторые из этих упражнений, прежде всего пост и бодрствование, способствуют появлению особых переживаний, галлюцинаций и состояний, похожих на транс, когда душа приходит в движение, действуя по собственному почину, и независимо от тела переживает удивительные вещи, — то уже на стадии культуры каменного века обнаруживаются черты некоего примитивного платонизма: вера в то, что наказание, истязание и небрежение телом сообщают душе сверхчеловеческую силу.

Еще в архаические времена возникла «аскеза» как тип поведения и метод, находящий применение в различной связи с разными магическими и религиозными целями и рациональными идеями, он применялся именно тогда, когда человеку требовалось душевно и духовно выйти за пределы обычных возможностей и обрести источник силы. При всякой аскезе, в том числе и религиозной, действует, хотя бы в скрытом виде, бессознательное желание произвести впечатление на других, особым, отклоняющимся от обыкновенного, изнуряющим поведением приобрести власть в глазах своего окружения. Этим мы не хотим сказать ничего плохого об аскетическом благочестии. Поступки человека могут определяться социальными ценностями и предпочтениями, даже если он живет отшельником в пещере.

Действие таких психологических факторов наиболее ощутимо в отношении еще одного мотива аскетического образа жизни, названного мной за неимением лучшего слова *Observanzmotiv**. Нельзя жить абы как. Правила и установления необходимы. Разумеется, следует придерживаться больших нравственных требований, хотя наше усердие тут не слишком заметно и не вызывает воодушевления. Для удовлетворения своих в высшей степени естественных желаний человеку необходимо сознание, что он чего-то добился, и ощущение, что он прав перед самим собой в нравственном отношении. Поэтому он нуждается в установлении, известном добровольном ограничении своей свободы, в известном понуждении к лишениям, по возможности не слишком тяжелым, но достаточным, чтобы обрести чувство выполненного долга.

Мотив этот мы находим и в нерелигиозной морали: стоит только посмотреть на ту серьезность и болезненную пунктуальность, с какой некоторые ближние наши изо дня в день придерживаются выбранной ими самими диеты или предписаний гигиены, фанатическое упорство, с которым какой-нибудь сторонник сыроедения выставит напоказ свои принципы. Разумеется, движущим мотивом его является рациональная убежденность, что мясо вредно для здоровья. Можно, однако, быть твердо уверенным, что некоторые привычки вредны для здоровья, и тем не менее никоим образом не собираться от них отказываться. Здесь явно действуют более сильные мотивы, чем рациональные.

* Мотивация к соблюдению чего-либо (нем.).

Этика ислама вообще в большой мере есть мораль установлений. Вся жизнь верующего окружена предписаниями и запретами. К заповедям Корана имеются бесчисленные наставления в Сунне пророка, регламентирующие поведение верующего во всех случаях жизни, на каждый день и час, до мельчайших подробностей. Набожный мусульманин не воспринимает их как бремя и невыносимое ограничение своей свободы. Напротив, он горд тем, что знает и соблюдает то, что предписал пророк, точно так же, как многие из нас гордятся, что им известны требования приличий, и сильно озабочены тем, чтобы следовать неписаным правилам этикета.

Однако для праведника недостаточно следовать, плохо ли, хорошо ли, букве предписаний Корана и Сунны. То, что допустимо и недопустимо, требует тщательного изыскания, и здесь для отдельного человека предлагаются богатые возможности по своему разумению разместить установления в нужном порядке и выказать более высокую степень совестливости, чем остальные. Запретны не только свинина и кровь. Запретно, как и в раннем христианстве, все, что куплено на несправедливо нажитые деньги, запретно все, на что другой имеет больше прав, все, на чем в какой-то мере лежит отпечаток греха, несправедливости и нечистоты. Все это в соответствии с собственным свободным решением совести следует от случая к случаю выявлять. Эту точку зрения суфии унаследовали от аскетов первого поколения, и они еще повысили, хотя и в разной степени, свои требования, превратив соблюдение их в долг. Уже один из первых апостолов суфизма, герой множества легенд, Ибрахим ибн Адхам, говорил:

«Не тот, по нашему мнению, имеет заслугу перед религией, кто ходил паломником или участвовал в Священной войне, но тот, который, набивая брюхо, берет от дозволенных вещей»².

Соблюдение правил о запрещенном и разрешенном важнее исполнения всяких ритуальных предписаний и благочестивых упражнений.

«Если принимать лишь дозволенную пищу, то не вредишь, даже если не бодрствуешь по ночам и не постишься днем»³.

Даже для новичков на пути мистики особенно важно не упустить добросовестного изучения того, что может быть разрешено или запрещено.

«Кто не считает нужным внимательно изучить, что требуется, чтобы принять несколько кусков дозволенной пищи, тому не во благо путь к Господу»⁴, — говорит Зу-н-Нун. Для ученых-традиционалистов вопрос о дозволенном и запретном — академическая проблема. В любой ситуации его интересует, прежде всего, есть ли соответствующий прецедент в Сунне. Для суфия же, напротив, главное — собственные изыскания для успокоения совести. Отказаться от них — значит, проявить нерадивость и безволие:

«Праведники, аскеты и чтецы Корана начали в эти времена не думать более о грехе, погрузившись в вожделение плоти и брюха, не будучи более в состоянии ведать о своих ошибках. Они начали есть запретное и прекратили искать дозволенной пищи»⁵.

Другой усердный аскет Йусуф ибн Асбат прямо говорил, что «благочестие на девять десятых состоит в

поисках дозволенной пищи»⁶. Не все заходили так далеко, но все же разные классики суфизма отличались очень строгими взглядами в этом вопросе: Бишр ал-Хафи, ад-Дарани и Сахл ат-Тустари, но прежде всего — Сари ас-Сакати, за свою благочестивую разборчивость в вопросах пищи удостоившийся похвалы самого Ибн Ханбала⁷.

Впрочем, мистик был способен к проявлению большего великодушия по части всех этих мелочей. Веление сердца и образ мыслей могли стать для него важнее лишней щепотки мяты, тмина или укропа. Есть в душе у мистического праведника стороны, вызывающие такую мнимую непоследовательность: слабость ко всему необычному, вычурному и сложному — также и в вопросах нравственных идеалов, сверхчувствительная совесть и склонность к утонченному самоанализу. Вышеупомянутый взгляд на проблему пищи еще и сегодня близок восточной ментальности. Когда Ганди ездил в Англию, он брал с собой собственную козу и жил, питаясь ее молоком, а также томатами и апельсинами. Для миллионов его соотечественников его святость и духовная зрелость были связаны с тем, что он ел лишь «дозволенную» пищу. Махатма в ресторане, питающийся тем же, что прочие обыкновенные смертные, по мнению индусов, немыслимое зрелище.

Существовали дошедшие из древности правила того, что дозволено. Законно то, что чисто и хорошо, что приобретено справедливой торговлей, честным ремеслом или законно получено в дар. Таким законным дарением были: добыча, захваченная правоверными в Священной войне,

наследство, дарения, данные от чистого сердца, милостыня, подаваемая из любви к Господу⁸. По мнению Сари, еда праведника, как и деньги, на которые она куплена, должна быть свободна от следующих недостатков: от грехов при добывании, от унижения попрошайничеством, от уловок и ремесленных подделок, от употребления нечестного средства и от зависимости от маловерных вельмож. Идеалом было потреблять лишь то, «за что не нужно отчитываться перед Господом и в чем человек не обязан никому другому»⁹.

Однако многие праведники отчаивались в своих тщетных попытках найти подобную пищу. Все, что проходит через руки людей, запятнано грехом и скверной. Лучше всего поэтому было есть то, что свободно растет в природе и никому не принадлежит, и пить дождевую воду, падающую с неба. Ведь все то, что дает неоскверненная природа, исходит прямо из Господних рук.

«Странствующий аскет встретил однажды некоего святого человека и предложил ему разделить с ним дорожную трапезу. Но тот отказался в ней участвовать:

— «Мы, святые, едим лишь то, что дозволено, и тем укрепляются наши сердца, смиряясь и пребывая постоянно все в той же неподвижности, дабы тайное царство и мир будущий были открыты взору.

— Я, — сказал первый, — пошусь постоянно и тридцать раз в месяц прочитываю весь Коран от начала до конца.

— А я, — ответил святой, — питье, что, как видишь, я пью, ценю выше, чем тысячу чтений Корана и триста земных поклонов.

Питье же было молоком дикой антилопы. Но странник продолжал:

— Значит, вы, святые, питаетесь только дозволенной пищей, не заботясь, однако, о том, чтобы служить братьям своим правоверным.

— Жизнь наша — не для всех. Если б все ели только дозволенную пищу, общество людей погинуло бы, опустели бы базары и пустыней стали бы страны. Мало нас, избранных, кому заповедано так жить от Бога»¹⁰. Нет более чистой пищи, чем молоко дикой антилопы. Сколь свят и духовен становится тот, кто живет от этого напитка.

Потребление разрешенной пищи способствует ех ореге operato* увеличению благочестия и богобоязненности. Оно укрепляет человека в молитве¹¹. Сахл объясняет: «Кто ест запретное, члены того не служат ему, желает он того или нет. Кто же ест дозволенное — у того члены послушны и хорошо приспособлены к доброму»¹².

Но никакая пища не дозволена, если потребляется вне намерения укрепить праведника в его служении Господу, «ни даже тогда, если рот к небу откроешь и дождь пить будешь, что нисходит»¹³.

«Некий друг пришел к Сари ас-Сакати и нашел его плачущим, ибо его глиняный кувшин развалился. Друг хотел его утешить и сказал: “Я куплю тебе вместо него другой”. Сари же был безутешен: “Ты мне вместо этого купишь другой! Подумай же: с этим я знал, откуда деньги, за которые я его купил. Я знал, откуда глина и что горшечник ел во время работы, пока его изготавлял”»¹⁴.

* В результате (лат.).

То есть тот кувшин был действительно чист и безопасен и, следовательно, незаменим. И это касалось всего, что он употреблял для еды и питья или в качестве домашнего приспособления. Значит, надо спрашивать и спрашивать, пока не восстановишь всю цепочку. Вухаиб ибн-Вахб не ел пищи, если два свидетеля не высказались, что она чиста и безопасна.

Абу Сулейман ад-Дарани рассказывает, что, употребив однажды сомнительную пищу, то есть ту, дозволенность которой не была доказана, «от одной пятницы до другой ощущал жжение в сердце»¹⁵. Иные чувствовали такое же внутреннее сопротивление. Все, что будит внутри нас беспокойство, есть грех; всякое же действие или то, отчего в сердце уверенность и покой, есть благо.

Йусуфибн Асбати и другие приверженцы строгих установлений прежде всего сторонились того, что вызывало такое беспокойство в уме. И не ярко выраженный эгоцентризм, а мудрая осторожность сквозит в следующем правиле:

«Что чисто и хорошо и над всяким недоверием возвышено, все, что получено и приобретено, пусть праведник употребляет в пищу и для прикрытия тела. Что же сомнительно, все, от чего ощущает он беспокойство в сердце, пусть служит едой и одеждой для семьи или поддержанием дома: дрова, плата за жилье, мебель и прочее домохозяйство»¹⁶.

Ибо только для избранного существовали требования к разрешенной пище по всей строгости. Все, чего не могла вынести его высокая и чувствительная духовность, для обычных мирских людей было, напротив, совершенно безопасно.

Немногое требовалось для того, чтобы пробудить сомнения праведника.

«У Абдаллаха ибн ал-Мубарака была голубка, птенцов которой семья вскармливала и забивала затем в пищу. Но однажды некий самец со стороны несколько раз спарился с ней. С того дня Абдаллах не желал более употреблять в пищу ее птенцов»¹⁷.

Ветреность ли голубки отвратила его или подозрение, будто чужой самец может принести с собой что-то от греховной нечистоты дома какого-нибудь грешника. У другого была овца, к несчастью, уничтожившая однажды несколько охапок соломы, принадлежавших эмиру Мекки. И он не пил больше ни разу ее молока¹⁸. Особенно грешно и опасно принять что-то от грешного властителя или важного человека.

«Бишр ал-Хафи, состоящий в звании святого, счел работу несовместимой с его благочестием. Его сестра должна была впредь снабжать его пряжей. Однажды вечером, когда она сидела на крыше дома и прядла, слуги губернатора с пылающими факелами промчались мимо. Тогда она обратилась к Ибн Ханбалу и спросила, можно ли употреблять моток шерсти, который — для поддержания святого человека — был у нее на веретене той ночью. Ведь часть нитки была спрядена в свете факелов в руках слуг того грешного человека»¹⁹.

«Сулейман ат-Тайми не желал есть хлеб из муки, смолотой на водяной мельнице. Вода поровну принадлежит всем правоверным, но мельники отнимают ее для себя»²⁰.

Другой благочестивый человек боялся есть от того, над чем было произнесено проклятие. Он платил своему по-

вару два-три дирхема в месяц, только бы тот не проклинал еду, если бы она ненароком подгорела²¹.

При таких жестких требованиях, конечно, трудно вообще найти чистую и безупречную пищу.

«Сари набрел однажды во время военного похода на поляну, где он увидел салат и где дождевая вода скопилась в омытых камнях. Он подумал: ежели когда-либо в жизни я потреблял дозволенную пищу, то это как раз сегодня. Но когда он слез с лошади, чтобы приступить к еде, он услышал голос: “Сари, откуда деньги, которые ты потратил на это путешествие?”»²²

Особенно в те плохие времена — в начале IX века, когда нечестность, обман и зло брали верх, вряд ли было возможно отыскать дозволенную пищу²³. Из-за этого следует, считает Саул, в отношении пищи и еды удовлетвориться тем, что абсолютно необходимо для поддержания жизни²⁴. Тем не менее следовало строго взыскивать со своей совести, полагаясь в основном на то, что для Бога его друзья всегда будут дороже всякого зла и нечистоты.

«Ибо будь земля и сплошным сгустком крови, все же нашлась бы пища, даруемая Господом верующим, чистая и дозволенная»²⁵.

Многие правоверные, конечно, решительно перешагивали через боязливые сомнения подобного рода. Возбуждая сильное недовольство, Йахья ибн Маин объявлял: «Я никого ни о чем не прошу, но если сам сатана подаст мне что-нибудь, я это стану есть»²⁶. Но первые суфии всегда считали муки совести относительно еды необходимым выражением того *вара*, отрицательного благочестия ве-

рующего, которое выражается в страхе совершить что-то несправедливое и дурное²⁷.

Один старенький благочестивый человек у меня на родине шел как-то в воскресенье своей дорогой в церковь в молитвенном настроении. И он увидел соломинку на своем праздничном церковном пиджаке. Соломинка эта погрузила его в тяжкие муки совести. Ведь сними он ее, это будет чванством и суетностью — предстать красивым перед людьми, идущими в храм. Оставь он ее, значит, он тщится быть лучше прочих людей. Вот отличие старопиетистов от новоевангелистов. При всякой возможности греха первые требовали строгого испытания совести по схеме: не льщусь ли я похвалой мирского человека? То, что я ей рад, доставляет мне лишь заботы. Но, может, меня радует то, что я доставляю себе заботы, и т. д. Разным предшественникам суфизма подобная преувеличенная совесть была хорошо знакома.

«Даудат-Таи лежал однажды в полдень на самом солнцепеке. Он никак не мог решить, не будет ли грехом подвинуться в тень»²⁸.

Сари ас-Сакати рассказывал: «Если кто в гости придет, а я рукой глажу бороду, дабы ее разровнять, боюсь это будет грехом, на ад меня обрекающим»²⁹.

О другом таком боязливом праведнике рассказывают, что он потерял золотую монету. Нагнувшись, чтобы ее поднять, обнаружил он, что лежали две золотые монеты. И он подумал: «Ведь я не знаю, которая из этих моя. Не случится ли так, что я присвою имущество чужого человека?» И он оставил лежать обе³⁰.

Значение, какое суфийская аскеза приписывает проблеме «разрешено» и «запрещено», кажется нам следствием преувеличенной склонности к болезненному самоанализу.

Среди неосознанных мотивов к самоистязанию и лишениям современные психологи охотно подчеркивают один: сексуальный. В основе мистического экстаза, считает, например, Леуба*, всегда или, по крайней мере, очень часто лежит подавленный сексуальный импульс. Его негативной обратной стороной является сменяющая блаженство экстаза невыносимая боль, о которой так часто говорят мистики. Она коренится в сильном сексуальном возбуждении, не находящем естественного выхода, — в подобных ситуациях непреодолимое внутреннее давление растворяется в преувеличенном самомучительстве.

Как египетские монахи подставляли свои нагие тела немилосердному солнцу пустыни, дабы выжечь дурную страсть, так сестра Жанна Дезанж провела обнаженной ночь в снегу, дабы охладить жар алчности. Именно с этой точки зрения исламская мистика представляет несомненный богословский интерес. Ислам в отличие от раннего христианства как раз ни в коем случае не требовал подавления чувственности, и верующему не нужно было, хотя бы из религиозных соображений, накладывать на себя сексуальные ограничения.

Сам Мухаммад, как известно, не причислял сексуальное воздержание к религиозным добродетелям. В каче-

* Леуба (Leuba J. H.) (1868–1946) — историк и психолог религии, автор знаменитой книги «Психологические основания и природа религии» (1912 г.). — *Примеч. ред.*

стве особой привилегии пророк получил разрешение иметь девять жен. Обычный человек должен был довольствоваться четырьмя. При этом у него было право порвать с женой, если это его устраивало, и найти другую. Хасан, внук Мухаммада, довел это число до того, что был женат 250 раз. Его непостоянство было столь неслыханно, что даже его отец, халиф Али, к своей смерти уже 10 раз женатый и имевший к тому еще 14 рабынь, находил это прискорбным. Многие из благочестивых отцов выказывали такую же свободу, вроде той, что позволяли себе патриархи мормонов Джозеф Смит и Бриджхэм Янг.

Взгляд ислама на брак коротко можно выразить так: брак — неперенный долг для того, кто в нем нуждается, дабы не жить в пороке, и должен соблюдаться всяким, кто может себе позволить жениться. Как ни странно, несмотря на это, и в исламе есть неженатые мужчины.

В христианском монашеском благочестии сексуальное воздержание, как известно, вообще было первой заповедью аскезы. Сексуальное желание есть лишь дурная страсть. Влияние монашеской религии было таким сильным, что иные аскеты внутри ислама не только признавали целибат религиозно оправданным, но и сами следовали этому принципу. Их, конечно, немного, и они всегда считались странными людьми, отдельными безрадостными исключениями. Случалось, подобных оригиналов благочестия уличали перед халифами в ереси, ибо они не желали подчиниться Сунне Пророка.

Нередко случалось, что благочестивые аскеты и мистики открыто восхваляли духовные и мирские преимущества состояния безбрачия, выставя брак и жен серъ-

езным препятствием к истинной жизни в Боге, не следуя при этом, впрочем, самому принципу.

Хитрость и злонамеренность жен — излюбленная тема в этой чрезвычайно патриархальной культуре, где все, и различия тоже, рассматривается исключительно с мужской точки зрения и где процветало женоненавистничество в качестве естественной оборотной стороны слабости к этому полу. Назидательная литература также полна жалоб на женщин и их пагубное влияние. Женщина склоняет к тому, что дурно:

«В это время нет такого мужчины, коий жену свою слушался бы во всем, чего она желает, и коего Бог не вверг бы в ад»³¹.

Ее хитрость, с какой она стремится подчинить себе мужчину, бездонна и непостижима. Арабские матери давали вошедшим в брачный возраст дочерям следующий совет:

«Дочь моя, испытай друга своего, прежде чем ты предашься ему. Возьми сперва наконечник его копья. Если он молчит, режь им мясо на его щите. Ежели молчит и дальше, возьми его меч и руби им кости. Если и теперь молчит, клади ему тогда седло на спину и пусть будет твоей вьючной скотиной, ибо он осел»³².

Жена — несчастье и наказание мужчины. Говорят, пророк Иона был из тех, на чью долю пришлось самые трудные испытания.

«Раз навестили его несколько братьев по вере. Он пригласил их, как требует закон братства, разделить с ним пищу. Должно быть, он сам ее приготовил. Но это не все: пока он, занятый домашними делами, все время входил и выходил,

дил, его жена беспрестанно злилась и бранила его самым грубым манером. Когда братья удивились, что он позволяет так с собой обращаться, Иона сказал: “Я просил раз Господа, пусть здесь, на земле, он подвергнет меня тому наказанию, что уготовил мне в будущем мире. Бог же ответил: “Твое наказание — женщина, зовут так-то и так-то. Женись на ней”. И я это сделал, и несу теперь наказание мое”»³³. В большинстве женщин очень мало веры и праведности.

«В них соединилось неверие прошлых и ныне живущих колен»³⁴.

Как правило, они одержимы невежеством и дурными страстями. Благочестивая женщина редка, как белая ворона. Поэтому женщину надо держать на поводке. Сам Шафии, знаменитый законник, как говорят, произнес следующее, отнюдь не рыцарское суждение:

«Три вида живых существ устроены так, что, если ты им выказываешь уважение, они презирают тебя, но, если ты их презираешь, они чтят тебя: это чужеземцы, рабы и женщины»³⁵.

Более же всего благочестивый человек должен всегда беречься соблазнительниц. Саид ал-Мусайиб признавался в возрасте уже 84 лет: «Нет ничего, перед чем я имел бы такой страх, как перед женщинами»³⁶.

Необходимость обеспечивать семью чинит благочестивому препятствия в его приверженности Господу. Ежели Бог желает блага слуге своему, сделает он, чтоб жена его умерла.

«Желая блага слуге своему, Бог сподобит жену его умереть, даруя ему возможность посвятить себя почитанию Господа»³⁷.

Муваррик ал-Аджали в аскетическом эгоизме святого человека заходит еще дальше: «Из всего, что со мной произойдет, не будет лучшего, как смерть моей супруги»³⁸. Малик ибн Динар, упомянутый нами как наиболее знакомый с христианской литературой, подобные же мысли выражает в более приемлемой форме: «О Боже, не дай мне ни имущества, ни детей, а если дашь то, что тебе по нраву, то отними это»³⁹.

Малик вообще был противником брака в отношении избранных благочестивцев. Когда его спросили, не собирается ли он жениться, он отвечал: «Лишь желая разорвать с моим собственным “Я”, совершу я это»⁴⁰. Однажды он был все же женат. В своей слепой влюбленности купил жене духов на один дирхем, о чем в течение двадцати лет потом сожалел⁴¹. Вероятно, он имеет в виду свой горький опыт, когда предупреждает читающих Коран.

«Некий человек разводится с женой и женится на красавице, принцессе из Византии, или на иной девушке, которую отец выкормил, так что стала она бела и мягка, точно пена. И она пленила сердце его совершенно, до того, что он ее спрашивал: “Чего ты желаешь?” Она же отвечала: “Того и того”. Клянусь Богом, слаб был этот человек в вере»⁴².

Он считал допустимым, правда не для обычных правверных, а для тех, кто стремится к совершенству, оставить домашних: пусть заботятся о себе, как знают.

«Человек не достигнет степени искреннего, прежде чем не оставит жену вдовой, а детей его без отца и не найдет себе пристанища на лежбище собак»⁴³.

Раби хвастался тем, что воробьи в мечети ему более знакомы, чем его жена⁴⁴.

Дети с исламской точки зрения — дар Божий. Ибрахим ибн Адхам говорит, что Моисей спрашивал Господа: «Какие благочестивые дела более всего угодны Тебе?» Небесный Владыка ответил: «Добро детям. Ибо дети — моя радость»⁴⁵. Главные счастье и гордость мужчины — иметь сына. Но даже это чувство истинный аскет должен подавить. Точно так же, как у египетских отцов-монахов или католических монастырских святых считалось благочестивым героизмом выказать бесчувствие по отношению к своим детям.

«У некоего суфия случилось раз, что маленький сын его заблудился. Три дня он не слышал ничего о сыне. Тут спросил его кто-то: “Не попросишь ли Господа, чтобы он вернул тебе ребенка?” Он же отвечал: “Порицать Господа за то, что он мне дал, хуже для меня, чем отказаться от сына”»⁴⁶.

Раба, знаменитая женщина-мистик, увидев брата, обнимавшего и целовавшего своего маленького сына, сказала: «Вот не думала, что в твоём сердце есть ещё место для любви к иному, чем Господь»⁴⁷.

«Сын Суфьяна ат-Таури явился раз, посланный матерью к отцу, занятому чтением вслух, и уселся перед ним. Но Суфьян сказал: “Чтоб ты пропал!” И в самом деле: вскоре он его похоронил»⁴⁸.

Суфьян предостерегал учеников от соблазнов любви: «Привыкшему к объятиям женщин не будет блага»⁴⁹. По его мнению, брак не что иное, как суета и мирские заботы. Неженатый владеет тем, что дороже всего: миром в душе.

Как счастлива судьба холостого!
Он имеет верное убежище,
И даже если бушует буря,
Шум и беспокойство ее не достигнут его в нем!⁵⁰

Аскет VII века явно считает: если он может обходиться без жены, пусть лучше он даст перерезать себе горло, чем женится⁵¹. Если же идея celibата неосуществима, надо, по крайней мере, довольствоваться одной женщиной.

«Господь милосерден к человеку, которому довольно одной жены, будь она и средних лет и безобразна видом, если только он верует в обещанных гурий рая»⁵².

Того довольно прискорбного факта, что пророк прямо-таки вменил в обязанность брак, можно избежать очень удобным образом. Заповедь была действительной для времени пророка, когда женщины еще были лучше и благочестивей, чем ныне, и имели меньше запросов. В наше дурное и испорченное время безбрачие не просто допустимо, но нежелательный имеет явное преимущество перед женатым. Известно, что именно пророк сказал: «Через двести лет следует допустить в моей общине celibат. Ибо в последнее время женщины становятся еще более вздорными и дурными, чем это им свойственно по природе. Жена будет попрекать мужа его бедностью, принуждая его взяться за нечестные и опасные занятия и источники дохода, чтобы удовлетворить свою жажду роскоши». Как по этому поводу говорится в Евангелии: «Придут времена и жена, сын, и родители погубят душу человека в духовном отношении. И тогда будет для человека лучше вскормить кошку или собаку, нежели сына». Из этого следует, что брак, конечно, лучше для того, кто не может иначе обуздать свое вожделение.

«Но для праведника, не мучимого такими великими соблазнами, лучше всего остаться одному. Ибо, когда он один, может он заняться своей собственной душой и ее

духовными опытами. И не надо тогда заботиться ни о чьей другой душе и сражаться против какого-нибудь иного сатаны, нежели своего собственного. Достаточно же ему сражаться с собственной душой, со своими страстями и своими врагами»⁵³. Итак, разрешение жениться — это уступка неисправимой человеческой природе. Здесь ислам совсем близок к паулинистской* точке зрения: «Женившийся на девице творит благо, оставивший же ее незамужней поступает лучше»^{53а}.

То есть среди старших аскетов в исламе существует нескрываемая симпатия к целибату или, во всяком случае, к религиозной и моральной дискриминации брака и семейной жизни.

Но на самом деле это всего лишь отдельные голоса, тем более заметные, что они противоречат расхожему мнению. Большинство также и среди пиетистов** строго держались того, что брак — обязанность для верующего. Став вдовцом, человек должен незамедлительно жениться, «ибо Господь проклял мужчин и женщин, живущих в целибате». Ибн Масуд объяснял:

«Знай я, что лишь десять дней осталось мне жить, — и то бы женился, дабы не предстать пред Господом неженатым»⁵⁴.

Это напоминает старую практику лютеранства, какая местами существует в Швеции. Должен был пройти год

* Паулинисты — сторонники апостола Павла. В основе их взглядов — представление о христианстве как вере, свободной от иудейского Закона. — *Примеч. ред.*

** Пиетисты — здесь сторонники учения о внутреннем благочестии и нравственном совершенствовании, распространенного в протестантизме из г. Халле в XVIII в. — *Примеч. ред.*

траура, прежде чем вступали в брак, но и эта отсрочка использовалась для того, чтобы привести в порядок дела и подготовиться. Случалось даже, что вдовец отправлялся на поиски невесты прямо с похорон жены.

В общем, без всяких сомнений сполна пользовались свободой, которую предоставлял закон. Бог разрешал верующему иметь четыре жены. Он сделал это с оглядкой на четыре темперамента, присущие характеру человека. Для каждого темперамента человеку требовалась одна жена, отвечавшая его интересам и склонностям. Но о том, что и характер жены имеет четыре темперамента, требующих, возможно, тоже эротического дополнения, закон, к сожалению, не подумал. Что число четыре особенно мудро взвешено, пытались подтвердить всякими сравнениями, отличавшимися скорее мелочностью, чем вкусом.

«Если у человека четыре рубахи, то не мотовство, но благо, что он имеет их несколько. Бог также создал четыре разных вида животных, чтобы человек ездил верхом: лошадь, верблюда, мула и осла. Также и человек должен иметь четыре жены»⁵⁵.

Следует жениться и произвести детей, дабы пополнить общину Мухаммада. Если у человека рождается сын, можно рассчитывать, что он вырастет и станет правоверным. Или он умрет, и тогда он станет спасителем родителей в Судный день. Бог милосерден к маленьким детям и открывает им врата рая — без суда и следствия. Но дети жмутся, плача, у ворот и не хотят входить без родителей. Тогда Бог ради детей смотрит сквозь пальцы на недостаток добрых дел у родителей и пропускает их вслед за детьми в рай⁵⁶.

Трудиться ради прокормления семьи не является нарушением благочестия человека. Напротив, это столь великое и богоугодное дело, что человек даже имеет право остаться вне общей молитвы, если трудится ради промысла. Держащий семью в небрежении — это не только человек без чести, он еще недостаточно благочестив. Он точно клейменный раб. От того Господь не примет ни поста, ни молитвы, пока он не вернется к своим обязанностям⁵⁷. Абдаллах ибн ал-Мубарак, предшественник суфиев, праведник из старого рода, богатого и независимого, все же лично исполнял свой долг, участвуя в войне против врагов веры.

«Лежа однажды в поле с некоторыми своими единоверцами, спросил он: “Известен ли вам промысел, что милее пред Господом, чем тот который мы ныне исполняем?” Они отвечали: “Нет”. — “Я знаю такой: если благочестивый человек, у коего много детей, встанет и увидит, что дети спят неприкрытые, и прикроет их своим платьем, дабы защитить их от холода, — в его деянии больше блага, нежели в том, которое исполняем мы”»⁵⁸.

Когда спрашивают, какой точки зрения придерживались великие классики суфизма в этом вопросе, можно указать вначале на то, что было всего двое знаменитых суфиев, о которых достоверно известно, что они были безбрачны, а именно Ибрахим ибн Адхам и Абу Йазид ал-Бистами. Также Дауд ат-Таи «64 года жил неженатым». Когда его спросили, как он обходится без женщин, он сказал: «Свое желание к ним я подавлял, когда достиг мужского возраста. Позднее вожеление исчезло»⁵⁹. Но Дауд был из предшественников суфиев. Ибрахим ибн Адхам

отрицал брак не в принципе, а только для себя лично. Он не испытывал потребности в женщинах и полагал, что, женившись, разочаровал бы свою жену, ожидавшую от него земной любви. Но celibат не был для него духовно более высоким состоянием, чем брак.

«Некий человек сказал ему: “Счастлив ты, что неженат и себя службе Господу целиком можешь посвятить?” Ибрахим же ответил: “Заботы и непокой, потребные, дабы охранить семью, есть благо большее, нежели все мои благочестивые упражнения”»⁶⁰.

Абу Йазид рассказывает о том, что он размышлял, как просить Господа избавить его от потребности в пище и женщинах. Но счел это соразмерным тому, как если бы просить нечто, на что не решился сам пророк.

«И я не стал об этом просить. Но Господь освободил меня от желания к женщинам, так что мне стало равным, прохожу я мимо женщины или мимо стены»⁶¹.

Бишр ал-Хафи был женат⁶², но после расторжения брака жил один. Он был оригинал и шел всегда рискованным путем.

«Кажется, будто сидит он на острие своего копья», — говорил Ахмад ибн Ханбал⁶³. На вопрос, не собирается ли он последовать Сунне пророка и жениться, он отвечал: «Долг следовать заповеди пророка не дает мне исполнить Сунну пророка».

Он не рискнул выступать за безбрачие в принципе, но не побоялся объявить его более высоким состоянием.

«Кто не нуждается в женщинах, должен бояться Господа, а не привыкать к их объятиям; но кто владеет четырьмя женами и нуждается в них, то это не распутство»⁶⁴.

К мнению Бишра присоединяется Абу Талиб ал-Мекки, предшественник ал-Газали. В своих высказываниях, которые вряд ли можно назвать ортодоксально-суннитскими, он объясняет:

«Господь не предписал ни брака, ни безбрачия. Так же, как и не вменил в обязанность иметь четыре жены. Он заповедал нам, дабы хранили сердца свои в праведности и добре. Блюда нашу веру и мир в душе. Тому, который свое духовное здравие и душевный мир тем соблюдает, что имеет четырех жен, дозволено жить в браке с четырьмя. Для того, которому достаточно одной, брак с одной — лучшее. Тому же, духовной жизни и душевному миру которого способствует безбрачие, вернее всего жить в celibате»⁶⁵.

Абу Сулейман ад-Дарани еще представляет в вопросе брака тот тип старого аскета, что охотно изливается в селованиях по поводу религиозных опасностей и земных тягот брачного состояния, но сам в celibате не живет. Он жалуется, что семья — помеха и препятствие для его благочестия⁶⁶.

Радость от детей он оценивает с грубоватостью монаха:

«Желающий сына — безрассуден. Тот будет есть, спать и любить, мешая ему. Если захочет тот посвятить себя благочестию, воспользуется его мыслями»⁶⁷.

Он заметил, что ученики его, женившись, всегда многое теряли в своем духовном ранге и совершенстве.

«Что дано изведать одинокому касательно прелести обожания и безраздельной отдачи сердца, никогда не узнать женатому»⁶⁸.

Но уж если непременно необходимо жениться, надо соблюсти, по крайней мере, долгую аскезу, пока не соединишь-

ся брачными узами лучше всего со старой, безобразной и бедной женщиной, чем с молодой, красивой и знатной⁶⁹. Среди прочих его суждение о женщинах самое желчное.

«Легче всего без женщин выдержать, чем с женщинами жить: выносить их — страшнее, чем ад»⁷⁰.

Но подавленный вздох его сердца выдает самую сокровенную мысль: «Нет ничего на свете слаще, нежели женщины»⁷¹.

Его ученики явно не принимали всерьез его предостережений по поводу брака. Его любимый ученик и духовный наследник Ахмад ибн Аби-л-Хавари имел, конечно, помимо платонического брака с прекрасной, но строгих правил Рабиа, которая сама была знаменитой мистической святой, еще трех других жен. Хатим ал-Асамм имел довольно строгие и благочестивые представления о пути мистика, который начинается с четырехкратного самоумерщвления: белого, черного, красного и зеленого. То есть сносить голод, терпеть оскорбления, сражаться с собственным «я» и носить платье, сшитое из лохмотьев. Но что касается любви, тут он не соблюдал аскезы. Он сам рассказывает:

«У меня четыре жены и девять детей. Ах, сам черт, видно, исхитрился ввести меня в соблазн, навязав мне хлопоты по их содержанию»⁷².

Тем не менее он строго придерживается брака, насколько можно судить по правилу, преподанному им ученикам:

«Всяческая спешка — от сатаны, кроме трех случаев: когда предлагаешь гостю пищу, возвращаешь долги и выдаешь замуж взрослую дочь»⁷³.

Сахл был строгим приверженцем аскетической морали и благодаря регулярным постам достиг подлинного искусства в умении голодать. Но в отношении женщин, по его мнению, не следует придерживаться аскезы, «ибо и господин аскезы [сам пророк] любил их»⁷⁴. Коран зачитывает жену, детей и имущество в одну упряжку в качестве равных величин среди тех вещей этого мира, кои не должны сковывать слугу Господа. Сахл делает определенное различие: «Почитающий грош не любит грядущего мира, а любящий хлеб не любит Господа. Но любовь к родителям и детям не истребляет из сердца любовь к Господу. Бог сам вложил ее в сердце как естественный дар. Также и любовь к жене твоей, заключающая в себе добро и нежность, не исключает любви к Господу. То же и с желанием мирского благосостояния и счастья во всем, что потребно душе и телу. Ибо любовь к Богу — свойство верующего, а любовь к этим иным предметам — вотчина его разума»⁷⁵.

То есть существует чисто человеческая мораль, некий гражданский кодекс, которому отпущены своя сфера и свои права, пока они не вступают в конфликт с пространством веры. Позитивная оценка брака и семейной жизни во втором поколении выступает еще более отчетливо. Духовная стойкость, находящая себя в бесчувственности по отношению к жене и детям, не вызывает никакой симпатии у Тирмизи. Он рассказывает душещипательную легенду о том, как Али и Фатима отдали последние запасы муки бедному бездомному дитя и их собственные дети голодали затем три дня кряду. Подумайте только, само святое семейство, сами Хасан и Хусейн пла-

кали от голода! Но Тирмизи сухо разъясняет: история сия неистинна. Али должен был знать, что главе дома следует прежде всего заботиться о своих, прежде чем что-то отдавать⁷⁶.

Когда отдельные суфии то там, то здесь высказываются о глупости брака — все это не так уж всерьез. Скорее всего, это, если позволено так выразиться, разновидность благочестивого снобизма. На деле позиция была совсем иная. Злые языки утверждали, будто суфии отличались тремя свойствами: любили хорошую пищу, сладости и женщин. Джунайд приводил в их защиту аргументы, какие слышали раньше в дискуссии о слабостях праведников.

«Временами они постятся тяжело и сурово, — говорит он. — Тем с большим аппетитом едят они, когда устраивают себе трапезу. Строго соблюдая запрет на винопитие, тем большую слабость проявляют по части сладостей. Что же касается слабости к женскому полу, следует напомнить, что они всегда одолевают свои желания, когда речь идет о запрещенных любовных отношениях»⁷⁷.

У самого Джунайда был ярко выраженный взгляд на брак: «Жена нужна мне, как нужна пища». Безбрачие он рекомендовал неофитам на путях мистики в годы обучения⁷⁸.

Брак ценен с точки зрения морали и потому, что его суровая школа действует на характер человека в высшей степени воспитующе.

«Жена наиболее нуждается в заботливом внимании, благородной мудрости, доброте, щедрости, дружелюбии и участии».

Если сочетаешься браком с доброй женщиной, то союз с ней — это благочестивое деяние, рассматриваемое как путь достижения грядущей жизни.

«Все, что истратит человек на свою жену, будет положено на весы его деяний совместно с розданной им милостыней, и его ожидает воздаяние за каждый кусок пищи, вложенный в ее рот»⁷⁹.

В это трудно поверить, когда знакомишься с презрением к женщине, характерным для ислама в общем и целом. Но на деле благочестие женщины оценивалось очень высоко:

«Ветренная женщина хуже ста ветреных мужчин. Но благочестивая женщина заслуживает похвалы как сто благочестивых мужчин»⁸⁰.

У них больше искушений, их выносливость — меньше. Анналы суфизма знают большое количество благочестивых женщин, многие из них были почитаемыми святыми и пользовались большим влиянием. Фатима из Нишапура была благочестивой паломницей в Иерусалим или Мекку. Знаменитейшие мистики того времени Зу-н-Нун и Абу Йазид ал-Бистами просили ее совета в духовных делах, удивляясь глубине ее познаний. Другая Фатима была дочерью наместника из Балха, она вышла замуж за суфийского шейха, дабы обрести путь к Богу. Но Абу Йазид был тоже ее духовным руководителем. Она вела себя с ним очень непринужденно и выходила в его присутствии даже без чадры, чем возбудила ревность мужа. Однажды Абу Йазид заметил, что она начала красить хной кончики пальцев, и спросил ее, зачем она это делает. И Фатима сказала:

«Заметив, что я окрасила пальцы, ты взглянул на меня глазами иными, чем духовная дружба. Теперь нашему давнему знакомству конец»⁸¹.

Итак, оказывается, что именно в те столетия, когда суровая к земной жизни религия ислама обернулась цветением мистики, пылающей фанатичной любовью к Богу, влияние идеалов монашеской религии сильно отступило назад. Большинство этих мистиков были женаты — факт, без сомнения интересный для психологов, думающих разрешить загадку мистической любви к Богу указанием на подавленную сексуальность.

В начале этой главы я поставил вопрос, как объяснить, что люди подвергают себя понуждению аскезой, которая есть часто грубое насилие над природными инстинктами. Ведь человек в основе своей, по крайней мере когда речь идет о его интересах, есть разумное и расчетливое существо. Ясно, что он не станет понапрасну подвергать себя сверхчеловеческим жертвам и лишениям. Он рассчитывает что-то за это получить. Но никогда не понять мистики, если не принимать во внимание следующего: метод отказа от здешней жизни ради достижения будущей имеет мощную опору в реальном, внутреннем переживании. Самоистязанием и прежде всего постом и бодрствованием благочестивый достигает хотя бы психологически реального контакта с иным миром. Он обретает силу, какой никогда не будет иметь как земное существо: созерцать невидимое, переживать несказанное и ощущать счастье, высшую форму которого называют блаженством. Он достигает состояния, имя которому — транс, отрешенность, экстаз. Психологи тоже изучали эти

состояния экспериментально, когда оказалось, что при различных нервных заболеваниях наступают состояния, сходные с описанными здесь. При этом они верили, что объяснили религиозный экстаз, полагая, что механизм, проявляющийся здесь, крайне прост: ступенчатое угасание сознания вследствие добровольной или принудительной концентрации и, наконец, отключенность (транс).

Подобные сравнения на самом деле ничего не объясняют. Состояния сознания совсем не суть механизмы, устроенные так, что если известно, как функционирует один, то все известно об остальных. Они всегда содержат некий фактор, который недоступен и несравним в своей глубине. Это — личность, особая структура единого потока сознания, в котором они являются лишь фазами, переходящими состояниями. Из того факта, что наблюдаются определенные схожие реакции, делается вывод об их сходной внутренней структуре, но это — вывод, справедливый, пожалуй, для известных случаев, но ни в коем случае не для всех.

Экстаз у Терезы, транс, в который впадает шаман, бьющий в барабан и пьющий табачный сок; и с другой стороны — тихий полусон спиритического медиума — переживания разного рода. И сравнение наверняка ничего не скажет нам об ощущении безмерного счастья и значимости того, что пережила Тереза.

И мне кажется сомнительным, что ощущение счастья, испытываемое истерическими пациентами Жане*, — не-

* Пьер Жане (1859–1947) — французский психиатр, создатель динамической теории неврозов. — *Примеч. ред.*

что вроде побочного продукта их болезни — сможет рассказать нам что-то о блаженстве и внутреннем подъеме, данным здоровым людям в награду за долгие годы их жизни, проведенные в суровой школе аскезы. Оценивая заплаченную ими несравненно более высокую цену, склоняешься к мысли, что субъективная ценность их переживаний несравненно больше.

Поэтому, я думаю, будет честнее и умнее признать, что нам неизвестен и не может быть известен тот род переживания счастья, который мистики покупают горькой ценой аскезы. Будь он нам известен, иные из нас пытались бы усвоить столь трудно поддающееся изучению искусство поста и лишений.

Но очевидно, что стремление достигнуть этого состояния — один из самых действенных, пусть не всегда осознанных и реальных, побудительных мотивов к соблюдению аскезы. Прежде всего, аскезы бодрствования и поста, оказывающиеся, как показывает опыт, наиболее действенными средствами проникнуть в глубинный мир души.

Если безбрачие есть первая заповедь для желающего вступить на путь монашеского благочестия, то пост — вторая. Ублажать плоть и питать ее — смерть для духа. Духовному человеку лучше всего совершенно отказаться от земной пищи. О святых отцах в пустыне рассказывают, что они приходили к тому, что питались исключительно просфорами. Исидор Пелузский плакал, что он не зашел так далеко, а, «будучи разумным существом, потреблял пищу неразумных созданий». Исламские аскеты здесь, как и в прочих отношениях, следовали прак-

тике христианских отшельников, не вдаваясь в их духовные побудительные мотивы. Довольствоваться хлебом и солью было для монаха дисциплиной поста. На такой же пище жили многие знаменитые мусульманские аскеты. «Ешь хлеб с солью — это расплавляет почечный жир и способствует укреплению в вере». Была и еще более строгая школа, считавшая такую диету чрезмерным благополучием.

«Желающий вкусить не только хлеба, но и соли на хлеб, не сподобится успеха на путях Божьего племени»⁸².

Многие суфии в этом отношении были последователями своих предшественников — аскетов прежней эпохи. Пост сохраняет свое место среди благочестивых деяний, но мотивация претерпевает значительное изменение, приобретая все более личный характер.

Абу Сулейман ад-Дарани считал пост духовным упражнением: «Лучший, который я был, был я, когда живот мой от голода прикидал к спине»⁸³. Идти спать, отказавшись от ужина, лучше, чем утолить голод и провести затем в молитве всю ночь»⁸⁴. Пост стал для него необходимостью и привычкой. Он полагал, что у верующего, охотно потакающего своим прихотям, тело гибнет от недостатка пищи.

«Ничто в мире так не отрадно мне, как довольствоваться тем, что единственно необходимо, для поддержания жизни»⁸⁵.

Именно потому, что он добровольно постился и с отвращением ел, предостерегает он от переоценки духовной значимости поста. Подавить хоть одно себялюбивое желание — лучше, чем поститься целый год⁸⁶.

Умение лишать себя пищи — особо чудесное свойство, даруемое Господом совершенным праведникам⁸⁷. Оно дается человеку, если вера его достаточно сильна: «Чем далее продвинулся человек в истинности веры, тем менее нуждается он в пище. Неверующих Бог казнит ненасытностью. Ему приходится заполнять семь кишечников, тогда как верующему — один-единственный»⁸⁸.

Отдельные суфии, подобно индийским факирам, довели умение голодать до настоящего искусства. Никто из знаменитых суфийских учителей не придавал столь большого значения посту, как Сахл ибн Абдаллах: отказ от излишней еды, по его мнению, перевесит в Судный день все прочие благочестивые дела и божественные занятия⁸⁹.

«Чрезмерно все, что превышает треть дневной нормы. Кто ест больше — пожирает свои добрые деяния»⁹⁰.

Он довольствовался гораздо меньшим. Благодаря утонченному методу, когда дневной рацион постепенно уменьшается, он дошел до того, что в конце концов мог поститься двадцать пять и более дней. Сам он рассказывает:

«Свой разум, свои знания и свою силу я делю на семь частей. Затем отказываюсь от еды, пока не пропадают шесть седьмых ее и не остается одна седьмая. И тут я боюсь, что и она исчезнет, и ем. И этого достаточно, чтобы спасти мою жизнь и восполнить утраченные шесть седьмых»⁹¹. Как видим, он придерживался поста не постоянно, как ранние аскеты, а время от времени — в виде особого упражнения, приблизительно так же, как постился Ганди, чтобы достичь определенной цели. Умный Махатма очень скоро обнаружил, что голодовка является важным средством оказания давления на британские власти.

Хотя первоначальной целью прежде всего было, по-видимому, сконцентрировать и укрепить силы души до крайней степени духовной активности.

Из того, что мы слышали от учеников Джунайда, следует, что такие периодические посты были в обычае и для суфиев. По-видимому, в этом причина так часто встречающихся упоминаний о постах некоторых известных суфийских святых.

«Ибрахим ибн Адхам пребывал как-то в мечети Басры. В это время ел он лишь каждую третью ночь. В ночь, когда кончался его пост, ходил он повсюду, точно буддийский *бхикшу* (монах), и просил у ворот милостыню на еду»⁹².

Иной раз на его столе было столько еды, что его обвиняли в мотовстве⁹³.

Нет недостатка в примерах тому, что мусульманские аскеты рассматривали еду и все связанное с ней как нечто нечистое и неблагочестивое. Великий традиционалист ал-Бухари ограничивался одним фиником или орехом в день из страха, что может съесть что-то запрещенное, а также потому, что стыдился пред Господом ходить в уборную⁹⁴.

Дауд ат-Таи ел лишь хлеб, размоченный в воде, чтобы как можно скорее покончить с процессом еды.

«За время, которое уходит на то, чтоб прожевать хлеб, прочел бы я 50 стихов Корана»⁹⁵.

Другой аскет по той же причине не употреблял никогда печеного хлеба, а лишь муку⁹⁶. Сама по себе еда не была для суфия грехом. Причина — в сытости, делающей душу ленивой и нечувствительной к добру и охочей до греха.

Зу-н-Нун признавался: «Никогда не был я сытым, без того чтобы не совершил грех или замыслил бы его совершить»⁹⁷.

Сытость пробуждает прежде всего плотские желания.

«Абу Сулейман ад-Дарани шел однажды по полю и заметил птичью парочку, жадно склевывавшую выпавшие зерна. Насытившись, самец удовлетворил свое желание с самкой. “Вот к чему, — сказал святой ученикам, — ведет вас брюхо, когда вы насытились”»⁹⁸.

Цель дисциплины поста у суфиев — сконцентрировать внутренние силы души, открыв ее для откровений высшего мира. «Голод есть облако, — говорит Абу Йазид, — когда сердце голодает, дождем проливается мудрость»⁹⁹. Голод есть свет, сытость — огонь¹⁰⁰. Пост — ключ к невидимому миру. Придерживаясь долгого поста, Сахл видел «небесное царство Божье». Абу Сулейман рекомендовал пост как средство, делающее молитву сильной и убедительной.

«Желающему чего-нибудь в этом или будущем мире надо сперва поголодать и потом просить обо всем, что желаешь»¹⁰¹. Между постами разрешали себе попользоваться Господними дарами, что старым аскетам казалось верхом неприличия. Еще отцами-пустынниками было заведено, что, встречаясь со своими духовными братьями, можно было позволить себе несколько более обильную трапезу. Суфии считали не только допустимым, но и просто похвальным так поступать, набрасываясь на еду, когда их приглашали.

«Маруф ал-Кархи был приглашен однажды на пир; на столе громоздились груды лакомой пищи. Один отшель-

ник, сидящий за столом, глядел, как Маруф хватает куски, и обратился к нему через голову соседа: “Не видишь разве, что ты ешь?” Тогда сказал Маруф: “Я не просил в молитве о каких-нибудь лакомствах. Я был рад и незрелому финику. Но я слуга, покорный могуществу своего владыки; я ем, что он дает мне, и сажусь там, где он мне укажет”»¹⁰².

Праздничный разгул допускался, когда речь шла о братьях.

«Абу Али ар-Рузбари купил раз несколько мешков сахара и велел кондитеру изготовить целый замок из марципана, с башнями, зубцами и залами, с цветными колоннами. Затем он позвал суфийских братьев разорить и уничтожить все это»¹⁰³.

Так суфии в отличие от скудных душой аскетов предавались тому, что мы назвали бы евангельской свободой.

ОТШЕЛЬНИЧЕСТВО И ОБЩИНА

Однажды Зу-н-Нуна попросили описать «праведников, пекущихся о своей душе». Тот отвечал в свойственной ему цветистой манере:

«Это те люди, коих беспокойство и страх гонят из своих домов. Забота свила вечное гнездо в их сердце. Их беспокойные мысли ищут Господа, а сердца их устремляются к Нему в тоске. Страх валит их на ложе болезни, а беспокойство разит, точно карающий меч. Сосуды их сердец разрываются от плача, а дух их томится в горчайшей тревоге о друге. Они радуются речам Всемилоственного и селуют перед ним на себя, точно голуби гуляют. Они ищут убежища в пустынях и расселинах гор. Ожидают ночной звезды, идущей на покой. В трудах и борениях протекает их бодрствование. Бежать людей — сокровенное желание их сердца»¹.

Своеобразная религиозная романтика движет классическим суфизмом, когда он охотно использует древние благочестивые формулы и образы. Суфийских учителей того времени описывают так, как представляли себе праведников ушедших времен: аскетами и отшельниками, изнуренными бодрствованием и постом, вдали от людей,

в одиночестве пустынь и гор. Охотно рассказывает Зу-н-Нун также о том, как он сам встречал таких избранных и имел возможность участвовать в их духовных опытах. Он точно описывает место и ситуацию:

«Я ехал в горах Антиохии. Тут случилось мне увидеть девушку, безумную на вид».

«Странствуя однажды темной ночью в горах у Иерусалима, услышал я скорбный голос и громкий плач».

«Путешествуя в стране арабов, увидел я некоего человека под сенью дубов у струящегося источника»².

Похоже, он хочет убедить нас, будто действительно пережил то, что описывает. Впрочем, не в этом состоит его намерение. Все это — лишь дань литературной форме. Жанр выдуман не им самим, он ведет свое начало от светской литературы и получил развитие в духовном стихотворении благодаря старшему современнику Зу-н-Нуна, знаменитому грамматiku и ученому собирателю, ал-Асмаи (832). У Ал-Асмаи выразителем мистической любви к Богу зачастую становится фигура, довольно неожиданная для такой ситуации: какая-нибудь молодая девушка или неизвестно откуда взявшийся простой нищий бедуин. Автор также описывает якобы пережитое в действительности. Например, он рассказывает о встрече с некой молодой девушкой, которая поет, держась за камень Каабы:

О господин, ты защищаешь и отпускаешь ты один,
И свой приют тем даруешь, кто любит тебя,
И милость в утешение — мечтающим на ложе сна
О любовной страсти.

Ал-Асмаи порицает девушку за то, что в таком святом месте она рискнула говорить о любовной страсти, но тут

он получает урок подлинной сущности любви к Богу, заставивший его умолкнуть³. В подобных стихах — лирике, вставленной в рамки прозы, — Зу-н-Нун охотно описывает свой романтический идеал аскета.

Без сомнения, он много путешествовал в поисках братьев и духовных единомышленников. Но вряд ли он мог встретить их блуждавшими в пустынях и горах. В действительности знаменитые суфийские учителя IX века проживали в своих домах, окруженные множеством учеников и толпами посетителей из ближних и дальних мест. Теоретически они, пожалуй, могли почитать святую бедность и оставлять свой гражданский промысел. Благодаря дарам, рекой текущих от учеников или добровольных жертвователей, им удавалось жить без забот. Временами они, как мы уже слышали, посвящали себя посту и прочим духовным упражнениям, но когда признание духовного положения уже было достигнуто, тогда вряд ли оставалось место для строго планомерной аскетической жизни. Тут уж все свободное время уходит на религиозные занятия, которые многие суфии ведут в аудитории, сидя на возвышении, как на троне, словно обычные учителя, тогда как ученики прилежно делают записи в своих тетрадах. То, что диктуется, — это предания праведников прошлых времен или «золотые слова» из собственного репертуара учителя. Обычно суфии порицали светских ученых, тративших время на собирание знаний, но не заботившихся об их применении в жизни. Поэтому полагалось делать соответствующие возражения против последних, самым выступая при этом в роли авторитетных учителей.

«Хочу спросить тебя об одном речении Ибн Адхама, — спросил кто-то Бишра. «Не делай этого, — последовал ответ. — Ибн Адхам говорил и действовал по сказанному, ты же говоришь, но не действуешь по речам твоим»⁴.

О Джунайде рассказывают, что перед смертью он распорядился похоронить с ним вместе все записи его речей и высказываний. Он объяснял:

«Не хочу, представ пред Господом, оставить на земле свои собственные речения, ибо люди кажут спину и речениям апостолов»⁵.

К счастью, ученики его не последовали этому указанию. Большая часть того, что нам известно о раннем суфизме, добыто как раз из таких вот конспектов!

Так что знаменитый суфийский учитель в отношении его служебных обязанностей больше походил на профессора теологии, чем на косматого отшельника. Но это ни в коем случае не означает, что суфиев можно обвинить в недостаточном соответствии между учением и жизнью. На самом деле, их большая заслуга состоит как раз в том, что они преодолели односторонность и негативность взгляда на мир, присущих вере ранних аскетов, преобразовав ее в благочестие с позитивными намерениями и целями. Тем самым они приблизили к людям монашескую традицию и на деле достигли той глубины и религиозного энтузиазма, которые превратили в духовную силу и источник вдохновения для ислама.

Религиозный консерватизм, выражающийся у суфиев в романтической любви к идеалам и формам старого времени, мешает понять, насколько переменилась духовная ситуация. Может быть, ни в чем это не выявилось так от-

четливо, как в вопросе о социальной позиции, отношении отдельного индивидуума к общине. Старые аскеты были в основе своей асоциальны. «Бегу людей, точно хищников!»⁶ — гласит часто употребляющаяся формула. И речь идет не о том, чтобы бежать с дороги, завидев дурного мирского человека, а о том, что надо избегать человека вообще. Истинный праведник должен быть образом странности: неприступным, нелюдимым, грубым, даже и со своими друзьями.

«Дауд ат-Таи сторонился людей, точно дикий зверь. Один человек, прибывший из Самарканда специально, чтобы повидать его, три дня просидел перед дверью его дома, так и не сумев с ним заговорить. Ибо, как только звучал призыв на молитву, тот покидал свой дом, а как только имам говорил “аминь”, мчался чудовищными прыжками из мечети и исчезал в своем дворе. Даже его другу Фудайлу он не показывался. Тот стоял снаружи под дверью, а Дауд сидел внутри и плакал, но не открывал. Прежде у него действительно бывали посетители, но люди валили валом и причиняли столько беспокойства, что он решил никогда больше никого не принимать»⁷.

Раби вообще не покидал никогда своего дома. Как-то однажды он сидел перед своей дверью, и некий враг благочестивых бросил ему камень в лоб. Он вытер кровь со лба и сказал: «Боже, прости ему! Он не видел меня». Однако он решил, что это предупреждение ему, и с тех пор не покидал своего дома, пока его не вынесли оттуда мертвым⁸.

Суфии также превозносили счастливое одиночество, когда ничто не отделяет верующую душу от Господа.

«Бог сказал Моисею: “Будь подобен одинокой птице, которая питается тем, что растет на ветках деревьев и пьет чистую воду. Когда приходит ночь, она доверчиво ищет приюта в укромном убежище вблизи от Меня и вдали от тех, кто непослушен Мне”»⁹.

Люди, познающие Господа, суть Божья дичь. Они не доверяют ни одному человеку¹⁰. Аскеты — чужие в здешнем мире, люди, познавшие Бога, таковы же и в грядущем¹¹. Даже и забота о духовном здравии другого не заставит нас покинуть уединение, кое дороже всего прочего для мира в душе и чистоты разума. Невероятным религиозным эгоизмом отдают объяснения Дарани:

«Избавленному не вредит, когда заблудший предается скверне. В Судный день каждый будет отвечать сам за себя»¹².

Рассказывают, что Ахмад ибн Асим ал-Антаки говорил:

«Усердствуй в добрых делах, словно ты один на земле и есть только Господь на небесах»¹³.

Показательно, что этот принцип близок известному речению некоего египетского монаха, Аббы Алониса: «Тот, кто не думает, что лишь Господь и он существуют на свете, тому не достичь мира в душе»¹⁴. Фудайл придерживается старого правила, что и по отношению к своим духовным братьям следует быть неприступным и черствым. Однажды, когда он сидел в мечети в Мекке, пришел один брат и искал его. Фудайл спросил с досадой:

— Зачем ты явился?

— Чтобы доверительно побеседовать с тобой.

— О Господи, нет! Разве не затем желаешь ты, чтоб я

стал твоим другом, а ты моим, чтоб лгали мы друг другу? Оставь ты меня, или я тебя оставлю¹⁵.

Он же говорил: «Слаб ум у того, кто имеет много друзей»¹⁶.

Очевидно, что это лицемерное отторжение от других людей не соответствует ни практике суфиев, ни их действительным взглядам. Мистическое переживание, как и всякое иное, делающее сердце богатым и счастливым, срывает печать молчания. О счастье невозможно умалчивать. Постоянное наблюдение за внутренней жизнью пробуждает потребность в доверительном обмене общим опытом и взаимном сравнении. Мистик переживает невыразимое (*to arreton**). Переживание пробуждает красноречие и ищет выхода в потоке слов. Тем самым у него возникает потребность в общении. И тут не сдерживает даже то, что унаследованные идеалы аскетизма предписывают одиночество. Вздохом искреннего сердца звучат слова Сари:

«Я испытал все способы аскезы, но не лишал себя общения с людьми. До этого я не дошел, это мне было не по силам»¹⁷.

Но мистик ищет не просто людей как таковых, но избранных, посвященных, духовных друзей. Как и у современных церковных праведников, у него есть свои «дни тишины» не для того, чтобы пребывать в молчании, а затем, чтобы остаться наедине с единомышленниками. Это не община, не союз, не организация, но братство, духовный круг друзей. Сколько подобных сообществ в исто-

* Неизреченное (греч.).

рии христианской мистики неспроста называли себя «братьями»? Духовное братство необходимо как поддержка и помощь в странствии на мистическом пути. Духовная дружба множит Божью милость. И личный пример действует лучше любых слов. «Все добро твое в благочестивом друге»¹⁸.

«Ищи общества того, под чьим взглядом ты будешь думать о Боге. Ищи того, которого можешь чтить в сердце своем. Того, чьи слова ведут к приращению твоих добрых деяний, чей пример будит в тебе жажду отрешения от мира; того, чья близость убережет тебя от непослушания Господу, того, чьи дела тебя наставляют, а не только речи»¹⁹.

Однако сколь шатко положение того, кто верует в дурном мире и в дурное время. Ибн Адхам так изображает его: «Держись людей, но будь с ними начеку, ибо их нельзя избежать». Ибо, к сожалению, не всякий человек есть «человек». «Люди (*ан-нас*) исчезли, остались обезьяны (*ан-наснас*)»²⁰. Отсюда правило общения для суфиев гласит:

«Выказывай почтение к старшим, дружбу к братьям, будь искренним советчиком младшим и не входи в общение с тем, кто чужой твоему кругу»²¹.

Тем более искренним и доверительным должно быть общение внутри своего круга. Практически в братском кругу царит что-то вроде коммунизма.

«Суфий входит в дом брата, когда его там нет. Велит домашним открыть шкаф, где лежат деньги, и забирает их без стеснения, и столько, сколько ему нужно. Без тени гнева, что суфий проявил такую свободу, брат его почитает себя счастливым, что тот оказал ему подобное доверие в его дружбе»²².

Дарани рассказывает о себе: «У меня был друг в Ираке, к которому я обращался, когда испытывал трудности. Однажды, когда я просил: “Дай мне немного денег!”, он лишь протянул мне свой кошелек, и я взял то, в чем нуждался. Как-то сказал я опять: “Мне нужны деньги” И он спросил меня: “Сколько тебе нужно?” Более никогда не радовало меня наше братство»²³.

Благочестивым друзьям следует прежде всего взаимно оказывать духовную помощь: «Братья друг для друга как руки. Одна рука моет другую»²⁴. Братство предполагает безграничную откровенность.

«Брат для тебя тот, которому можно знать о тебе все, что знает Господь»²⁵. А также: «Не полагайся на брата прежде, чем он не скажет в лицо, что достойно порицания в тебе»²⁶.

Не случайно, что в таких мистических братских сообществах вначале практиковалась исповедь. Монахам Василия Кесарийского* следовало каждый вечер открывать сердце друг перед другом, не умалчивая ни о каких грехах и ошибках. В более трудных случаях признавалась необходимой личная исповедь руководителю. Буддийские монахи проводили каждые четырнадцать дней церемонию исповеди: братья усаживались в круг, зачитывалось вслух монашеское правило, и при каждом слове каждый из них говорил шепотом соседу на ухо, как он преступил заповедь. В суфийских братских кругах также практиковался род исповеди. О Шах Шуга ал-Кирмани рассказывают, что

* Василий Кесарийский (Василий Великий) (ок. 330–379) — один из отцов Церкви, автор «Шестоднева», богослов и философ. — *Примеч. ред.*

своим ученикам он велел открывать ему свои тайные мысли. Затем применял к каждому из них духовное средство, в котором тот нуждался, и говорил: «Неразумен таящий от врача свою болезнь»²⁷.

Верующему, узнавшему о грехе своего брата, не следует осуждать того, проявляя тем самым духовное высокомерие и самоуверенность. Вместо этого он обязан помочь ему избавиться от греха.

«Подлинный брат в Боге есть тот, который за тебя покается, если ты согрешишь», — говорит Абу Йазид²⁸.

Трогательная история, какой нашлось бы место и в христианской легенде, рассказывает: «Жили однажды два брата в Боге, из коих один подпал под власть греховного желания. Он доверился в том брату и сказал: “Я совершил грех. Если не желаешь ты далее держаться братства со мной, порви его”. Но тот отвечал: “Никогда не разорву я братства с тобой из-за твоих грехов”. Затем он обещал Господу, что не будет ни есть, ни пить, пока Бог не простит брату его грех»²⁹. Богу пришлось уступить и отпустить грешнику».

Благочестивому человеку не просто отказаться от привычного древнего языка назиданий, усвоенного им однажды. Суфии продолжали употреблять, как и прежде, древние слова о благе одиночества, о том, как важно уходить от людей «в пустынные горы, холмы, спасая свою веру», как говорил Ибн Адхам. Но под одиночеством они понимали уже нечто иное: духовное уединение, тишину пред Господом, суть которой в том, чтобы во всех своих деяниях жить с ним в сердце и для него — это та уединенность, какая возможна и в людской толчее.

«В юности, ища Господа, стремился Джунайд жить в уединении, но учитель его Мухасибі препятствовал ему в желании стать нелюдимом. Джунайд пожаловался, что тот отвращает его от близости с Господом в уединении, посылая его в мир к людям, среди которых он чувствовал себя чужим. Мухасибі отвечал: «Сколько еще слушать мне твои речи об уединении? Будь вокруг меня хоть половина человечества, что мне до него! А исчезни все они вдруг, я не стал бы более одиноким»³⁰.

Эта социальная изоляция, право оставаться наедине со своим служением Господу для правоверного мусульманина имели свою границу. Ею становилась обязанность участия во всеобщем служении Богу. Грубый и нелюдимый отшельник, живущий под собственной крышей, словно в монастырской келье, преодолевал свое отвращение и непременно раз в неделю по пятницам выходил к людям, слышав призыв на дневную молитву. Даже такой хромой, немощный человек, как старик Раби, не желал ни в коем случае оставаться вне мечети. Разбитый возрастом и болезнью, он ковылял на общую молитву, поддерживаемый двумя мужчинами. Друзья уговаривали его пощадить себя: «Бог будет милостив к твоей молитве, пусть даже ты совершишь ее и дома». Но он отвечал: «Услышавший призыв муэдзина*, пусть последует ему, хоть на карачках, хоть на заднице»³¹. Суфии твердо следовали этому принципу. Участие в общей молитве — это не только долг, но и право. Если человек не является на общую молитву, надо выяснить, что с его жизнью. Не явля-

* Муэдзин — в исламе должность священнослужителя, призывающего верующих на молитву. — *Примеч. ред.*

ется ли это упущение наказанием, которое наложил на него Господь, за что-то дурное, совершенное им³².

В этой верности общинным богослужениям был свой смысл. Сколь дорог был другу Господа свой близкий круг, столь же строго следовало беречься презрения к общей массе людей, высокомерия по поводу своей мнимой духовности, избегая при этом ближних, пусть не владеющих настоящей верой, но носящих имя «правоверных». Один человек, чванившийся своим благочестием, обвинил некоего суфия в том, что тот общается со множеством мирских людей. Он получил в ответ следующий полезный совет: «Если ты уверен, что ты лучший, то избегай общения с ними»³³. Джунайд подчеркивает, что друзья Господа имеют обязанности и перед теми, кто вне их круга:

«Тебе не следует, конечно, водить дружбу с теми, кто отвлекает тебя от Господа, но не следует также вовсе чуждаться мирских людей. Верующему следует помнить о своем долге: быть для ближних учителем, наставником и предстоятелем пред Господом. Тебе подобает быть помощником для грешников, уча их, как беседовать с Господом. Ты тот, кто послан Господом во спасение их. Вот задача сведущих и призвание мудрых. И те из всех угоднее Богу, кто более всех служат дому его и потому более всего стараются принести пользу его творениям»³⁴.

Лояльность по отношению к магометанской общине и общине правоверных есть долг, который суфии часто подчеркивают³⁵: «Молящийся за общину есть тот, кого Бог числит в своих избранных друзьях».

Существует бесчисленное множество дефиниций и определений понятия отрешенности от мира (*зухд*), так

же как и для прочих суфийских терминов. Так, Ибн Адхам уверяет, что должная аскеза состоит в том, чтобы беречься всего запретного. Аскеза, чтимая в качестве религиозной заслуги, есть та, что допускает лишь разрешенное. Аскеза же, дарующая спасение душе, означает старание избегать всего, что сомнительно³⁶. По Мухасибу этот вид аскезы основывается на достигнутой благочестивцем духовной ступени. Если он еще находится в стадии страха перед Богом, он отказывается от запрещенного из страха пред карой Господней, потом он может достигнуть того, что будет отказываться и от дозволенного из страха, что не в силах воздать достаточно Господу за его дары. В состоянии богобоязненности сторонятся всего, что внушает сомнения в своей надежности. Достигший же ступени упования на Господа не испытывает больше беспокойства о том, каково его пропитание. Поднявшийся до божественной любви вообще отрекается от мирского, как лишеного всякой ценности. Некоторые полагают, что следует отказываться даже от рая, ибо он ничто в сравнении с думой о Боге. На самой же высочайшей ступени — ступени истинно любящего — заходят так далеко, что отказываются и от братьев, «мешающих нам думать лишь о Господе». Что означает отказ не от общения с ними, а от участия в их сообществе, так как оно становится помехой для жизни полностью посвященной Богу³⁷.

Как всякая иная мистическая теология, будь то христианство или буддизм, суфизм пытается навести порядок в изменчивом мире внутренних переживаний, обозначая их сходными или еще более сложными формулами. Эта

правоверная схоластика для нас, как правило, менее интересна. Для нас главное — обнаружить устойчивую точку сравнения в терминах, нам близких и понятных. Бесконечный пересказ чужих, незнакомых понятий усложняет проблему, не приводя ни к какому результату. «Существует много мнений о том, что такое отречение от мира, — пишет ад-Дарани. — Многие считают, что это отказ от общения с людьми, другие думают — плотское воздержание, есть еще те, кто полагает, что это отказ от сытости. Все эти мнения в основе своей исходят из одного и того же. На мой взгляд, отречение от мира означает: оставь все, что отвращает нас от Господа»³⁸. Эти слова выражают самую суть проблемы. Отречение означает отказ от всего, что уводит нас от Бога. Целью отречения становится Бог и грядущий мир. Оно не является истинным, если человек лишает себя всего в этом мире лишь ради обретения покоя в душе³⁹. И будет ли истинным отречение, совершаемое лишь из голого чувства долга, вопреки нашей собственной воле, нашему желанию, при постоянном внутреннем сопротивлении? Проблема, что является этически более совершенным: действие из чувства долга или по зову сердца — не чужда исламу; здесь многие занимали радикальную, экстремальную позицию, объявляя этической нормой необходимость выбирать в критических случаях то, что более всего противоречит склонностям собственного «я»⁴⁰.

«Делающий добро по склонности и не отказывающийся от ненавистного ему дурного не получит воздаяния за добро, сделанное им, и за попустительство дурному не спасется он от кары»⁴¹.

Каждый шаг вперед на пути духа достается в борьбе с низменной натурой и своеволием. Но целью становится спонтанное и свободное стремление к добру. Совершенный праведник не подвластен более закону, но на него, выражаясь языком христианской формулы, нисходит благодать. Человеку на самом деле следует отказываться от мира ради Господа, и потому это отречение должно совершаться по зову сердца и по свободному выбору, иначе в нем нет никакой ценности для Господа. «Существует, — подчеркивает ад-Дарани, — два вида аскетов: те, которые отказываются от мира, и те, которые, отказываясь от мира здешнего, вкушают прелесть мира грядущего»⁴². Самого по себе отречения еще недостаточно. Оно не может быть истинным и полным, если не исходит из сердца, избранного самим Господом из всех прочих на этом свете.

«Кто, отказываясь от греха, не вкушает радости повиновения, вскоре вновь подпадает под этот грех. И кто, отказываясь от греха, не вкушает сладости отречения, тому не заказан возврат к нему»⁴³.

Поэтому, подчеркивает Мухасиб, отречение лишь тогда совершенно, когда мирское имеет столь ничтожную для верующего цену, что просто перестает для него существовать. Совершенная аскеза означает, что отказ от мира не ощущается как отказ, иными словами, это «отречение от отречения»⁴⁴. Истинный аскет изгоняет из своего сердца всякую радость и заботу касательно мирских вещей, так что он не радуется, не скорбит по поводу того, что принадлежит этому миру, не заботясь тем самым о том, легко ему или тяжело. Тем не менее святое безразличие,

апатия, все чувства на нулевой отметке не являются определяющими в суфийском благочестии. Это, скорее, чувство свободы и радости, ориентация позитивна и активна одновременно.

«Истинное отречение означает быть радостным в бедности, видя великую милость в том, что Бог дает человеку. Бояться, что Бог лишит нас ее, и радоваться бедности, как богатый радуется своему богатству и боится бедности. Вкушать сладость отречения, так что Господь, ведающий наши сердца, знает о нас, что лишение любимо нами более, чем изобилие, смирение — более, чем почести, одиночество — более, чем люди»⁴⁵.

Здесь иное настроение, чем среди христианских анахоретов или суровых аскетов первых веков ислама с их яростной и ожесточенной борьбой против непреодолимых желаний.

Учителем суфизма, наиболее ясно воплотившим этот францисканский идеал, является Ибн Адхам⁴⁶. В нем ощущается тихая радость, как у буддийских монахов, чувство бесконечного облегчения от того, что оставлена мирская жизнь с ее заботами, тревогами и осложнениями⁴⁷. Он испытывает такое же счастье от беспечной жизни аскета под свободным небом Господа, как и задерганный современный горожанин, на несколько вожделенных недель каникул вырвавшийся на волю, к простой жизни на лоне природы⁴⁸. Отрывком из биографии какого-нибудь философа-кинника выглядит следующий эпизод:

«Ибрахима ибн Адхама увидели в жаркий день одетым в шубу мехом наружу. Он лежал на склоне у подно-

жия горы, вытянув ноги, и говорил: “Цари жаждут мира, но пропустили к нему дорогу”»⁴⁹.

В другой раз он сказал: «Если б цари и принцы знали, сколь счастливы мы! Всю жизнь с мечом в руках, в поте лица стремясь обрести свободу и наслаждение жизни, те самые, какими мы владеем»⁵⁰.

Однажды странствовал он со своими друзьями.

«Мы пришли к некоему месту, где была прозрачная вода и сухая трава. И сказал Ибрахим мне: “Есть ли у тебя что-нибудь в мешке?” — “Несколько кусков хлеба есть у меня”. Я вытряхнул их, и Ибрахим ел, призывая меня разделить трапезу. Затем, растянувшись на своем плаще, сказал: “Сколь мало знают о нас миряне! Нет никого в целом свете, ведущего более счастливую жизнь, нежели мы”. Затем он спросил меня: “Имеешь ли ты семью?” — “Да, у меня есть семья”. Казалось, он забыл на мгновение о моем присутствии. Но вдруг, заметив выражение моего лица, сказал: “Пожалуй, участь женатого человека, живущего в страхе и заботе о своих, лучше, чем наша”»⁵¹.

Последняя черта свидетельствует не только об удивительном такте, какой он проявлял в общении с братьями, но и о его естественном, ненапускном смирении. Мусульманский аскет, вообще-то, как и христианский монах, безмерно горд своими победами и героическими деяниями в борьбе с плотью и желанием. Ибрахим же полагает: не следует проявлять тщеславие там, где всего лишь следуешь внутренней склонности. Сам он жил в безбрачии, но именно поэтому не меньше почитал того, кто женат.

«Один человек спросил его: “Почему ты не женишься?” — “Что скажешь ты о человеке, который разочарует

свою жену и обманет ее ожидания?» — “Это нехорошо”. — “Так вот, женись я, жена потребует от меня того, чего желает всякая женщина от мужчины, и что же с этого будет? Мне не нужны женщины”».

Живя в великой простоте, он объяснял:

«Не вижу, почему бы мне ждать воздаяний за то, что пренебрегаю лакомствами, они мне не потребны. Кусок хлеба с грубой солью для меня слаще финика, который пожирают осы»⁵².

Как гласит легенда, Ибрахим был «царевичем Хорасана»; рассказывали романтическую историю о том, как он был обращен однажды на охоте. Отсюда предполагали, что Ибрахим на самом деле царский сын из рода Шакья, делая отсюда далеко идущие выводы о буддийском влиянии на суфизм. На самом деле Ибрахим был арабом из рода бану Адл и принадлежал к уважаемой семье⁵³. Он сам рассказывал:

«Отец мой был благочестивым человеком, и сын его Ибрахим родился в Мекке. Завернув новорожденного в ветхий плащ аскета, он ходил с ним среди благочестивых людей, говоря: “Проси Бога за него! Кажется, некоторых эта молитва возвышала”»⁵⁴.

То, что легенда сделала его царским сыном, связано с тем, что он часто сравнивал аскетов с царями. «Мы в Боге — цари и богачи»⁵⁵. Сравнить нищенствующего монаха с царем — совершенно буддийская черта, но вряд ли допустимо, чтобы она была взята из индийской легенды. Подобный взгляд находим и у ранних аскетов. Абдаллах ибн ал-Мубарак сказал: «Ученые — истинные мужи, аскеты — истинные цари»⁵⁶.

Впрочем, стиль и образ его жизни совершенно противоречили буддистскому. Хотя иногда, в исключительных случаях, предаваясь медитации и благочестивым упражнениям, он и просил милостыню, вообще-то он жил, зарабатывая тяжелым и честным трудом. Он собирал хворост в горах, а летом посвящал себя уборке урожая. Если не было ничего другого, он брался сторожить сады и виноградники⁵⁷. Выручку, говорят, он частично использовал для поддержки своих учеников, злоупотреблявших иногда, однако, его доверчивостью и добротой⁵⁸. Любовь свою он проявлял не тем, что, исполненный медитативного покоя, по-буддийски излучал свою *метта** на трудящихся людей, но путем активной деятельности им в помощь^{58а}. Один друг его рассказывает:

«Однажды, когда я стоял, колол дрова и почувствовал усталость, шел мимо Ибрахим. “Ты устал?” — спросил он. “Да”. — “Не дашь ли ты мне топор и свою работу?” Взяв бревно на спину, взял он топор и пошел. Я ждал. Спустя некоторое время дверь открылась. Ибрахим сбросил топор и наколотые дрова, прикрыл дверь и ушел.

После вечерней молитвы приходил он к домам и кричал: “Кому солод?” Приходила женщина с корзиной, полной зерна, старый человек с такой же. Ибрахим устанавливал перед собой ручную мельницу и не уходил спать, прежде чем не перемелет все. “Разве не доказывают щедрость к людям тем, что дарят им деньги, еду и питье; разве не следует делать этого, выказывая доброту и дружелюбие”»⁵⁹.

* Метта (пали) — то же, что греческое «агапэ», любовь как доброжелательность. — *Примеч. ред.*

Если иметь в виду исторически документированную биографию, то тут как раз об Ибрахиме известно весьма мало. Материалы для нашего знания о нем, так же как и о многих других суфийских святых, того же рода, что содержатся в наших синоптических Евангелиях. Это изречения, сформулированные часто с достойной пословиц сжатостью и выразительностью, или краткие назидательные анекдоты с какой-нибудь колкостью. Безыскусные описания питаются подчас легендами, так мы полагаем. Тем не менее в них есть внутренняя правда, действующая сильнее любого исторического документа. Перед нами личность во всем ее неповторимом своеобразии, какое просто трудно выдумать.

Заслуга людей, названных мной классиками суфизма, в том, что им удалось уберечь от превратностей судьбы мистическое и личное благочестие, оформив его в учение. Тем самым они добились признания суфизма ортодоксальными церковными праведниками и способствовали тому, что богатейшая струя его духовной жизни влилась в общину правоверных.

Как видим, мотивы, прежде всего владевшие исламским аскетическим благочестием, начиная с Корана, его исходного пункта, вне всякого сомнения, религиозного толка. Все, что привязывает человека к земле, мешая ему взыскивать Бога и жить по его воле, — всем этим следует пренебрегать и жертвовать в той мере, в какой оно становится препятствием. При этом в мире самом по себе нет ничего дурного, и собственность, и семейная жизнь вовсе не всегда становятся помехой для богоискателя. Следы от метафизического дуализма, свойственного эллинисти-

ческой мистике и христианской монашеской аскезе, в тех кругах, о которых здесь идет речь, крайне незначительны. В качестве таковых следует, пожалуй, назвать встречающиеся нам у аскетов первых веков ожесточенная ненависть к миру и презрение ко всему земному, вполне понятные у монахов, живущих в пустыне. Когда речь заходит о том, чтобы хулить мир, понося его дурными словами и бранью, изображая естественную жизнь как можно более отвратительной и пошлой, тут эти аскеты ислама могут потягаться даже с буддизмом. «Мир — это черт, созданный Богом в проклятие, для того, чтоб навечно был от него вдали, — черт, годный лишь на то, чтоб подвергаться соблазну и соблазнять, подвергаться порче и портить».

Брюзгливый аскет старой школы так излагает свое мировоззрение:

«И увидел я мир как падаль, и черт на ней как пес, и глас свыше говорил к нему: “Ты пес от псов моих, и мир есть зловоние, сотворенное мною, дабы было оно твое. Вступившего же с тобой в спор за что-либо, что от этого мира, отдаю я тебе во власть”».

“Мир — добыча сатаны. Испивший его и охмелевший протрезвеет не прежде, чем падет мертвым”. — “Мир — выгребная яма. В подобное место приходят лишь по нужде”. — “Он — свинья, и будь у нас более отвратительное имя, мы им бы его и назвали”⁶⁰. Бог сам создал мир, но питает к нему лишь ненависть и презрение. “Весь мир в глазах Господа не дороже крылышка мошки”, с того дня, как он его создал, он не удостоил его и взгляда»⁶¹.

Суфии, пожалуй, тоже иногда сетовали по поводу дурного мира, но когда праведник вникает в суть религиоз-

ного мотива этого презрения и размышляет над ним, он говорит себе, что, собственно, дело не в мире, который дурен; дело в том факте, что мы ставим его выше всего остального. Наша вера — притворство, если мы говорим, будто любим Бога, но больше всего желаем жить на земле, а не следовать далее навстречу Ему. Бог не имеет в виду, будто верующий вовсе должен отказаться от добра, счастья и радости, даруемых ему миром, но Он запрещает нам искать прежде мира, но не Господа.

«Стремящемуся к миру будущему Бог дарует и этот»⁶². Дикая ненависть к миру, которой учили ранние аскеты, по сути свой чрезмерна и неразумна. «Мир — невеста. Любящий ее расчешет и украсит волосы ее. Аскет же мажет ей черным лицо. Но познавший Господа весь полон Им и не имеет заботы о ней»⁶³. Эту позицию святого безразличия предлагает также ад-Дарани:

«Истинный аскет не хулит мир и не славит его. Он его не замечает. Он не радуется, когда тот приходит к нему, и не печалится, когда тот его оставляет»⁶⁴.

Но суфизм не останавливается на этой негативистской позиции. Наследие Корана дает знать о себе. Религия, придерживающаяся того, что мир создан Богом, не может предаться абсолютному презрению к миру.

«Этот мир есть мост, ведущий в будущий. Переходи по нему, но не строй себе здесь жилища!»⁶⁵

Итак, здешняя жизнь все же есть «служанка Божья» в мире, и в ней испытывается вера, ведущая нас в будущую жизнь. Йахья ибн Муаз ар-Рази проявлял такую настойчивость по этому поводу, что его обвинили в любви к мирскому. Свою точку зрения он излагал так:

«Как могу я не любить мир, в котором Бог назначил мне пребывание и пропитание, благодаря коим я сохраняю земную жизнь, ту жизнь, что позволяет мне соблюдать послушание Господу, кое приведет меня в грядущий мир?»⁶⁶

Он заходил так далеко, что не только считал допустимым владеть собственностью, но полагал, что богатство в известной мере служит лучшим исходным пунктом для морали, чем бедность. Старомодные аскеты активно порицавшие этот либеральный взгляд, со злорадством описывают, как ему довелось на себе изведать благодать богатства: от одного богатого покровителя он получил царский подарок — 30 000 дирхемов. Его благочестивые друзья предупреждали его: «Бог не допустит того, чтобы это состояние пошло тебе на пользу». И точно — он попал в руки разбойников, его ограбили так, что он потерял и деньги, и все, что имел до этого⁶⁷.

Как часто утверждалось, что религиозная аскеза есть враг всякой подлинной человечности, всякой культуры и всякого прогресса! Теккерей писал однажды о «Подражании Христу» Фомы Кемпийского: «Осуществись принципы этой книги, мир стал бы самым жалким, скудным и убогим местом, какое только можно себе представить. Ни человечности, ни любви, ни нежных уз между матерью и ребенком, ни плодотворного труда, ни мыслей и ни науки, лишь скопище эгоистических созданий, постоянно убегающих при виде друг друга и стонущих свое вечное *miserere**».

* *Miserere* — «помилуй (меня, Боже!)» (лат.).

На деле негативизм никогда не был также и для Фомы последним словом мистического благочестия. «Если ты обречешь верное отношение к Богу, тогда всякое существо, созданное Господом, станет для тебя зеркалом жизни, книгой, исполненной святой мудрости»⁶⁸. То же открыли для себя суфии: когда любовь к Богу избавляет человека от зависимости перед миром, ему открываются новые ценности, новая красота в предметах этого мира.

«Мир — сокровищница Господа, что ненавистно Богу, не может быть частью того мира, который он создал. Ведь каждый камень, ком глины и дерево славят Господа»⁶⁹.

«Друзьям Господа, тем, кто владеет “знанием”, улыбаются устами предметы, возвещая власть своего Господина»⁷⁰.

Благочестивое наблюдение за природой вызывает в суфиях чувство ее красоты и величия, вообще-то, исключая Коран, редкое в религиозной литературе ислама. Суфийский учитель говорит своим ученикам:

«Когда приближается лето, анемоны выходят на поверхность и деревья полнятся листвой. Тогда хорошо путешествовать. Тогда начнутся ваши благочестивые странствия. Ибо, если сердце было надолго погружено в море медитации, темнеет взор, если же увидим зелень вокруг, даруется нам вновь дух жизни»⁷¹.

Зу-н-Нун подлинный поэт, исполненный радости от красоты вещей:

«Господь мой, всякий раз, слыша голоса зверей, шум деревьев, бормотание воды, пение птиц, всякий раз, наслаждаясь прохладой тени, порывами бури и раскатами грома, нахожу я во всем этом следы Твоей щедрости»⁷².

В своей книге «Свет из Бенгалии» Тагор рассказывает, как однажды вечером, плывя в лодке по реке, увидел отражение вечернего неба в тихой воде. Внезапно большая рыба выскакивает на поверхность воды, и водяное зеркало ломается на тысячи сверкающих кругов: «Привет от Него, чья суть — красота». Станным образом Зу-н-Нун использовал почти тот же мотив. В типичном для его стиля стихотворении в прозе он рассказывает:

«Придя однажды вечером на берег реки, увидел я девушку в грубом шерстяном платье, со спутанными волосами. Сердце ее было переполнено любовью к Всемогущему, когда она стояла одиноко у реки, катящей беспокойные волны. Пока она бродила так у реки, увидела она рыбу, которая, ударив хвостом в отражение неба, с шумом выскочила на поверхность воды. И она заплакала и сказала: “О Тебе думы всех одиноких в их одиночестве. За то, что внушаешь им надежды, славят рыбы Тебя в речном потоке; преклоняясь пред Твоим величием; волны в могучем море протягивают друг другу руки. Твоей дружбе рады дикие звери в пустыне”»⁷³.

Когда раз стоял он на морском берегу и наблюдал небо и море, слышали, как он шепчет: «Сколь величавы и могучи вы оба! Но еще более велик ваш господин»⁷⁴.

Итак, мир для благочестивого суфия есть понятие, определяемое в конечной счете религией. Что такое мир, его ценность или отсутствие таковой решается единственно через наше отношение к Господу. Отсюда и характерная двойственность и противоречие в позиции верующего по отношению к миру, хорошо известные нам также из христианской литературы. Мир сразу и дурен, и добр —

он противостоит Господу и есть в то же время его владение. Один суфийский автор объясняет:

«Исключено, чтобы сердце твое было сразу в двух мирах. Если имеешь два сердца, отдай одно из них миру этому, а другое — грядущему. Но если оно у тебя одно, отдай его тому миру, что дарует тебе вечное счастье и вечное блаженство».

Не меняя интонации, он продолжает: «Отрешиться от мира не значит отказаться от имения, жены и детей, но поступать согласно воле Господа и все, что Богово, ставить выше, чем мир, пользуясь этим миром и отрешаясь от него. Послушание пред Господом вносит в мир добро. Не брани же мир, брани себя, что несправедливо им пользуешься. Мир — вотчина Господа. Имущество в руках бесчестного человека служит источником его грехов. Попади же оно в руки достойного человека, оно послужит средством к его чести и успеху. Само по себе имение — не вина и не заслуга. Добро и зло — они в тебе. Все будет таким, как ты с ним поступаешь»⁷⁵.

Это мысли, которые прекрасно слышны в христианской проповеди о Боге и Маммоне.

Религиозная мотивировка в конечном счете предоставляет возможность нравственно углубленного взгляда на значение аскезы, оберегает от опасности преувеличенного взгляда на нее. «Один ученик сказал раз ад-Дарани:

— Я завидую сынам Израилевым.

— Почему же?

— Так как им было отпущено для жизни три-четыре столетия. Они могли творить свои благочестивые дела,

пока не становились старыми, как сношенные башмаки, и скрюченными в дугу.

— Ничего более важного ты не заметил?

— Нет, клянусь Господом.

— Богу нужна не сморщенная кожа на наших костях, но побуждение честного сердца в нашем отношении к нему. Кто десять дней искренно пробыл таким пред Господом, достигнет за это время столько же, сколько иной за всю свою жизнь»⁷⁶.

Великие учителя суфизма были достаточно хорошими психологами для того, чтобы понимать, что неразумная и преувеличенная ненависть часто есть обратная сторона скрытой, подавленной любви. Бурная ненависть к мирскому кажется здесь весьма подозрительной:

«Существуют глупцы, из лицемерия отрекающиеся от мира, думающие, что на пути мнимой аскезы можно обрести благо этого мира. Это те, кто считает, будто аскеза состоит в том, чтобы хулить мир, одеваться в грубые ткани, дурно говорить о богатых и хвалить бедных»⁷⁷.

В сколь высокой степени удалось в конце концов преодолеть это презрение к миру и индивидуалистическую изолированность мистики, ощутив единство с общиной правоверных во всяком добром и похвальном устремлении как в духовной, так и в мирской сфере, ясно видно из молитвы Джунайда⁷⁸, тем более и потому исполненной особого значения, что в известной мере напоминает нам общую церковную молитву. Она начинается хвалой Господу и молитвой о даровании духовного блага самому молящемуся. Продолжая ее дальше, он молит за своих ближних, живых и мертвых:

«Обрати добро и милосердие твои на всех правоверных мужчин и женщин, в правой вере оставивших для тебя этот мир. Будь опорой, хранителем и защитой для них и для нас, отпусти живущим зло, что они совершили, и прими их покаяние. Снизойди к преступившим, помоги униженным, исцели болящих, наставь нас и их в сердечном покаянии нашем к Тебе, будь благосклонен к нему. Будь, о Господи, опорой, защитником, хранителем и помощью для тех, кто сражается в твоей святой войне. Даруй им сокрушительную победу над врагом. Обрати счастье против их противников, пролей их кровь и сделай их добычей наших братьев правоверных. Научи властителей и подданных терпению. Даруй тем, кому доверил Ты власть над правоверными, содействие и вечное счастье. Обрати благо на них самих и тех, над кем они властвуют. Яви им милость, добро и милосердие и даруй нам и им вечное счастье. Прекрати кровопролитие, положи конец распрям и волнениям и охрани нас от тяжких испытаний. Ты обещал нам это в милости своей. Ты — Всеведущий и Всемогущий, кому доступно все. Даруй нам, чтоб не довелось нам видеть, как исповедующие ислам хватаются друг против друга за мечи, или чтоб распря овладела правоверными. Съедини их вместо того в воле Твоей и во всем, что ведет их к Тебе. Боже, мы молим тебя, приведи нас к чести и не дай впасть в ничтожество, будь с нами, а не против нас. Съедини для нас ход вещей — пусть земные станут средством исполнить послушание Тебе, помощью достичь согласия с волей Твоей; небесные же — высшей целью нашего стремления. Наставь нас свыше: что на благо Тебе и как этого достичь, чтобы приблизить-

ся к Тебе, о Ты, всеслышащий и ведающий сокрытое, властитель небес».

Я думаю, не будет преувеличением сказать, что перед нами этика, хорошо нам знакомая, во всяком случае, более знакомая, чем чуждая. Молитву Джунайда за всех правоверных можно назвать классическим примером того, как религиозное развитие приводит к достижению целей общечеловеческой этики.

ВНУТРЕННЯЯ ЖИЗНЬ

Темой церковных собраний и конференций часто становится такое понятие, как «забота о нашей молитвенной жизни». На них учатся участвовать в обрядовой жизни общины, укреплять себя в вере чтением Писания, молитвой и медитацией, осваивают искусство совместной молитвы. И так как заботе о духовной жизни лучше всего обучаться на личном опыте, вам порекомендуют время от времени посещать под руководством мудрого наставника так называемые дни тишины.

На место обычного призыва к духовному пробуждению приходят идеи духовного пути. Так церковное благочестие совершает важный шаг на пути от идей спонтанного пробуждения к вере ритуальной. Непосредственной вере неинтересен путь достижения благочестия, и причина тут в том, что лежащее в основе ее религиозное переживание нисходит свыше как дар, свойствами которого являются чувство исполненности внутренними силами и всепоглощающей активности, безраздельно овладевающее человеком. Роль нашего внутреннего участия (как поступать и что предпринять) здесь так мала, что обычно почти не обращают внимания на эту сторону дела.

Совсем иное, если переживание возникает не спонтанно и не само по себе, а взыскивается лишь через практику и благодаря определенным действиям. Практика и путь характерны для мистической веры, можно сказать, что сама духовная практика способна обратить веру в религию мистического толка.

Искусство духовной практики нельзя освоить лишь своими силами. Путь не поддается усвоению, как прочие знания, его суть надо самому увидеть и пережить. Поэтому первой стадией на пути мистики в исламе, как и в других религиях, является поиск учеником своего учителя. Молодому человеку, ощутившему в себе призвание идти «путем бедных», следует отыскать признанного руководителя. Им будет человек, наставляющий не только словом, но и поступками, одно созерцание его помогает совершать духовные деяния.

Этика требует, чтобы учитель был замкнутым и отчужденным, ученик же, напротив, смиренным и усердным. Шейх дает понять, что брать на себя роль учителя и руководителя кого-то есть тяжкий соблазн для его благочестивого смирения. Всему должен предшествовать страх, даже предстоянию перед своими учениками, считает Маруф ал-Кархи. Ведь сказал же пророк: «Ученичество таит в себе соблазн для того, за кем следуют»¹.

Также и для ученика необходима проверка искренности его намерений. Один молодой человек пытался стать учеником Абу Хифса ан-Найсабури, но тот строго ему отказал, сказав: «Больше не приходи». Молодой человек, однако, не дал себя смутить таким грубым поведением. Он вышел, из почтения к великому человеку не повора-

чиваясь к нему спиной. На улице он выкопал яму в земле возле его дома и решил сидеть там, пока учитель сам не велит ему прийти. Абу Хифс сдался перед таким смирением и принял его. Со временем он стал его любимым учеником².

Во время обучения начинающий учился прежде всего двум вещам: послушанию и смирению.

«Чтобы исцелить от самоуверенности сына важного человека, одного из первых чиновников халифа и наместника провинции, Джунайд посылал его каждый день на базар просить милостыню, пока однажды, наконец, ему никто ничего не подал. “Теперь ты видишь, чего ты стоишь в глазах людей?” — сказал Джунайд»³.

Самое главное для начинающего было научиться смиренно и терпеливо ждать часа, когда учитель сочтет его достойным посвящения в более глубокие истины. Дерзость и высокомерие неизменно наказывались.

«Один человек, бывший высокого мнения о себе и собственной учености, узнал, что Зу-н-Нуну ведомо высочайшее имя Божье, и он прошел от Мекки до Египта, чтобы его узнать. Зу-н-Нуну был, однако, несносен его вид, и он не выказал той приветливости, какой вообще был известен. Чужестранец сумел, однако, вернуть себе уважение, вступив в диспут с одним теологом и победив его. С того часа учитель чтит и отмечал его более своих учеников».

По прошествии года он просил Зу-н-Нуна назвать ему тайное имя. Но тот ответил на просьбу молчанием. Спустя еще шесть месяцев он послал его однажды с блюдом, накрытым крышкой и укутанным в салфетку, к другу в

Фустат. Далее рассказывает сам несчастный адепт: «Проходя по мосту между Гизой и Фустатом, я подумал: “Зу-н-Нун что-то подарил другу, но блюдо странно легкое, надо взглянуть, что в нем”. Я сдернул салфетку и поднял крышку, из блюда выскочила крыса и убежала. Ощувив гнев, я подумал: “И он считал меня лучшим!” — и повернул, рассерженный, обратно. Едва увидев меня, понял Зу-н-Нун, что случилось, и сказал с улыбкой: “Ты, глупец, я доверил тебе крысу, а ты обманул меня. Как же мог я доверить тебе величайшее имя Господа! Поди своей дорогой, я не желаю тебя видеть”»⁴.

К сожалению, нам мало известно о буднях общения учителей и учеников в ранние времена. Иногда они представляются в виде братского круга, живущего своего рода коммуной. Считалось неподобающим говорить о собственности и называть ее своей⁵. Принимая кого-нибудь в ученики, Ибрахим ибн Адхам ставил условие, что тот будет выполнять всякую службу и вместе с братьями равно участвовать во всем, что положено⁶. Об Ибрахиме вообще рассказывают, что он обеспечивал своих учеников тем, что заработал. Они посвящали свои дни посту и прочим упражнениям, а шейх, приходя домой, прежде всего готовил им еду и лишь затем приступал к духовным беседам. Что, по-видимому, означает, что и сам учитель подпадал под правила благочестивого коммунизма.

В этих духовных школах царил суровая дисциплина. Джунайд разыскал Абу Хифса, когда тот бежал в Ирак. Он увидел, как ученики его стоят перед ним в ожидании приказаний и ни один из них не пренебрег заданием. Джунайд сказал: «Ты воспитал учеников, как цари воспи-

тывают слуг»⁷. Обучение длилось от года до нескольких лет. Но духовная зависимость от учителя длилась всю жизнь, и бывший прежде учеником, казалось, избегал обучать «пути» других, пока был жив его учитель.

Разные суфийские учителя считали, что теологические штудии, в особенности изучение традиции, должны предшествовать обучению духовному руководству. Впрочем, вначале у аскетов было не так много теологических знаний. Блеск учености был одной из вещей здешнего мира, от которых следовало отказываться.

«Бишр ал-Хафи закопал 17 ящичков с книгами, в которых записал все, что слышал сам, о традициях пророков. На упрек, что он поступает непочтительно по отношению к этим самым традициям, он возражал: “Моему «я» нравится рассказывать о традициях, поэтому я не стану этого делать. Если бы мне хотелось избежать этих рассказов, тогда я стал бы этим заниматься”. Когда человек говорит: “Такой-то мне это рассказал” — и присоединяет имя его к длинной веренице знаменитых и святых людей, ведущей в глубь времен к самому пророку, то, значит, он думает: “Дай место и мне!” Все это не что иное, как суетное тщеславие”»⁸.

Оставить в дураках надменного ученого — страсть праведника. Для светского ученого характерно, что он «много говорит, любит, чтобы книги его становились знаменитыми, и злится, когда противоречат его мнениям»⁹. Характер профессорского высокомерия не изменился с веками!

Вообще, существуют прежде всего два обвинения, возглавляющих список грехов безбожных ученых. Они

копят знания, но не реализуют их в жизни и продают знания за деньги. Особенно строго выступают против бедных чтецов Корана, живших на то, что читали или, лучше сказать, пели длинные отрывки из Святой Книги на семейных празднествах, похоронах и по другим поводам. Это люди, опустившиеся до столь унижительного занятия, как зарабатывание на хлеб своей религией. «Чтец Корана» среди мистиков строгой ориентации стало просто бранным словом. Их оценивали так же, как осуждаемое во все времена в сектантских общинах, состоящее на жалованье священство, превратившее религию в кормушку. Если они щедры и всего менее строги в отказе от мирского, значит, «мир для них, как игрушка для ребенка». Если же они строгие аскеты, то это лицемерие, чтобы больше получить доходов.

«Лучше видеть мух на куче дерьма, чем чтецов Корана у ворот вельможи»¹⁰.

И в ушах благочестивцев чтение их звучит отвратительнее «пения и игры на лютне».

Отношение суфиев к теологической учености все же не так негативно, как это можно заключить на основании таких желчных высказываний. Все люди, которым посвящена наша книга, были в высшей степени последовательными суннитами. Иные, как Джунайд и Мухасиб, были теологически высокообразованны, а другие, как Зу-н-Нун и Йахйя ибн Муаз ар-Рази, обнаруживают даже известное литературное образование. Критике подлежит только секуляризованная ученость. На деле суфии подчеркивают, что свой путь надо начинать с изучения традиции и затем переходить к упражнениям в благочестии. Вот пра-

вильный и похвальный путь — сперва собирать знание и затем реализовать его в действии.

В знании есть своя ценность. Но ищущий приходит к учителю не затем, чтобы обрести знание, еще раньше почерпнутое уже из уст учителей традиции или из их книг. Он ищет не знания (*илм*), но познания (*марифат*), того знания, что есть не зубрежка, но переживание; не того груза, что несешь нетронутым, как осел книги, но глубоко сокрытого имущества.

Посвященный в тайны религии часто называется в разных религиях просто «знающим», которому известно больше, чем обычным людям, и который владеет знанием, недостижимым для обычных людей. Именно в этом смысле называли галльского провидца и жреца «друидом», а арабского поэта, получавшего свое вдохновение от джиннов — «ведуном» (*шаир*). Священные и магические песнопения *риши* назывались просто *veda* «знание».

Классическим примером знания в этом смысле является гнозис эллинистической мистики и родственных христианских течений. Если суфийского мистика очень часто называли просто *ариф* «знающий», а общину суфиев *ахл ал-марифат* «люди познания», то появляется соблазн передать этот термин словами «гностик» и «гнозис». Это происходило часто, я и сам раньше часто так делал, но это, без сомнения, неверно и способно дать искаженное представление о том, чем был на деле классический суфизм и чего он хотел.

Гнозис — это не традиционное, эмпирическое или спекулятивное знание в обычном смысле. Его источник — внутреннее озарение или откровение, обретаемые благо-

даря новой способности, прозрению своего рода, которое можно достичь лишь путем мистического посвящения. Его содержание иное, чем у обычного религиозного знания. Оно открывает новый взгляд на происхождение мира, иерархию божественных сил и скрытую сущность человека.

Суфизму также известно сверхъестественное знание, даруемое прямым божественным озарением.

«Зу-н-Нун встретил человека, странствовавшего босым в дикой пустыне, твердившего безумные слова о боли любви и средствах исцеления от нее, которые на деле лишь усиливают болезнь. Когда он приветствовал его, человек ответил: “Мир тебе, Зу-н-Нун”. — “Ты знаешь меня? Откуда у тебя такое ясновидение?” — “Оно не от меня самого. Он есть Тот, кто просветлил мне сердце, так что я знаю, кто ты, никогда не видел тебя прежде”»¹¹⁻¹².

Но такое знание не есть познание Господа, *марифат*. Это, конечно, тоже по-своему знание, сообщенная самим богом харизма. Но содержанием его является в сущности не что иное, как обычный опыт веры. У него иная окраска, новое освещение, иная внутренняя творческая сила. Разница лишь между выученной, просто перенятой истиной и истиной, действительно пережитой, между мертвой и живой верой. По Дарани тот, кто владеет таким знанием, конечно, выше других. «Господь открывает ему, пока он пребывает на ложе сна, то, чего не откроет, когда он встает и молится»¹³.

Хочется думать о некоем таинственно сообщенном, сверхъестественном гнозисе. Но, приглядевшись пристально, как описывает Дарани людей, владеющих позна-

нием Бога, обнаруживаешь черты, не свойственные сущности гнозиса.

«Пусть дела праведника, после того как получил он от Бога знание, и останутся прежними, но отныне он сам радостно выбирает свой путь. Истинно познавший Господа и двух поклонов на молитве не совершит, не вкусив прежде их сладость»¹⁴.

Это та внутренняя радость, блаженство, что отличает теперь все его благочестивые дела. Он уже совершает их не под давлением долга, а в духовной свободе. Его личность окружена совсем другой атмосферой и аурой.

«Служить Господу в аскезе — это как дышать уксусом и горчицей. Познавшие Господа — они как благоухание мускуса и амбры»¹⁵.

И в том же духе: «У истинно познавших Бога молитва — иная и их стремление в глубине — иное, чем у прочих людей»¹⁶.

Путь к этому высокому познанию в действительности тот же самый, что ведет к истинной вере и истинной божественной любви.

«Познание Господа достигается послушанием ему, а послушанию научаются через Господа»¹⁷. «Познание Господа состоит не в амбициозном теологическом знании. Познавший Господа есть смиреннейший из всех, ибо всякий час он ближе всех к Господу», — говорит Зу-н-Нун¹⁸. «Пространные речи об исключительных опытах подозрительны. Познавший Господа свидетельствует об этом своим страхом перед Ним, а не описаниями Его»¹⁹.

Знание о Боге не только счастье, но и неслыханная ответственность.

«Познавший Бога не испытывает никогда ни настоящей радости, ни настоящей печали по поводу земных дел. Он как тот, кто сидит на троне, увенчанном почетной короной. Но над головой его меч, висящий на волоске, а у дверей притаились два спущенных диких зверя, так что гибель грозит ему всякий час. С чего бы радоваться или печалиться такому человеку?»²⁰

То, что познание Господа не есть новое содержание, но, собственно, более глубокая личная склонность, переживание Бога, высказано Джунайдом несколько более теологическим языком.

«Знание — одно как у избранных, так и у обычных людей, ибо его предмет один и тот же. Этот предмет не имеет границ. Как может знание охватить Его, того, кого не постигает мысль, не вмещает разум, того, кого ум не может себе представить, а зрение не в силах облечь в форму. Обычный верующий находится на первой ступени познания. Она означает веру в Бога Единого, отрицание, что есть кто-либо, подобный Ему; веру в Его Книгу, заповеди и запреты, содержащиеся в ней. Высшая ступень, ступень избранных заключает в себе, что человек устрояется в Боге, крепок Его истиной, живет всякий час в страхе пред Богом, коего избрал из всего сущего, избегая всего, что не ведет к нему. Познание, составляющее преимущество избранных перед обычными людьми, есть носимое ими в сердце великое знание о великой силе Божьей, о Его величии, Его щедрости, великодушии и благе»²¹.

Нужно плохо различать религиозные нюансы, чтобы сразу же не заметить, что мы имеем здесь дело с совсем иным духом, иным миром, чем в гностицизме. Смирение,

глубокое чувство ответственности и нравственная серьезность прямо противоположны здесь самодовольству и амбициозным выступлениям гностика, а также его наивной радости от фантастических спекуляций, никем не принимаемых всерьез. Желая из схожей сферы подобрать сравнение для суфийского познания Бога, следует, пожалуй, указать на познание, как оно сформулировано в Евангелии от Иоанна: «Познать тебя — единого, сущего Бога».

«Удивительно, что люди стремятся за реки и пустыни, чтобы достичь Каабы, дома Господня и его святых пределов, отыскивая там следы его пророков Авраама и Мухаммада, но ничего не делают для того, чтобы пересечь пустыню собственного “я” и его страстей и в сердце своем отыскать следы своего господина»²².

Сад пел на кладбище в Басре:

Ты ищешь знания здесь и там,
В тебе ж самом — его источник²³.

В сердце, в мире внутреннего опыта ищет мистик след Бога. В нем надеется он обрести тайну познания. Но вглядываться в это внутреннее переживание не значит наблюдать мир спокойный, устроенный и потому постижимый. Современные психологи могут многое сказать об этом мгновенном характере психической жизни, о потоке сознания, преходящем и не могущем быть зафиксированным как душевное состояние в момент своего осуществления.

Почти теми же словами, но в ином смысле изображают суфии внутреннюю жизнь как вечное движение.

«Внутренние переживания подобны молниям. Их реальность — выдумка души»²⁴.

Это так, и так тому и следует быть. Внутренняя жизнь, если она действительно проживается, есть вечно преходящее.

«Кто сегодня таков же, как и вчера, с тем что-то не так. Ибо вчера он был одухотворен и все помыслы его были направлены ввысь к ниспосланной на него благодати. Если, достигнув сегодня успеха в этом, он успокаивается и не собирается двигаться далее, его помыслам будет нанесен ущерб, и он не удержится на новом уровне». Непосредственный характер переживания приводит к тому, что праведник никогда не может описать духовный уровень, на котором он сейчас находится. Он сделает это не раньше, чем пройдет весь путь развития²⁵.

Итак, неподвижность внутренней жизни есть знак духовной успокоенности, духовной смерти.

«Справедливый меняется сорок раз на день, лицемер же сорок лет пребывает все в том же состоянии»²⁶. Внутренняя жизнь находится в постоянном движении. Но это не движение фонтана, каскады которого вздымаются и опадают в вечной переменчивой игре, но все из той же точки и все на ту же землю. Она подобна устремляющемуся к своей цели потоку. Обычно в настоящей мистике меняющиеся переживания образуют цепь, устремленный вверх путь, некую лестницу мистического восхождения. В суфизме праведник постоянно стремится осознавать молниеносно меняющиеся переживания (*ахваль*) как новые фазы определенной стадии (*макам*) на этом пути. Эти духовные уровни есть то, что прежде всего составляет предмет беседы в совместной жизни «ищущих» и их учителя.

В дискуссию часто вмешивается странствующий брат, обладающий зрелым опытом, или цитируются слова признанных, авторитетных мистиков. Например, ученик спрашивает о ступени, которая называется «покой в Господней воле». Учитель объясняет ее значение, как и откуда приходят к этой ступени и куда она ведет. Духовные ступени обсуждаются в суфийских кругах с еще большей личной заинтересованностью, чем табель о рангах в обществе придворных чинов.

Продвижение на этом пути имеет не только временной характер, но также и практический, понятийный. Христос ведь тоже не покидал пределов стадии искупления, когда продвигался в своем духовном развитии, тогда как с точки зрения практической и идеальной искупление есть стадия, предшествующая святости.

Джунайд высказал однажды очень разумную мысль:

«Мудрец — это тот учитель, который при описании духовных состояний держится в строгих рамках и в силах это делать, ибо описываемый им опыт всегда у него перед глазами»²⁷.

Но адепты мистики весьма редко старались следовать этому правилу. Их описание духовных градаций и состояний, напротив, отличаются пространностью и влечением к красоте слога, из-за чего изучение мистической литературы — достаточно утомительное занятие для непосвященного. Однако справедливости ради нужно все же признать, что классики суфизма владели искусством сказать многое в нескольких словах. Их высказывания отличаются гномической, сжатой формой изложения мысли, часто заостренной. Тем не менее не всегда просто понять их истинный смысл.

Не рискую испытывать терпение читателя подробным описанием суфийских опытов, касающихся обобщения и систематизации внутреннего переживания; хочу назвать лишь некоторые из них, охватывающие духовные стадии в порядке их развития и следования друг за другом.

Зу-н-Нун перечисляет: вера — страх — почитание — послушание — надежда — любовь — страдание — близость к Господу²⁸. В другой раз он объясняет: высшие стадии — это беспорядок — скудость души — единение с Господом. «И отступит в ужасе разум разумных»²⁹. Йахйя ибн Муаз приводит «градации, какими люди поднимаются к Господу», числом семь: покаяние — аскеза — покой в воле Господа — страх — тоска — любовь — познание³⁰.

У Сахла ибн Абдаллаха из Тустара есть подробная шкала: ответ на зов Господа — обращение — покаяние — отпущение грехов — одиночество — твердость — толкование — медитация — познание — беседа — избрание — дружба с Господом.

«Тогда направляет Господь слугу своего, возвышая его к вере его, и духовная степень его будет уже степенью несущего веру»³¹.

Сразу видно, что между разными цепочками существует заметное различие. Суфизм действительно не знает такого ясно организованного порядка мистических состояний, как это было в христианской мистике, например, у Терезы де Иисус и Хуана де ла Круса; еще менее такого психологически настоящего и четко продуманного руководства к внутреннему пути спасения, как в буддизме. Дело, без сомнения, во всеподавляющей роли божь-

ственной мысли в исламе. Божественная активность и вмешательство сказываются в каждом пункте. Градации и ступени — это не шаги, которые человек должен тщательно подготовить и предпринять, но в первую очередь — опыты милости Бога, даруемые им с непостижимой свободой. Они являются не лестницей восхождения, но порядком милостей. В этом внутренняя причина того, что суфийские мистики в своих внутренних опытах не имеют того же чувства свободы и самостоятельности, что у других. Бог в начале и в конце. Все происходит с нами по промыслу Божьему. Следует обратить внимание на то, что не собственное переживание соединяет нас с Господом. Абу Йазид объясняет: «Тридцать лет я был вдали от Господа и то, что мешало мне приблизиться к Нему, были мои собственные мысли о Нем»³².

«Кающийся отделен от Бога своим покаянием, аскет — своими лишениями, любящий — своим внутренним переживанием. Достигшего же единения не отделяет от Бога ничто»³³.

Нам следует также остерегаться того, чтобы наши собственные духовные опыты становились основой нашей надежды вместо Господа единого. Зу-н-Нун наставляет: «В своих внутренних переживаниях ищу опоры себе у Бога, но пусть не будет в этих переживаниях иной опоры, нежели Господь»³⁴. Какой-нибудь христианский мистик мог бы сказать так же.

С сильным ощущением божественной активности связана, по-видимому, также другая особенность ранней суфийской мистики: это относительно незначительная роль, какая отводится правилам и усилиям для того, чтобы вы-

звать экстатические состояния. Аскетические упражнения, прежде всего пост, между прочим, служат этой цели, как я уже отмечал. Эффективным средством здесь была также молитва, так, как она совершается в исламе, с определенными движениями, поклонами на коленях и простирациями ниц. Часто рассказывают о каком-нибудь мистике, во время ночной молитвы от умиления заливавшемся слезами. Уже в Коране говорится о духовном упражнении *зикр*, отмеченном позднее западными наблюдателями как самое типичное в культе дервишей. Оно состоит из постоянного повторения имени Господа или из кратких формул восхваления.

При молитве и *зикре* в качестве вспомогательного средства использовался венок из роз. Однажды такой увидели в руках Джунайда-учителя: «И ты, поставленный так высоко, берешь в руки венок из роз?» — спросил его кто-то. Но он ответил: «Не хочу сходить с пути, на котором пришел к Богу»³⁵. Во время *зикра* случалось, что экстаз выливался в дикий, неудержимый рев. Один из учеников Джунайда имел привычку подвывать, когда он слушал *зикр*. Но Джунайд, любивший уравновешенность и сдержанность, сказал: «Если сделаешь так еще раз, не будешь более моим учеником». Тот употребил все силы, чтобы взять себя в руки, так что волосы его взмокли от пота, и не кричал. В конце концов однажды случилось, что от внутреннего напряжения он задохнулся. «Его сердце разорвалось, и душа его отлетела»³⁶.

Заметно, что медитации (*тафаккур*), по-видимому, отводилась совсем незначительная роль. Когда о ней заходит речь, это связано, как правило, с ранними аскета-

ми. Хасан ал-Басри говорил: «Один час медитации лучше, чем целая ночь бодрствования»³⁷. Среди суфиев, практиковавших медитацию, называют прежде всего Ибн Адхама. Одного из его учеников спросили, много ли Ибрахим молился. Тот ответил: «Нет, но он бодрствовал ночами, медитируя»³⁸. Дауд ат-Таи лунной ночью так глубоко погрузился в медитацию о «царствах небесном и земном, что упал в сад своего соседа»³⁹. Маруф ал-Кархи тоже принадлежал к тем, кто усердно практиковал медитацию. Один ученик рассказывает:

«Мы часто бывали у Маруфа в его доме. Нередко он надолго погружался в медитацию. Затем он пробуждался и говорил: „Господь мой, я нахожу прибежище у Тебя“. Вообще, кроме этой медитации, не было заметно ничего особенного»⁴⁰.

Темой для медитации становились сотворение и его чудеса, наши дурные и добрые дела, благотворение Божье и его величие. Мы приблизительно представляем себе род суфийской медитации, благодаря указаниям аль-Газали⁴¹. По его мнению медитация — акт прежде всего интеллектуальный. В отличие от *зикра*, простого «повторения одной мысли, пока она не укрепитя в сердце», медитация есть дискурсивный мыслительный процесс. «Сопоставляя две истины, достигаешь третьей, сообщаящей нам новое знание, понимание, какого у нас не было прежде».

Я не обнаружил у суфийских классиков подобных описаний или указаний к медитации. Я думаю, это связано с тем, что проведение медитации было связано с чтением Корана, особенно при ночных молитвах. «Ме-

дитация в молитве лучше, чем медитация без молитвы», — так сказано⁴². Примечательно, что чтение текстов Корана было принадлежностью как добровольной, так и принудительной молитвы. Часто слышишь, что во время ночных чтений суфий проводит часы в бдении над одним единственным стихом Корана, будучи погруженным в глубокое размышление и умиление перед его *халава*, его прелестью.

Так, ад-Дарани мог целую ночь провести с пятью стихами, «и не прекрати я размышлять над ними, я бы так с ними навсегда и остался. Часто случается, что находишь стих, перед которым разум наш останавливается в совершенном смущении»⁴³. Одно из особенно характерных для суфизма духовных упражнений состоит в сопровождении благочестивой отрешенности пением, иногда музыкой или декламацией; как известно, разница между ритуальным чтением и пением на Востоке не особенно велика. Уже начиная со II века слышим мы об особенно одаренных певцах, умевших произносить Коран особенно волнующим образом.

У Ауна ибн Абдаллаха была рабыня по имени Башира, читавшая Коран «с мелодией». Однажды он попросил ее: «Почитай моим братьям», и она читала «печально-протяжным голосом. И мужчины сняли свои тюрбаны и разразились слезами». Ауну предлагали тысячу динаров за прекрасный голос Баширы, но он отвечал: «Никто не будет тобою владеть! Иди, ты свободна пред лицом Господа»⁴⁴.

Обращает на себя внимание, что предпочтение определено отдавалось печальному и плачущему звучанию.

Машар ибн Кидам (ум. 773 г. н. э.) пожелал, когда захотел послушать чтение Корана, чтоб голос был воркующим, печальным⁴⁵. Голос голубя арабские зоологи сравнивают с голосом женщины, читающей Коран⁴⁶. Тоскливая, протяженная, с полувсхлипами интонация, которую мы часто слышим при исполнении стихов в воскресное утро по радио, как нельзя лучше отвечала бы восточному идеалу.

Но все же духовное пение или декламация были новацией, которой ортодоксы вначале решительно сторонились. Ад-Дарани наверняка имел в виду эти часы духовного пения, говоря: «Если ты и сомневаешься, не сомневайся в том, что ваши ночные бдения всего лишь недостойное новшество»⁴⁷. Его сомнения понятны. Ведь так же, как в профанном обществе обычно при таких развлечениях внимание прежде всего обращено на певиц, то же самое, вероятно, случалось и на духовных концертах суфиев. Это привело к тому, что духовные песнопения были, по-видимому, по преимуществу просто любовной поэзией, переносимой на духовные отношения, как это случилось у христианских мистиков с брачными песнопениями «Песни Песней», неудивительно, что Хасан ал-Басри резко порицал столь подозрительное духовное наслаждение. И еще Ибн Адхам считал, что «пение взращивает в сердце притворство»^{47а}. Тем не менее начиная с XV века часы духовного пения уверенно занимают свое место в богослужении. Как это происходило на подобных собраниях, мы узнаем из рассказа Зу-н-Нуна.

«Когда Зу-н-Нун прибыл в Багдад, множество суфиев собралось вокруг него. Среди них был чтец, и они проси-

ли его что-нибудь произнести. Разрешение было дано, и человек продекламировал:

Мучит и малая доля тоски,
Сколь больше, если она, как пламя, бушует.
Ты будишь в моей груди тоску,
Что душу мне иссушает.
Сжался ж над тем, кто так горько страдает,
Смеется, вольный, и все ж слезы роняет.

И поднялся Зу-н-Нун, охваченный умилением и пал ниц»⁴⁸.

Он слышал также, как певцы исполняли подобные духовные любовные песни. При этом он ощущал себя перенесенным в небесный брачный покой, о котором говорит Коран; ему казалось, что он слышит милые голоса райский гурий.

«Песнопения подобны доверительной беседе в уединенном покое. Непорочные певицы производят эти чувственные звуки»⁴⁹.

Слушая пение и музыку, вызывающие такое чувство, восточный человек бывает охвачен умилением, силу которого мы с нашим северным темпераментом вряд ли можем себе представить.

«Ученики Абу Хифса, слушая духовное пение, разрывали на себе одежду, обливаясь бурными слезами. Кто-то спрашивал, правильно ли и достойно подобное поведение, но учитель отвечал: “Что делает опьяненный? Хватается за все, в чем видит свое спасение”»⁵⁰. Мистик, слышавший пение, тонул в море любви. И даже строгий и сдержанный Джунайд не отказывался от этого духовного наслаждения. Но он владел собой и не выказывал умиления. Он молчал, но сердце его пылало. Когда удивились,

что он один остался холоден и не растроган, он ответил цитатой из Корана:

«И ты увидишь, что горы, которые ты считал неподвижными, — вот они идут, как идет облако под действием Аллаха, который исполнил все совершенно» (Сура 27, 90)⁵¹.

Странно, но он не возражал против того, чтобы Коран исполнялся в чувственном пении. Хотя это не согласуется с божественной серьезностью этой книги.

«Его спросили: “Почему твоих учеников не трогает, когда они слушают Коран?” Он ответил: “Что из этого мира может тронуть их в Коране? Коран — истина, и от истины произошел, он не согласуется ни с чем человеческим. Любая из его букв ставит требование к человеку, которого ему не избежать, прежде чем он его не выполнит. Но когда они услышат Коран в будущем мире из уст Того, кто его высказал, тогда он овладеет их сердцами. А как же получается, что стихи и поэзия трогают их?” Но это то, что они сотворили сами — это язык влюбленных»⁵². И все же у него, должно быть, были сомнения относительно законности пения, однако его успокоил сам пророк, явившийся к нему во сне и сказавший: «Всякую ночь, когда вы совершаете это, Я нахожусь среди вас. Однако начинайте с чтения Корана и заканчивайте им же»⁵³⁻⁵⁴.

В раю звучит благочестивое пение божественного хора на радость блаженным, когда спасенные будут внимать райской музыке. «Каждое дерево в саду расцветет розами»⁵⁵. Зу-н-Нун описывает, как Бог милостиво наделит блаженных радостью внимать духовным голосам и слушать чтение Псалтыря Давидом:

«Если бы ты слышал Давида! Стоит высокая кафедра, избранная среди кафедр рая, и Давиду дозволяется всходить на нее. Все, обитающие в раю, от пророков до святых, “духовные” и “приближенные”, слушают внимательно. И тогда начинает Давид читать псалмы, и все сердца затихают под его прекрасное, торжественное чтение, мягкий голос и прекрасное исполнение, забывают о времени, радость разрывает сердце и все улыбаются широко. Все небеса отвечают Давиду, и раскрывается его замкнутый покой. И Давид возвышает свой голос к совершенной радости сердец, и пока все слушают его, выступают вперед те, что обитают на высочайшей вышине, покинув свои высокие покои, и райские гурии вторят за занавесами своих палат соблазнительным пением. Трон парит перед кафедрой, порхает ветерок, шумят деревья. Голоса отвечают друг другу, и пение звучит попеременно. Царь небесный дарует блаженным неслыханную силу выдерживать испытываемое ими счастье. И если бы Бог не определил им вечную жизнь в раю, они бы умерли от радости»⁵⁶.

Предвкушение этого невиданного наслаждения может ощутить мистик в часы духовного пения.

Танец, как и в ранней христианской мистике, используется в качестве средства вызвать экстаз. Когда Йахйю ибн Муаза спросили, дозволен ли танец, он ответил:

В танце касаемся мы земли,
Твоя скрытая суть правит нами,
Нет ничего дурного в танце
Для того, кто опьянен любовью,
Каждый шаг, что мы делаем в танце
Нас в Твои долины ведет⁵⁷.

Когда праведник бодрствует ночами в молитве и чтении, он испытывает счастье и ощущение внутреннего обогащения, недоступные душе непосвященного. «Не будь этой ночи, — говорит ад-Дарани, — не хотел бы я жить на земле; не хочу жить, чтобы рыть ямы и сажать деревья. Людям послушания их непокой дороже, чем беспечным мирянам их балагурство»⁵⁸. Невыразимое чувство счастья — это аура мистического переживания. Кажется, будто в своем чтении Святой книги праведник дошел до стиха, «окончательно смутившего его разум». Он вне себя, погружаясь в мечты.

Уже в VIII веке о праведниках, впадавших в экстаз, рассказывают, что они, отрешенные от всего земного, лежат в молитвенной нише и не откликаются, когда их зовут»⁵⁹.

«Когда Муслим ибн Йасир стоял и молился, рядом с ним занялся пожар, но он даже не заметил, пока не потушили огонь. Когда он молился дома, он разрешал работникам спокойно разговаривать друг с другом, если они захотят: “Я не замечаю ваших речей”»⁶⁰. Для описания своеобразия этого состояния нет выражений. Это тайна между Богом и верующей душой»⁶¹.

Лишь испытавший сам подобное переживание может его понять и передать.

«Познавшие присутствие Бога делают это, лишь когда само оно для них утрачено, и мне, чтобы о нем рассказать, надо самому его ощутить»⁶².

Суфийские мистики при описании экстаза в высшей степени сдержанны и лишь кратко намекают на чудеса, которые они увидели и узнали в момент отрешенности.

Форма, в которую обычно облакаются экстатические опыты, имеет пластическое выражение и обычно интерпретируется как странствие души по небесным сферам или по подземным мирам. Образы, как известно, встречаются у различных народов на всей земле, и их источником являются сходные психические процессы. Они играют центральную роль в эллинистической и зависящей от нее христианской мистике. Суфии познакомились с ними прежде всего из рассказов о небесном путешествии пророка, каких столько в библейских и христианских легендах.

Еще Ибн Адхам рассказывает, как ученик его удивлялся, что святой человек проводил всю ночь, лежа на боку, вместо того чтобы встать на молитву. Но Ибн Адхам отвечал ему: «Всю ночь я провел то в садах рая, то в пещерах ада. Можно ли *это* назвать сном?»⁶³

Ад-Дарани описывает небесные странствия души как конечную стадию на пути мистика. «Если души укрепляются в преодолении греха, они странствуют по небесному царству и возвращаются с чудесной мудростью, какой ни один ученый не достигнет своим знанием»⁶⁴.

Особенно часто встречается образ небесного путешествия души у Зу-н-Нуна:

«Души совершенных поднимаются с кончиков ангельских крыльев. Они слетают в ряды славословящих и ищут прибежища в сонмах, поющих хвалы. Они касаются покрова всемогущества и, беседуя со своим господином, видят власть Всесильного и все его царство глазами сердца. Так возвращаются их сердца, исполненные крепкого знания о Твоей божественности»⁶⁵.

Характерно, что то, что душа обретает в состоянии мистической экзальтации, не есть некое новое знание. Скорее, это углубленное познание Господа. Фактически Зу-н-Нун использует небесное путешествие души как образ мистического единения с Богом. В действительности он описывает не переживание или видение во время экстаза, а его эмоциональную ценность и его результат.

Для обозначения людей, достигших высшей степени посвящения, он использует устоявшуюся формулу: «те, чьи тела присутствуют на земле, души же блуждают в вышине, в царстве Божьем». Эта формула принадлежит эллинистической и христианской мистике. «Не покидая земли, он в небесах», сказано в «Поймандре»^{65a} о пневматике*. «Их видимые тела блуждают по земле; все же мысли их пребывают с Господом», — пишет Афраат^{65b}.

У Зу-н-Нуна есть изречения, еще больше напоминающие образный ряд христианской мистики.

«Молю тебя... сделай меня одним из тех, чей дух свободно парит в небесах, а мысли сердца стремятся одержать победу над желаниями, достигая сада блаженства, срывая плоды и вкушая из чаши любви, погружаясь в море радости и ища тени в жилище милости. Боже, сделай меня одним из тех, кто пьет из чаши верности, дарующей им терпение в вечной скорби, так что сердца их устремляются к Твоему царству и витают меж покровов, окутывающих мистерии Твоего всесия, а души их достигают до веющей прохладой тени, где пребывают любящие, дос-

* Пневматик — в гностическом учении Валентина человек духовной природы, синоним бессмертного человека. — *Примеч. ред.*

тигшие желанного сада покоя, места высшей силы и вечного прибежища»⁶⁶.

Совершенный пневматик может, по христианской монашеской легенде, при желании подняться в высшие сферы. В качестве доказательства он приносит плоды, сорванные в раю.

Здесь суфизм приближается к миру представлений гностической теософии, но не переступая ее границ. Это справедливо даже для Ибн Йазида, вообще-то, ближе всего стоящего к мистическому типу гностика. Он описывает видения небесных и подземных миров, но делает это не для того, чтобы донести до человека его новое духовное знание. Йахйя ибн Муаз рассказал, что он наблюдал однажды Абу Йазида в промежутке от вечерней молитвы до рассветных сумерек в состоянии отрешенности. Он сидел на корточках, опираясь на кончики пальцев, стопа и пятки приподняты над землей, уперев подбородок в грудь, уставившись перед собой, не моргая. На рассвете он опустился на колени и долго лежал так. Затем он выпрямился и сказал: «О Господи, есть люди, ищущие Тебя, и Ты вручаешь им дар ходить по воде и парить в воздухе, и их это радует. Прошу Тебя: храни меня от того, чтобы стать таким человеком.

Есть люди, ищущие Тебя, и Ты даруешь им способность в мгновение ока объездить всю землю, и это их радует. Прошу Тебя, храни меня от того, чтобы стать таким человеком.

И есть люди, ищущие Тебя, и Ты даруешь им сокрытые сокровища земли, и это их радует. Прошу Тебя, храни меня от того, чтобы стать таким человеком».

Он назвал еще более двадцати таких чудесных даров, сообщаемых Богом своим друзьям. Потом он обернулся, увидел меня и сказал: «Йахйа?» Я ответил: «Да, господин». «И как долго ты здесь?» — «Давно». Он молчал. Я же сказал: «Господин, расскажи мне что-нибудь» (о том, что пережил).

«Я расскажу то, что тебе может понадобиться. Бог во-
дил меня в низшие сферы. Он показал мне подземное цар-
ство, миры и то, что под ними, вплоть до влажной земли,
затем он поднял меня в высшие сферы и дал обойти небе-
са, и я смог увидеть райские сады и достигнуть до его
трона. И затем поставил он меня пред собою и сказал:
“Проси о том, что видел, и я дам тебе это”. Я отвечал:
“Господин, я ничего не видел такого, что было бы так
прекрасно, чтобы просить тебя об этом”. И сказал Господ-
ин: “Ты и впрямь мой слуга. Ты служишь мне открытым
сердцем ради меня самого”»⁶⁷.

Ничто на небесах и на земле, ни даже совершенное
знание само не бывает большим, чем обладание самим
Господом.

БОГ ЕДИНЫЙ

Но в одном отношении мир представлений христианских и мусульманских аскетов заметно отличается один от другого. Христианский аскет находится в постоянной борьбе с дьяволом и ратью его приспешников. Полчища демонов осаждают его одинокую келью. Они следят за всеми его действиями и помыслами, стараясь помешать его благочестивому делу. Они являются в самых разных обликах: то как серьезный странствующий брат, пришедший с визитом, или под видом небесного ангела, затем легкомысленной, напoмаженной и разодетой дамой из большого города или египетской крестьянкой, девушкой в легкой рабочей одежде. Если демонам удастся добиться, чтобы праведник поддался соблазну, они показываются в своем настоящем виде и проваливаются с оглушительным хохотом.

Этот живописный элемент почти совершенно отсутствует в благочестивых рассказах и легендах суфиев. У ранних аскетов, правда, бывали сражения с демонами, такие же, как у монахов. Амир ибн абд ал-Кайс был одним из тех, кто особенно претерпел от «врага рода человеческого». Тот обвивался в виде змеи вокруг молитвен-

ного места, окружая его вонью. Однажды он в том же виде заполз в его платье. Другой аскет VIII века уверяет, что «дьявол собирает вокруг верующего полчища чертей, более многочисленные, чем племена Раби и Мидар¹. Естественно, суфии часто говорят об Иблисе, сатане»^{1а}. Он первейший враг души, своими «понуждениями» и злобным нашептыванием стремящийся ввести в соблазн верующего. Если верующий не будет держаться от запретного подальше, «его сердце подпадет под власть и силу сатаны»². Тот зорко следит за всяким человеком, отыскивая слабое место, куда он может вцепиться.

«Семь раз на дню спрашивает дьявол о каждом человеке. Если он слышит, что кто-то обращен и совершил покаяние за свой грех, он издает вопль, собирая все свое воинство с востока и запада. Оно спрашивает: “Что тебе надо, господин?” — “Тот-то и тот-то очистился. Какую изобрести хитрость, чтоб ввести его в грех? Есть ли среди вас кто-нибудь, кто ему родственник или друг?” И один из чертей в человеческом облике отвечает: “Да”. Тотчас Иблис посылает того соблазнить человека, уведя его с пути покаяния»³.

Характерно представление, что дурные люди находятся на положении его доверенных лиц или телохранителей, точно ведьмы и гномы в христианских сказаниях. Словно вор, прокрадывается дьявол в сердце человека, чтобы украсть его веру⁴. Он пользуется его самодовольством и уверенностью в своих возможностях.

«Привыкнув совершать добрые дела, душа считает эту привычку свойством ее самое и верит, что она их совершает сама по себе, ставя это себе в заслугу. Но враг, живу-

щий в собственном доме души и проложивший в ее теле пути, подобно крови, текущей в жилах, в своей хитрости видит ее скрытую духовную нерадивость. Таким образом он отнимает у нее то, чего не может взять другим способом»⁵.

В глаза бросается то, что все подобные рассказы имеют ярко выраженную христианскую окраску.

«Сатана говорит тебе каждое утро: “Что ты будешь есть, во что одеваться, где будешь жить?”»

Отвечай ему так: “Моя пища — смерть, моя одежда — саван, мое жилище — могила”»⁶.

«Божьи друзья, как рыбаки, что вылавливают людей из пасти дьявола. Если друг Господа за всю свою жизнь выловил хотя бы одного, этого уже достаточно»⁷.

В некоторых случаях рассказывается о видениях, в которых появляется дьявол. Джунайд страстно желал увидеть Иблиса, и наконец ему удалось его увидеть в обличье старого человека, такого отвратительного вида, что его невозможно было вынести⁸. В другой раз он увидел его разгуливающим среди рынка совершенно нагим и жующим кусок хлеба. Когда Джунайд спросил, не стыдно ли ему расхаживать в таком виде, он ответил: «В то время не было людей, которых можно было бы стыдиться»⁹.

Впрочем, дьявол ислама — цитируя Лютера — «унылый дух». Когда он приходит, желая внушить малодушие верующему, его следует встречать с веселым мужеством, «ибо ничто так не ненавистно ему, как радость верующего»¹⁰. И нужно помнить, что искушение может следовать сразу за высочайшим духовным подъемом: за сладостью мыслей о Боге следует горечь искушений сатаны¹¹.

Но на деле дьявол в мире представлений классических суфиев играет очень незначительную роль. Его имя, конечно, не произносят без того, чтобы не предавать его проклятию. Но по-настоящему его не принимают всерьез.

«Что такое черт? Если его не слушать, он не сможет навредить»¹².

А ад-Дарани прямо объясняет: из всех творений Господа нет таких, коих бы я так презирал, как дьявола. Истинно, не вели сам Господь искать у Него защиты от дьявола, я не стал бы этого делать¹³.

А Рабиа кратко сформулировала внутреннее отношение суфизма к вере в дьявола так: «Любовь к Богу не оставляет во мне места для ненависти к дьяволу»^{13а}. Есть только единственный, перед кем можно испытывать страх, и только единственный, достойный любви и доверия, — Бог Единый. Не случайно, что даже пророку в качестве великого предстоятеля и посредника нигде в исламе не отводилось столь малое место, как в суфизме.

В своей философии религии Гегель изображает религии как постепенно набирающее высоту выражение сознания конечного самого по себе духа в качестве духа абсолютного. Религия страдания, религия тайны, религия целесообразности, религия красоты и т. д. Ислам он ставит в один ряд с иудаизмом как религии величия. Будь у него больше знаний об исламе, он сумел бы найти глубокие спекулятивные основания для того, чтобы назвать его *религией серьезности*, ибо это действительно справедливо по отношению к нему. Пуританизм Кромвеля исполнен почти радостного настроения в сравнении с ранним

аскетизмом ислама. Улыбка — грех, игра и шутка — проявление сатанинского в существе человека.

«Маленькая дочь Раби просила своего отца: “Позволь мне поиграть!” Но тот отвечал: “Никогда не видел, чтоб Богу были угодны те, что играют”»¹⁴.

Смеющийся брат получает внушение: «Имей в виду, ты сейчас не призван к Богу». Не будет преувеличением допустить, что та исполненная достоинства серьезность, которой и теперь отличается настоящий мусульманин, связана с этой характерной чертой ислама.

Так, переживание одного-единственного человека может тысячелетиями определять мысли, обычаи и стиль жизни целого народа и культуры. Мухаммад переживал Бога как Всесильного царя в день Суда. Его изначальное первое откровение, выраженное отрывистыми, бешеными стихами, дышит умилением, преклонением и ужасом. Пылью становится человек пред Царем Судного дня, и пылью в буквальном смысле желает он быть, дабы избежать неслыханной ответственности быть человеком.

«Если явится посланник от Господина моего и поставит меня выбирать, быть ли человеком, что может попасть в ад либо в рай, либо пылью стать, я выбрал бы второе» — гласит старое речение¹⁵.

Бог есть повелитель, человек — его слуга.

«Не бойся я, что меня обвинят, будто я ищу нового, приказал бы я положить себя связанным в могилу, дабы мог я предаться в руки Господина моего, будто беглый раб».

Это исполненное страха поклонение Господу было известно и суфиям. «Когда приходилось Маруф ал-Кархи

произносить призыв на молитву, дрожал и трясся тот от страха пред Господом. Когда же доходил он до слов *Аш-хаду ла илаха илля ллах* (“Свидетельствую, что нет Бога, кроме Аллаха”), волосы на его бровях и бороде вставали от ужаса, так что казалось, он не в силах будет завершить призыв на молитву»¹⁶.

Сам Абу Йазид ал-Бистами, поднявшийся в мистическом восторге до трона Господня и ощутивший, как его человеческое «я» растворяется в Его божественной сущности, тем не менее испытывал такое же боязливое преклонение пред Господом.

«Один человек стоял за ним, когда он творил дневную молитву. Он видел, как Абу Йазид, когда ему нужно было воздеть руки и произнести слова *Аллах акбар* (Бог велик), из благоговения пред именем Божьим не в силах был это сделать. Его тело было пронизано дрожью, было слышно, как трещат кости»¹⁷.

Всю ночь блуждал он неотступно по городской стене Бистама. Он пытался говорить: “Нет Бога, кроме Господа”, но ужас пред именем Господним так сковал его, что он не в силах был это произнести. Когда засерело утро, он спустился и моча его превратилась в кровь»¹⁸.

Но с тем же основанием ислам может быть назван «религией величия». В строфах, обнаруживающих несомненные следы библейских образов, прежде всего, наверное, псалма 104, Коран описывает Божье величие, мудрость и благо, открывающиеся в его творении.

Мы видим, что это главная тема мистических медитаций. Из суфийских поэтов особенно Зу-н-Нун воспринял мысль о том, что сотворение мира открывает многогран-

ность богатства сущности самого Бога, обогатив и углубив ее.

«Когда в сокрытом мире провидения Твоего приступил Ты к дивному делу творения, тогда открылась нам красота и великолепие Твоего лика во всем их обилии — в великом и чудесном порядке, в бесконечных проявлениях Твоего существа»¹⁹.

Божье всемогущество, его величие и возвышенность надо всем, что может объять мысль человека и выразить его язык, он воспел в грандиозном гимне сотворению мира²⁰. Это значительный документ, ибо с убедительной ясностью показывает, что для суфийского благочестия Бог ни в коем случае не является лишь неосязаемым коррелятом мистической отрешенности, вроде моря любви, потока света, всеединого, не имеющего ни формы, ни границы, но Богом, созидающим в творении, хотя по сути своей непостижимым и недоступным мысли. Это стихотворение — столь значительно, что я не могу отказать себе в удовольствии привести из него целый отрывок:

Велик Ты, о Господь. Тебя объять не в силах человек,
Но Ты вмещаешь всех и каждого Ты знаешь.
Тщетно вопрошать — куда, откуда, почему,
И есть ли цель и мера, достойные Тебя.
И где ж нам знать ответ, когда Ты недоступен взору,
И что измыслил человек — нет средь того подобного Тебе.

В начале бытия все Им сотворено,
Все, что здесь есть, им создано из пыли.
Все тот же, вечен Он, пребудет в временах,
Что по желанию Его все изменяют.
И не прибудет, не убудет от Него,
Он неизменен вечно,
Хотя б исчезли в одночасье земля и мир, и небо.

Однажды отделил он свет от тьмы,
Лежащей на водах над пенными валами.

Дрожа, тянулись к воде ее волокна,
И тьму воздвиг Он над ветрами.
Творец, ее Он мощно укрепил
На гор вершинах и на крепких скалах,
Возвел над всем Он небеса, как кровлю
Семи обителей воздушных
(Им не нужны опоры и столбы.)

И, Всемогущий, связал Он воедино
Их с тяжким бременем земли,
И этот груз Ему по силам,
Рассыпал всюду множество чудес,
Мир населил Он тысячами тварей
Любого рода и любого вида.
Свой облик он напечатлел на тех, чей век недолог.

И сонмы ангелов смиренно и усердно
Поют ему хвалы и не устанут.
Четыре ангела бессменно реют у подножья трона,
У них звериный лик — то бык, орел, и лев, и человек,
И каждый молит за сородичей своих,
Прося их не оставить милостью Своею.

Усеян звездами небесный купол,
Он создал их, чтоб Зодиака вечный путь
Они в эфире неустанно окружали.
Средь них есть те, что странствуют,
А также неподвижные иные.
Пылают метеоры, ограждая рай,
Коль сатана осмелится приблизиться к нему.

Он хочет, крадучись, подслушивать,
Но тотчас помечен будет огненной печатью
Звезды, несущей вечный караул.
Затеют облака бунт грозовой,

И вспыхнут молнии в потоках ливня,
И голос грома потревожит чистый воздух,
Дарящий жизнь живительным дыханьем.

Все, что ни создал Он,
Повито смерти тьмой,
Нет от нее ни бегства, ни спасенья.
Однако же и смерть сама в свой час придет.
Господь один лишь в вечности пребудет.

Стихотворение — мы можем назвать его исламским псалмом — содержит много частных, примечательных с религиозно-исторической точки зрения. Представление, что звери перед троном являются предстоятелями, молящими за свой звериный род, возможно, иранского происхождения и восходит к Ясне 28*, где звериная душа жалует на обращение, какое терпит скот. Подобное представление встречается в другом исламском тексте^{20а}. Описание четырех фигур наверняка восходит к Иезекиилю (Иез. 10, 14), где вместо упомянутых здесь зверей речь идет об одном серафиме. Но еврейское слово для серафима такое же, как вавилонское *карубу*, что значит «посредник» и употребляется для обозначения крылатых фигур зверей, которых устанавливали у входа во дворцы и храмы в качестве охранительных божеств. Мысль, что ангелы Божьи — всего лишь тени (*ашбах*), в отношении мусульманского контекста представляется в высшей степени чужеродной и предосудительной. Но прежде всего стихотворение Зу-н-Нуна отличается подлинной красотой и поэтическим размахом. Мы будем не слишком неспра-

* Ясна — часть священной книги древних персов Авесты, книга ритуалов и жертвоприношений. — *Примеч. ред.*

ведливы к Клеанфу, если сравним это стихотворение с принадлежавшим тому знаменитым гимном Зевсу.

Кажется странным, когда Зу-н-Нун особо подчеркивает, что Бог есть вечно Недоступный, тот, кого не может достичь взгляд смертного. Как мы помним, именно он постоянно говорит о совершенных мистиках, чьи тела находятся на земле, дух же пребывает в небесном царстве и достигает трона Господня.

«И Он поднимает покров между ими и Ним, и глазами сердца видят они, что уготовано Им»²¹.

Да, видение экстаза есть всего лишь видение глазами сердца. На деле же и воистину не дано смертному увидеть Бога.

Узревший Господа не сможет умереть;
Нельзя, увидев Господа, земною жизнью жить;
Кто Господа увидел, будет вечно жить,
Ведь тот, кого увидел Он, в нем навсегда пребудет²².

Мысль, что видение, *erorteia**, дарует божественность и вечную жизнь, хорошо знакома нам по эллинистической мистике. Но Зу-н-Нун, по-видимому, хотел сказать лишь то, что «блаженное видение», *visio beatifica*, возможно только в будущей жизни. Встреча с Богом как с непосредственной истиной в этом мире невозможна. Когда Йахья ибн Муаз поет:

Благословен будь Ты, Господь всемогущий,
Могуществом увенчанный, в деяньях в небесах,
Вся радость для меня в молитве: «Дай, преславный,
Тебя узреть!»
Сколь радость будет велика,
Когда исполнится молитва²³.

* Созерцание (греч.).

Он не ожидает такого исполнения здесь в этой жизни. Он сам объясняет:

«Случись разуму глазами верующего узреть всю радость и наслаждение рая, воспрянули бы души, растворившись в стремлении своем, а достигнув предмета любви своей, самого Творца, отрешились бы нашего бытия и, покинув тела свои, притекали бы ослепленные души к Нему.

Хвала Ему, не допустившему творениям своим познать полную глубину этих вещей, но лишь доставляя их разуму пищу для рассказов, вместо познания их истинной сути»²⁴.

Ведь в своем переживании праведник находит что-то, что он воспринимает как реально существующую сущность. Но то, что он, как он полагает, находит, есть лишь его собственная мысль о Боге.

«Бог не так далек, чтобы его нужно было искать, — и у него нет границ, так, чтобы к нему можно было приблизиться. Тот, кто в искании Бога думает встретить нечто существующее, будет обманут им. Ибо что действительно наличествует — кажется нам, это только наше знание о Боге. Истинное же знание о Нем в наших делах»²⁵.

Даже случись кому так глубоко проникнуть в познание Бога, что он узнает великое имя Господа, он и тогда не получит истинного знания о Боге.

«Нет никакого ясного понятия о том, что заключает в себе это имя. Это имя есть всего лишь способность твоего сердца познать Его Божественную сущность»²⁶.

Это милосердие Господне, что Он так устроил.

«Бог дает своему слуге вкусить сладость близости своей, но ради его же блага держит его в отдалении от истинной сути ее»²⁷.

Но если разуму не дано понять Господа, из этого не следует, что тот, кто верит, не знает Его. И это то знание Господа, по поводу которого можно употребить слово «видеть Бога».

«Божья сущность существует без границ и без свойств. Он виден в своем воздаянии, своей власти и силе. Он таит свою внутреннюю сущность от людей, но приводит их к себе, давая знаки. Сердце знает Его, но взгляд не в силах Его достигнуть. Верующие видят его, его не постигая и не коснувшись границ его сущности»²⁸.

Эта свободная от предрассудков точка зрения позволяет согласиться с такими высказываниями, как следующее, принадлежащее Ибн Адхаму:

«120 раз видел я Господа и 70 раз вопрошал его. О четырех из них говорил я людям, но они не слушали. Прочие я сохранил в тайне».

Видение экстаза есть счастье и блаженство, но в конечном счете оно не является достоверностью. Существует другое, более высшее. Поэтому Зу-н-Нун на смертном ложе отвечал, когда ему задали вопрос о его желании: «Пусть бы я узнал Его на мгновение перед своей смертью»²⁹. Бог есть *to erekeina**, существующий вечно по ту сторону. Сахль говорит:

«Для Бога нет потусторонности, по ту сторону от Него не существует ничего, но для всего сущего сам Он есть тот, кто находится по ту сторону»³⁰.

* По ту сторону, за пределами (греч.).

Сам Абу Йазид ал-Бистами считает:

«Уверенность в знании о внутренней сущности истины есть невежество, а уверенность в действительности познания Божьего есть прегрешение»³¹.

Эта *docta ignorantia** есть та мера познания Господа, которая отпущена нам. Речение, вложенное в уста, с полным безразличием к исторически возможному, Абу Бакра гласит:

«Бог не дал нам иной дороги к знанию о Нем, кроме неспособности этого знания достичь»³².

Прямое знание о Боге невозможно, считает Джунайд. Его спросили, является ли знание о Боге эмпирическим или рациональным. Он отвечал:

«...Мы познаем вещи двух родов. Те, что переживаем нашими чувствами, и те, что недоступны нашим ощущениям. Вторые мы познаем путем доказательств, и лишь через доказательство познаем мы сокровитное и сокровитного»³³.

Под доказательством здесь имеются в виду не доказательства разума, но способность его из проявлений божественной активности делать заключение о том, что Он действительно существует.

Согласно наиболее распространенному мнению, высказанному Маликом ибн Анасом (715–795 гг. н. э.), все люди узрят Господа собственными глазами, когда настанет Судный день³⁴. Для суфийских мистиков *visio beatifica*** в грядущей жизни есть милость, даруемая Госпо-

* Ученое незнание (лат.).

** Видение, дарующее блаженство (лат.).

дом своим избранным святым и друзьям. Мухасиб и излагает свое собственное мнение, выдавая его за традицию, идущую от пророка Иоанна, сына Захарии:

«Сказал Господь: “Иоанн, я так решил, если один из слуг моих меня любит, и это мне известно о нем, то стану я его ухом, коим он слышит, его оком, коим он видит, его языком, коим он говорит, и его сердцем, коим он внемлет. Если так будет, то сделаю ему мысль о всяком ином, кроме меня, ненавистной; и ввергну его в вечное раздумье, так что лишен он будет сна ночью и томиться от жажды днем.

О, Иоанн, я друг и поверенный сердца моего слуги, его высшее желание и его надежда. Он стремится ко мне, и я стремлюсь к нему; я слышу его слова и отвечаю, когда он молчит. И, клянусь моей силой и великолепием, я воскрешу его для жизни, которой позавидуют пророки и апостолы. И пошлю я посланника возгласить: «Вот друг Господа, Им избранный и избранный среди творений Его. Он призывает его, дабы тот пришел, и пусть исцелит он сердце свое, узрев милостивый лик Божий. Придя же ко Мне, растворятся покровы меж Мной и им и будет он видеть Меня, сколь угодно”»³⁵.

Его ученик Джунаид, напротив, не мыслит даже и в будущей жизни увидеть Бога в действительности, и даже не *хочет* думать о чем-нибудь в этом роде:

«Скажи мне Господь: “Тебе будет дано увидеть Меня”, я ответил бы: “Не хочу. Ибо для любви моей было бы то, что увидено глазами, нечто иное, чем Бог, нечто чужое. Ибо привыкнув здесь на земле видеть Его без посредства глаз, к чему мне оно, это посредство, в грядущем мире?”»³⁶.

Итак, праведник любит Господа, не видя Его. Кажется, и любит он Его именно невидимым. Б. С. Тейлор, знаменитый проповедник, особенно живописавший ад в своих проповедях, «ибо вслед за ним приходит особая милость Господня», еще в начале XX века говорил в одной из своих проповедей: «Ад горит 6000 лет и полнится людьми изо дня в день. Где же он находится? Приблизительно в 18 милях отсюда. В каком направлении? Прямо напротив внизу, на 18 миль внутрь земли». Смертельно напуганные слушатели верили, что земля сейчас раскроется и багровое пламя вырвется из трещин. Эта цитата словно взята прямо из какой-нибудь проповеди Мухаммада, прочитанной им в Мекке.

Ислам начался с проповеди о воскрешении мертвых, использовавшей в качестве аргумента прежде всего суд и страх перед адом. Из двух контрверзов, по мнению Рибо, определяющих основную тональность религиозного чувства: страха, почитания и преклонения, с одной стороны, восторга, доверия и любви, с другой, или — вслед за Рудольфом Отто — понимания божественного как *tremendum* и как *fascinosum**, для Корана, несомненно, главная — первая. Благочестив тот, кто страшится. Следует страшиться грехов, кои свершил, следует страшиться, что имеющихся в запасе добрых дел будет недостаточно и, наконец, следует страшиться, что в конце концов Бог, невзирая на наши дела, в своем непостижимом приговоре решил ввергнуть нас в ад. Ислам по праву можно, особенно в

* *Tremendum* — «вызывающее трепет», *fascinosum* — «завораживающее» (лат.).

присущем досуфийскому аскетизму виде, назвать религией страха.

И все же, является ли это характерным противоречием или естественной реакцией, но нет другой религии, которая умела бы создавать такой сильный противовес религиозному страху, в какой небесное блаженство доставалось бы столь малой ценой, что праведник о ней едва упоминает. Согласно не совсем ортодоксальному, но чрезвычайно распространенному в народе мнению, великий предстоятель правоверных Мухаммад должен вывести из ада каждого, кто заявит об исповедании правой веры в исламе, даже если в сердце его нет и крупицы живой веры. Однако это — не искренняя религиозная надежда, а всего лишь противодействие от страха, до сих пор являющегося преобладающей чертой этой религии. Вопреки этому у суфиев, несомненно, главенствует позитивный полюс чувств. Хотя религия, воспитанная на слове Корана, никогда не забывает, что вера начинается со страха Божьего. И суфийский мистик знает по опыту, что такое страх перед адом.

«Часто вижу я, что нахожусь в аду с головой меж двух огненных гор, и чувствую порой, как меня ввергают в ад и я погружаюсь на самое его дно. Может ли мир тому, кто ощущал это, даровать хоть какое-то счастье?»³⁷ — говорит ад-Дарани. Другой рассказывает:

«Каждый день дважды созерцал я свой нос — меня мучит страх, что лик мой почернел»³⁸.

То, что лицо чернеет, будто обугленное вечным огнем, кажется признаком особо злостного грешника, явно предназначенного для ада. И все же есть нечто большее, чем страх перед адом.

«Боязнь ада в сравнении со страхом быть отрешенным от Господа — все равно что капля против могучего моря»³⁹.

Любовь к Богу не исключает страх.

«Истинная любовь есть страх, ведь и неверующие любят Господа, но их любовь внушает им соблазн безопасности. Любовь же верующего ведет, напротив, к страху»⁴⁰.

Праведник обязан ощущать страх. Хасан ал-Басри изображает идеал благочестия в духе Корана:

«Из всех людей праведник есть тот, который совершает лучшие деяния и более всех боится Господа, и раздай он хоть гору богатств на подаяние, все равно не чувствует он себя защищенным (от Божьей кары), прежде чем не увидит Его. Чем более прибавляет он в правой вере и благе, тем более прибавляет он в боязни, повторяя: “Я недостойн спасения”»⁴¹. И для суфия страх является главным признаком благочестия:

«Заблудший тот, кто не боится, что Бог накажет его и за его лучшие дела»⁴². «Достигнув и высших степеней на пути совершенства, необходимо держать сердце в страхе, испытывая его все новыми упражнениями низших степеней: мыслями о смерти, о кладбищах, где карающие ангелы Мункар и Накир мучают только что погребенных в их могилах, а также мыслями о воскрешении из мертвых и Страшном суде»⁴³.

Но гневу Господнему сопутствует его милосердие, Богу карающему — Бог отпускающий. Потому «следует праведнику бояться Бога более, чем кого-либо иного, но и надеяться на Него более, чем на кого-нибудь еще»⁴⁴.

Каждая Сура Корана, каждая книга, каждое послание и каждый источник начинаются словами: «Именем Бога Всемилоостивого, Милосерднейшего». Бог сжалится, как сжалится отец над своими детьми.

«Один суфий видел раз, как некий человек держал на руках своего маленького сына и целовал его. И сказал он: “Так велика твоя любовь к нему, ибо ты породил его. Какова же любовь Господа к тому, кого он сотворил!”»⁴⁵.

Верующий человек «стоит между своим грехом и милостью Господа, не зная, следует ли ему сперва просить об отпущении грехов или благодарить за милость»⁴⁶.

«В тот момент, когда взывает душа: “Боже, я грешен”, знает она, что грех прощен, и смело предстает пред суровым Судьей».

Знаменитая молитва ад-Дарани гласит:

«Боже, если призовешь Ты меня к ответу за мои тайные мысли, я призову Тебя к ответу за Твою божественность. Потребуешь Ты от меня отчета в грехах, я потребую отчета в Твоей милости. Велишь ввергнуть меня в ад, стану возвещать его обитателям о моей любви к Тебе»⁴⁷.

Богу угодно, чтобы грешник верил в его прощение. Ничто не возбуждает гнева Господня так, как мысль о том, что совершенный человеком грех может быть столь тяжек, что Он его не простит⁴⁸. Нет хуже греха, чем сомнение в Божьем милосердии, и хуже, чем совершить проступок, будет медлить с искуплением своего греха⁴⁹.

В изумлении непостижимой глубиной милости Божьей, именно перед грехом обнаруживающей свою спасительную силу, суфии восклицают, как христианский отец

церкви: «O beata culpa!»* Уже у Хасана ал-Басри намечена эта мысль:

«Если совершит грех и сотворит покаяние, становится праведник ближе к Господу. Согрешая же вновь, в покаянии своем становится он еще ближе Господу»⁵⁰.

Это чаще всего повторяется у суфийских писателей.

«Из всех благочестивых дел, совершенных Давидом, ничто нужностью своею не сравнится с его грехами. Они исполняют его страхом и побуждают бежать мира, соединяясь со своим Господином»⁵¹.

«Редки грешники, приносящие покаяние, но справедливому следует остерегаться»⁵². Этот мотив повторяется уже в чисто по-восточному преувеличенном виде в рассказе Ибн Адхама:

«Темной ночью в дождь и грозу совершал он в одиночестве обход Каабы. Подойдя к ее вратам, начал он молиться: “О Господь, сохрани меня, дабы не совершил я никакого греха перед Тобой”. И ответил голос изнутри дома: “О Ибрахим. Ты молишь меня охранять тебя от греха, и все слуги мои молят о том же. Услышь я вас всех, кому же тогда явить милость мою, кому даровать отпущение?”»⁵³.

Ад-Дарани даже делает смелое предположение, что лучше сперва быть заключенным в мирские сети и потом принести покаяние, чем с самого начала растить в себе аскетическую ходячую добродетель.

Есть даже рассказ об одном человеке, прошедшем жизнь в грубом одеянии суфиев, в чтении Корана, выпекание хлеба в доме.

* О блаженная вина! (лат.).

«Мне бы, — объясняет ад-Дарани, — понравилось больше, когда бы он был из тех, кто сперва вкусил радости мира, а потом оставил их. Ибо такого уже не обманешь миром. Кто же не вкушал мирских радостей, за того нельзя быть уверенным, что он не отпадет от мира, попробовав их однажды»⁵⁴.

Напряжение между этими двумя основными элементами: страхом перед Богом и Его карой и надеждой на Его милость есть активный элемент веры, ее живой импульс. Сахль выразил это весьма глубокомысленно:

«Страх — мужской элемент, надежда — женский. Из них обоих рождается глубинная правда веры»⁵⁵.

Еще один выразился более поэтически: «Страх и надежда, как крылья птицы: если находятся они в равновесии, сохраняет равновесие и птица, и полет ее будет совершенным»⁵⁶.

Зу-н-Нун все же полагает, страх должен быть сильнее, чем надежда. «Если надежда берет верх, не все правильно в твоём сердце»⁵⁷.

Большинство же придерживаются того, что между обоими должно сохраняться отношение равновесия.

Элементом, позволяющим сохранять равновесие между Божьим гневом и Его милостью, является покаяние. Лишь совершенно секуляризованная религия, основанная на простой принадлежности верующего к общине Мухаммада, может учить о спасении на Суде без покаяния. Каждый правоверный знает, что Бог требует покаяния и принимает покаявшихся. «Богу угодны те, кто покаялся». Но представление мистика о покаянии идет глубже.

«Обычные люди совершают покаяние ради грехов. Избранные совершают покаяние ради своих добрых дел»⁵⁸.

Даже и лучшее деяние, совершаемое человеком, есть грех и несовершенство. И покаяние наше, пусть и самое искреннее, всегда несовершенно. Поэтому истинное покаяние следует часто цитируемому суфийскому изречению: «Покаяние ради покаяния совершать»⁵⁹.

Покаяние должно быть всеобщим и охватывать всю нашу жизнь. И прежде всего, покаяние не должно становиться для нас неким средством заслужить благодаря ему Божью милость и прощение. Покаяние не должно становиться преградой на пути к Господу, препятствуя проявлению свободной воли Бога.

Йусуф ибн ал-Хусейн, современник Джунайда, развивает эту мысль в одном чрезвычайно многозначительном высказывании:

«Если покаяние постучит в мою дверь, я не впущу его, когда оно явится, дабы избавить меня от Господина моего. И будь искренность сердца и чистый помысел моими рабами, я бы продал их, так как обойдусь без них. Ибо, если живу я в сокрытом с Господом, блажен и к милости Его допущен, не отринет меня и то, что совершаю грех и проступки. Когда же неблажен и Им покинут я, то и покаяние, и искренность, и чистый помысел не принесут мне блаженства. Ведь Бог создал меня человеком не ради моих деяний или заслуг и не ради чьей-то просьбы обо мне, Он наставил меня к вере, какая Ему угодна. Так что лучше положусь я на Его милость и благо, чем на мои собственные дела и качества. Связывать же Его милость и благо с деяниями нашими есть малое знание о Нем, щедром и милостивом»⁶⁰.

Как и подобные же гиперевангелистические высказывания внутри христианства — речи о том, что любой проступок, совершаемый нами, чтобы обрести милость Господню, не имеет смысла, а прямо-таки вредит и мешает нашему спасению, эти высказывания могут быть неправильно поняты. Автор совершает свой путь по весьма узкой тропе. Но смысл наверняка не в том, чтобы оспорить, что покаяние есть необходимый элемент на пути к блаженству. Иначе говоря, намерение автора позитивно: остротой парадокса подчеркнуть, что «лишь от милости Божьей зависит, ждет ли нас блаженство».

Если сущность благочестия состоит в постоянном напряжении меж двух полюсов: страхом пред Судом Божьим и надеждой на Его милосердие, может ли человек вообще быть уверен в своем спасении? Правоверные старой школы отвечают на этот вопрос решительным «нет». Во-первых, может ли человек быть уверенным в том, что его вера единственно истинная или что он совершает исключительно благие поступки?

«Человек вершил дела, почитая их благими, но в день расплаты, когда установят весы, увидит он, что были они дурными. И даже не имея прочих грехов, вспомни о том, что сокрытое идолопоклонство в сердце обнаружить труднее, чем след муравья на склоне горы»⁶¹.

Во-вторых, если человек испытывает уверенность в собственной безгрешности и совершенстве и полагает, что достоин рая, человек проявляет невероятную заносчивость. И уже тем, что он верит в это, он доказывает, что скорее заслуживает ада. Однажды в присутствии

пророка говорили об одном человеке, необыкновенно благочестивом, и хвалили его без меры. Тем временем он сам пришел.

«С его лица стекала вода после умывания, он нес сандалии в руке, и лоб его свидетельствовал о том, что он лежал вниз лицом и молился. Вокруг шептали: “Вот тот, о ком мы говорили”. Но пророк ответил: “Я вижу знак дьявола на лице его”. И когда человек присоединился к кругу, спросил его пророк: “Заклинаю тебя Господом, будь правдив в ответе своем! Не думаешь ли ты в сердце своем, приходя к нам: я лучший из них всех?” Тот ответил: “Да”»⁶².

Духовное высокомерие было печатью дьявола, которую пророк увидел на его лице.

И наконец: откуда известно человеку, что Бог хоть в какой-то мере примет во внимание все его благочестивые дела и заслуги? В конце концов, Бог свершает лишь то, что хочет. Рассказывают, как молился однажды Мухаммад:

«О Господи, прошу тебя об отпущении тех грехов, о коих ведаю, и тех, коих не ведаю». И спросили его ученики: «И ты боишься Суда, ты, тот, кто послан Богом?» Он отвечал: «Почему же мне не бояться его?»

Бог держит двумя пальцами сердце человека и вертит им, как хочет. Многие достигли такой степени смирения, что даже не осмеливаются просить Бога впустить их в рай. Было бы непомерной заносчивостью считать, будто возможно произнести вслух такую молитву.

Каково же отношение мистиков к вопросу об искуплении греха? Ведь вся мистика есть стремление к тому,

чтобы достичь прямого слияния с объектом веры, познать, пережить и увидеть чаемый объект. Ведь само мистическое переживание уже есть блаженство и вечная жизнь. Оно означает, что Бог уже заключен в вашем сердце. Христианские мистики из школы Амальриха* объясняли: тот, кто знает Господа, уже обладает небесами, совершивший же смертный грех носит ад в своем сердце^{62а}.

Мистики из Бамберга отрицают грядущее воскрешение из мертвых. Праведник уже возродился к вечной жизни. Мистики ислама также прошли путь от веры до откровения, в духе узрели царство небесное и извели слияние веры с Возлюбленным души. И разве не обрели они на этом пути сознания, что им не придется разделить судьбу проклятых в аду?

Религиозная доминанта ислама, трепет перед всемогущим судьей, настолько сильна, что мистики за немногими исключениями не осмеливались верить в свое спасение, по крайней мере не осмеливались высказывать это. Было бы, конечно, недоразумением считать, будто верующий мусульманин в глубине души не хранил надежду на возможность божественного отпущения и вхождения в рай Божий. Но высказать это было бы непозволительным посягательством на авторитет непознаваемого. Ни всевозможнейшие духовные практики и даже ни сами видения и переживания небесных радостей не должны внушать человеку уверенность и спокойствие перед Господом.

* Амальрих из Бены (ум. 1207 г.) — теолог и мистик, преподаватель Парижского университета. — *Примеч. ред.*

«Если смог бы сам человек войти в райский сад со всякими деревьями, и на каждом стволе сидели бы всякие птицы, и каждая из них на человеческом языке пела бы: “Мир тебе, возлюбленный Господа”, и в сердце его с этим вошел бы мир, — то и тогда был бы он всего лишь пленником самого себя»⁶³.

Это всего лишь мирская тщета, сказали бы мы. Страх перед злосчастным концом преследует праведника в каждой тайной мысли и в каждом движении.

«Как могу я радоваться своим благочестивым делам, если грехи затопили меня потоком, и как радоваться мне прежде, если мне неведом конец?»⁶⁴

Одному мистiku задали вопрос: «Что есть то, которое постоянно причиняет тебе беспокойство?» Он отвечал: «Одноединственное — что Бог создал меня, а я не знаю, на что он меня создал: на райскую радость или на адскую муку»⁶⁵.

Тот же Абу Йазид, смелее других говорящий о слиянии верующего с Богом, признает:

«С людьми, познающими Господа, происходит то же, что с отверженными в аду. Они не живут в нем, они же и не умирают»⁶⁶. Между жизнью и смертью, между страхом и надеждой ощущает он себя, несмотря на все речи о безмерном счастье и радости. Однажды он сказал: «В том моя радость, что я страшусь тебя. Какова же станет эта радость, если я уверюсь, что я истинно Твой?»⁶⁷

Бог ревнив. Он ревнует к тайне избрания, которая открывается людям не прежде, чем он возгласит ее на своем Великом суде. Ему не угодно, чтобы человек отчаивался в возможности обрести спасение, но он не желает также, чтобы человек думал, будто оно уже получено им.

«Так ввергает он человека в блуждания по пустыне выбора и топит в море неведения. Он расстаётся с тем, кто верит, будто достиг Его, и только испытывает того, кто думает, будто отделен от Него. Его нельзя ни достичь, ни избежать. Он тот, кто неизбежен»⁶⁸.

Отдельные суфии, во всяком случае, полагали, что истинно благочестивый имеет право быть уверенным в Божьем прощении. Рассказывают, что Хатим ал-Асамм спросил одного брата: «Как живешь?» Тот ответил бесхитростно: «Спасен и грехи прощены». Но Хатим бранил его за самонадеянность и сказал: «Спасение есть лишь по ту сторону моста Чинват, а прощение лишь в раю»⁶⁹. Человек должен сперва перейти по мосту над пропастью проклятия, тонкому как волос и острому как лезвие ножа. Лишь достигнув другой стороны, может он сказать: «Я спасен».

По Кальвину действительно есть возможность уже здесь и сейчас достигнуть знания о том, избран ли человек к блаженству. Это видно по образу жизни: если он совершает деяния избранного, то он есть избранный к блаженству. Суфии временами приближались к этой мысли:

«Один молодой человек спросил Сари ас-Сакати: “Учитель, ведает ли слуга, что господин допустил его к милости?” Тот ответил: “Нет, не ведает”. — “Я ведаю”. — “Каким же образом?” — “Когда я вижу, как Бог хранит меня от греха и помогает жить в послушании Ему. Тогда я знаю, что Он принял меня”. Но учитель суфиев порицал такие мысли как заносчивые и неразумные»⁷⁰. Они не могли с такой же смелой уверенно-

стью взглянуть на свои дела. Напротив, глядя на свою собственную жизнь, праведник думает, что он подлежит проклятию. Абу Хифс сознается:

«Вот уже сорок лет я твердо убежден, что Бог взирает на меня в гневе. Деяния мои указывают на то!»⁷¹

ДОВЕРИЕ К БОГУ И ЛЮБОВЬ К НЕМУ

«Бог слишком велик и возвышен, дабы испытывать гнев или удовлетворение по поводу того, что предпринимает человек. Но некоторые люди отмечены печатью Его гнева еще до того, как Он их создал. И когда Он дал им затем родиться на земле, то разрешил им совершать дела несправедливые, определив им затем приют в “обиталищах гнева”. На других же взглянул Он благосклонным взором еще прежде, чем создал, и низвел их затем в наличное бытие, сподобил их совершать благие дела, назначив им в конце пребывание в обиталищах блага»¹.

Как все правоверные мусульмане, суфии придерживаются воззрения, что Бог в своем вечном провидении определил некоторых людей к вечному блаженству; других — к вечному проклятию. Таков основной религиозный тезис ислама, что Бог один обладает безграничной властью и безграничной волей. Так что учение о свободной воле человека есть наихудшая ересь.

«Какие ужасные хулы возносят на Бога приверженцы свободной воли! Они верят, что дьяволу по силам свести на нет Божью волю. Полагают, будто что они захотят, то и сбудется. Но если Бог захочет, не сбудется ничего»².

Желая доказать, что учение об избирательной милости бессмысленно, обычно охотно живописуют влияние на судьбу человека последствий этого учения. Ведь ситуация, когда вопрос окончательно решен Божественным провидением, оказывает парализующее действие на волю и нравственность человека, равно как и на его благочестивое стремление трудиться ради своего спасения. Мысль о предопределении для натуралистического разума столь же еретична, сколь учение о свободной воле для правоверного мусульманина. Но критика эта совершает ошибку, считая религию системой мыслей, отдельные части которой не должны и не могут входить в противоречие друг с другом. Религия же, как известно, есть нечто иное. В ней, вполне вероятно, может скрываться *complexio oppositorum**, например, парадоксальность того, что учение об избирательной милости оказывается единственной возможностью выразить ту истину, что наше спасение находится исключительно в руках Божьих. Этот парадокс мог бы оказаться роковым, если бы люди действительно делали все эти выводы и стремились бы распространить их, к примеру, на вопросы безусловной ответственности человека. Но верующий не делает таких выводов. И того, что, по мнению критиков, должно последовать, не происходит.

Утверждают, что закоснелость исламской культуры, ее инертность и непродуктивность объясняются присущим ей фатализмом, проистекающим из доктрины об абсолютном предопределении. Я оставляю нерешенным вопрос, справедливо ли это мнение в отношении ислама. Но ведь

* Соединение противоположностей (лат.).

и Кальвин проповедовал предопределенность, однако вряд ли существовали когда-либо более активные и экспансивные культуры, чем культуры англосаксонских народов. Должен ли человек обязательно впадать в безразличие и парализующее бессилие, наоборот, Зу-н-Нун описывает, что чувствует праведник, зная, что он подчиняется Божьему провидению:

«Я милость от Твоей милости, провидение от Твоего провидения. Я хожу в Твоей милости, свободно обращаясь в Твоем провидении. Я прирастаю твоим предвидением и не умаляюсь, Тобою храним. Ничто не сдвинет меня с места, на которое Ты меня поставил, кроме Тебя самого. Не дано мне избежать греха, пока любовь Твоя не станет моей мудростью»³.

Для него мысль о предопределении, как видим, является не парализующей, но освобождающей, побуждающей к действию и прямодушию. Ничто не дает человеку такой свободы, как власть Бога над ним.

Из этого неизбежно следует, что Бог действительно движет всем и вся, а потому и грехи мои — дело Его рук, и я за них не отвечаю. Но верующий не поддается такому выводу. Без сомнения, он может сказать: «Мой грех, о Боже, принадлежит мне самому, его внутренняя суть — я сам. Моя же любовь принадлежит Тебе, ее внутренняя суть есть Ты». Тут наступает разрешение этого противоречия: «Любовь, которая есть дар Твой, в свободной воле посвящаю я Тебе. Грех же, принадлежащий мне самому, совершал я против моей воли»⁴.

Для суфиев мысль об избрании становится уверенностью, дарованной Господом благодатью. Бог есть тот, кому

принадлежит инициатива. Не сам по себе, но через Бога познаю я Его, через Бога самого в состоянии я повиноваться Ему. Обычное ортодоксальное благочестие предполагает, что человек обретает любовь Господа тем, что повинуется Ему и любит Его. Божья любовь для нас — награда за благие дела. Ахмад ибн Аби-л-Хавари к этому мнению добавляет нечто еще:

«Отличие любви к Богу есть то, что человек с любовью повинуется Господу. Если Бог любит своего слугу, то и тот Его любит. Слуге не под силу любить Бога, если Бог сам не станет его любить. И Он совершает это, видя, какие усилия прилагает слуга, дабы заслужить Его благосклонность»⁵.

Простое стремление угодить Богу, пусть само по себе незначительное, пробуждает спасительную любовь Господа.

Мухасиби, напротив, переворачивает идею ортодоксального благочестия с ног на голову:

«Первое в любви к Богу есть повиновение, оно исходит от самого Господа и берет в Нем свое начало. Это Он — тот, который научает избранных своих познавать Его и наставляет их повиноваться Ему. Он заключает с ними любовный союз, хотя не Он — тот, кто нуждается в них, но они в Нем нуждаются. И Он вкладывает любовь к Нему самому, подобно залогоу, в сердца их и облекает их самих в свет, что струится из их речей силой этой любви их. И сделав так, препровождает Он их к радости своей, своим ангелам с тем, чтобы те, кого Он достойными мнит населять Его небеса, их возлюбили. Ибо ведает Он в предвиденье своем, что возведет их однажды

на высшую ступень посвящения, каковую им определил и предсказал»⁶.

Все: послушание, любовь к Богу и дивные, вдохновенные слова, свидетельствующие переживания Божественной любви, — все есть дар, дело Господа и Его свободного выбора.

Итак, любовь не в том, что мы сперва возлюбили Господа:

«Вначале, — говорит Абу Йазид ал-Бистами, — я возомнил себе, будто это я тот, кто думал о Господе, знал Его и любил. Но в конце увидел я, что это Он думал обо мне, прежде чем я думал о Нем, что это Он знал меня, прежде чем я Его узнал, что Его любовь ко мне предшествовала моей любви к Нему, что Он стремился ко мне прежде, чем я стал искать Его»⁷.

В другом суфийском изречении, вложенном в уста пророка Моисея, последняя мысль обретает выражение, напоминающее знаменитые слова Паскаля: «Ты не искал бы меня, если б уже не нашел».

«Душа спрашивает: «Скажи, где ты, Господин, дабы сумела я тебя отыскать». Бог ответил: «Начав меня искать, ты уже достигла меня»»⁸.

Быть «ищущим Господа» (*мурид*) — почетный титул для адепта на пути благочестия. Более высокая ступень — быть тем, кого ищут (*мурад*).

«Ищущий Господа обращается силой знания; он взыскан и направлен Божьей волей. Ищущий блуждает; взысканный летит»⁹.

Уверенность в том, что подлинная любовь есть любовь Господа к нам, а не наша любовь к Нему, дарует силу и освобождение.

«Сказали одному благочестивому человеку: “Ты тот, кто любит Господа”. Он же возразил: “Нет, не тот, кто любит, но тот, кто любим. Кто любит, еще терпит стеснение”»¹⁰.

Мы бы сказали: над тем еще довлеет закон.

Не существует религии, к которой знаменитые слова Шлейермахера “религия есть чувство абсолютной зависимости” подходили бы больше, чем к исламу.

«Нет Бога, кроме Бога, и никто не в силах свершить то, что Он свершает. Никто не в силах навредить или помочь, дать или отнять, причинить болезнь или исцелить, возвысить или унижить, сотворить и обеспечить, убить и воскресить, предать покою или привести в движение, кроме Него единого»¹¹.

Бог есть на деле единственная движущая сила бытия. Мусульманские теологи часто используют образ театра марионеток для обозначения нас, людей, думающих о себе, что они самостоятельны в своих действиях, там, где на деле лишь Бог дергает за веревочки¹².

Позитивной стороной этого чувства зависимости является безграничная вера и безграничное доверие к Богу, определившего вся и все. Совершенное доверие к Богу для ислама есть сумма всех добродетелей, идеал, к которому следует постоянно стремиться, но которого невозможно достичь. Ад-Дарани сказал:

«Нет такой духовной степени благочестия, какой бы я не знал и не усвоил, кроме степени блаженного доверия Господу. Я познал лишь слабую тень ее, исчезающую постоянно»¹³.

Слово, которое я перевожу как «доверие Господу» есть типичный пример того, что выражения и обозначения, в опозтизированной форме содержащие религиозный об-

раз мыслей, саму форму жизни, собственно говоря, непередадимы. Употребляемое здесь слово *таваккуль* пробуждает в том, кто говорит по-арабски, особое, типичное представление. Оно означает — полагаться на кого-либо, как я доверяю своему *вакиль*, то есть человеку, которого считаю своим доверенным лицом, своим *homme d'affaire* (душеприказчиком), чтобы заниматься моими делами, вести их вместо меня и давать советы. Доверие Господу означает, что человек вкладывает все заботы в Божью руку, предоставляя ему возможность желать и действовать.

«Все счастье заключается в том, чтобы предоставить нас воле Божьей, несчастье же и беда состоят в том, что мы хотим сами все направлять»¹⁴.

То, что Богу приписывается абсолютно любое действие, может приобретать прямо-таки оттенок квиетизма*.

«Первая степень доверия Богу есть та, когда слуга в руках Божьих — точно мертвый в руках того, кто его обмывает. Тот поворачивает его так и сяк, сам же он не шевельнется и не выкажет собственной воли»¹⁵.

Суфии любят афористичные утверждения, и подобное высказывание вовсе не означает, что человек на самом деле безвольно и пассивно передоверяет Богу все решения. Кардинал Ньюмен вовсе не был квиетистом, хотя и провозглашал в своей блистательной проповеди:

Я стремился сам видеть и выбирать,
Но ныне Ты направляешь меня.

* Квиетизм — христианское учение, согласно которому доверие человека Богу должно быть безграничным. Верующий должен равнодушно относиться даже к проблеме спасения своей души, предоставив его воле Бога. — *Примеч. ред.*

Но так же бесспорно, что из доктрины суфизма о доверии к Богу можно извлечь отчасти и сомнительные выводы. Дауд ат-Таи был так благочестив, что считал излишними усилия, когда сметали паутину с крыши, или закрывали окно из-за жары, или штопали подбитый мехом плащ, если ворс вылезал наружу, поскольку эти действия не соответствовали доктрине доверия к Богу¹⁶.

Тезис, что Бог хранит нас, многие аскеты также понимали буквально. Когда Ибн Адхам спросил одного монаха: «На что ты живешь?» — святой человек отвечал: «Спроси Господина моего, где Он берет для меня пищу»¹⁷. Суфийские легенды полны фантастических рассказов о святых, странствовавших по дикой пустыне без запасов пищи и воды. Когда наступало время еды, стоило святому человеку топнуть по земле и тотчас появлялся стол с лакомыми кушаньями, и тут же стояла в серебряной чаше благоуханная прохладная вода для омовения. В суфийских кругах также бывало, что праведник отправлялся в путешествие, не беря с собой еды. «Таков обычай Божьего друга, — говорили тогда, — и если странник умирает, предприняв свое путешествие в доверии Господу, то и ответственность — на том, кто его убил, то есть на Боге»¹⁸. Об одном известном суфии, Ибрахиме ал-Хаввасе, рассказывают, что он всегда путешествовал так, полагаясь на Господа, то есть без пищи. Были, однако, пять вещей, которые он дома и в дороге всегда имел при себе: обувь, бечевка, игла, дратва и ножницы — ибо «эти вещи не принадлежат к миру»¹⁹. Но он делал одно предусмотрительное исключение: в трех случаях забота о других требует, чтобы с собой был взят

мешок с провизией: если сидишь в мечети с братьями, совершаешь морскую поездку или путешествуешь с караваном²⁰. Несовместимо с подлинным доверием Господу запасать еду со дня на день и вообще тревожиться о пище на день грядущий:

«Бог не заповедал нам исполнять сегодня работу на завтра. Не будь же и ты столь несправеден, желая сегодня пропитания на завтрашний день»²¹.

Из «Тысяча и одной ночи» мы помним, что, попадая в чрезвычайные опасности для жизни, герой ведет себя часто совершенно по-другому, чем этого следовало от него ожидать. «Свет померк пред лицом его, его зубы стучали, а колени дрожали». В страхе прибегает он к охранительным формулам, последнему прибежищу человека в беде: «Нет силы и опоры, кроме Господа, истинно мы принадлежим к Господу и всякий раз к нему прибегаем». Звучит довольно благочестиво, но суфии едины в мнении о том, что верующему не следует говорить так, ибо это противоречит доверию Господу²². Джунайд объясняет:

«Так говорит тот, кто исполнен страха, страшась же доказывает, что на деле не доверяет Господу».

Веруя искренне, что Бог господствует надо всем и все направляет, что будущее в руке его, не следует говорить о будущем, будто оно хоть в малейшей степени зависит от нас. Как известно, апостол Иаков подчеркнул это в своем послании, и суфии поступают так же.

«Друзья Господа отличаются тем, — замечает Сахл, — что вечно делают оговорки в речах своих. Кто говорит: “Хочу сделать то-то и то-то” и не прибавляет “если Господу будет угодно”, тот ответит за это на суде»²³.

У нас встречаются изредка особо шепетильные праведники, при каждом слове о будущем добавляющие: «Так угодно Богу». Мусульманин же всегда и повсюду вставляет *Иншаллах*, когда говорит о чем-то, что произойдет в будущем, правда, частенько это становится лишь удобным прикрытием для восточной лени и инертности.

Праведников весьма занимал вопрос, правильно ли в случае болезни обращаться за лечением к врачу, не будет ли нарушением доверия Господу не смириться с тем, что посылает нам Господь, и искать помощи у человека вместо Бога. В общем, суфии отклоняли и врачебную помощь. Зу-н-Нун написал однажды больному другу:

«Болезнь есть дар. Сделай ее своим другом, а боль и недуг пусть напомнят тебе о том, где следует искать истинное лекарство»²⁴.

У Сахла была болезнь, в общем-то поддающаяся лечению, но он отказался позвать врача. На вопрос — почему? — он ответил: «Удар возлюбленного не причиняет боли»²⁵. Впрочем, о лекарствах он думал, что они «милосердие Божье для тех, кто не крепок в вере». Лучше, однако, их не использовать, ибо «употреблявшего лекарство, пусть хоть глоток холодной воды, в день Суда спросят, почему он его принимал»²⁶. Как известно, «друзья Троицы» и некоторые более новые секты разделяют подобное мнение: звать врача — это недостаток веры. Праведник должен надеяться на молитву и на возложение рук. Суфии еще более благочестивы: сама молитва о здоровье указывает на духовный недостаток. Просьбы изменить то, что Он предопределил, означают малодушие и недоверие в отношении ниспосланного Богом, вопреки Его милостивой воле!

«Джунайд лежал однажды больной в лихорадке. И пришел к нему ученик и спросил: “Учитель, не хочешь ли попросить Господа, пусть Он исцелит тебя?” Но тот ответил: “Прошлой ночью вознамерился я совершить это, но шепнул мне голос в сердце моем: тело твое принадлежит Мне, и будет ему хорошо или плохо — как Я захочу. Кто же ты такой, что печешься о Моем имуществе?”»²⁷.

Можно спросить, чем же, собственно, занимается врач, ибо все равно есть Тот, кто, что бы мы ни делали, дарует нам болезнь и здоровье.

«Моисей обратился, как гласит один суфийский рассказ, с вопросом к Богу: “Боже, от кого приходят болезнь и исцеление?” — “От меня”. — “А что же делает врач?” И ответил Господь с мягкой иронией: “Получает свой гонорар и поддерживает дух больного, пока я не явлюсь сам, чтобы исцелить или по-другому решить дело”»²⁸.

Если Бог взял на себя обеспечение верующего, означает ли это, что человек должен полностью предаться в Его руки, а не трудиться сам ради своего пропитания? Действительно, были суфии, полагавшие, что безграничное доверие Господу требует жить буквально, как лилии в поле. Бишр*, как и Ганди, зарабатывал какое-то время себе на пропитание прядением. Один из благочестивых людей написал ему тогда:

«“Я слышал, ты взялся за веретено, дабы обеспечить себе пропитание. Но если Господь отнимет у тебя свет

* Имеется в виду Бишр ал-Хафи (767–841) — суфий из Хорасана, чье имя уже встречалось выше в полном виде. — *Примеч. ред.*

очей и слух, кто тогда обеспечит тебя?” Эти слова произвели тогда такое впечатление на его душу, что он выпустил веретено из рук и прекратил работать»²⁹.

Сари был купцом, но бросил доходное дело и жил какое-то время но то, что зарабатывала прядением его сестра. Но и этот вид обеспечения он считал недостаточно благочестивым, объяснив: «С тех пор как я отказался жить за счет своей сестры, Господь поручил миру служить мне и давать пропитание»³⁰. И так он жил благочестивыми дарами, что считалось допустимым для того, чтобы можно было ощущать себя зависимым только от Бога. Ибо Богу не угодно, чтобы его слуга находил пропитание там, где ожидает его найти. Где человек сам ищет, там отказывает ему Господь. Даруя оттуда, откуда он этого никогда не ждал³¹. Но следует остерегаться впасть в зависимость от благосклонности и доброты людей. Все, что получаешь, должно быть принято исключительно из рук Господа:

«Не следует никогда благодарить человека за то, что дано Господом, а также хулить его за то, что Он не захотел нам отдать»³².

Суфию нельзя просить милостыню, и вообще он должен заставлять себя упрасивать, когда ему предлагают дар. Богатые должны считать за благо, когда святой удостоивается принять дар из их рук.

«Один человек пришел к Джунайду и хотел подарить ему 500 золотых монет, дабы роздал он их своим ученикам. Джунайд спросил его: “Есть ли у тебя еще имущество, кроме этого?” — “Да”. — “Желаешь ли, чтоб имущество твое умножилось?” — “Да”. — “Тогда оставь себе свои деньги. Они тебе нужны больше, чем нам”»³³.

В другой раз пришел один человек из Хорасана, чтобы вручить ему некую сумму денег при условии, что он не раздаст их бедным, но употребит на свои собственные нужды. Но Джунайд запротестовал: «Сколько же мне придется жить, чтоб истратить все эти деньги?» Человек из Хорасана сказал: «Я хочу, чтобы эти деньги ты тратил не на овощи и уксус, а на сладости и лакомства». Растроганный Джунайд взял их, а человек из Хорасана сказал: «Никто в Багдаде не оказывал мне еще такой милости, как ты»³⁴.

Но в жизни суфийские классики полностью преодолели духовный идеал святого легкомыслия и благочестивой нищеты. Принимая подарки, они возмещали их валютой своего учения, а общество, в котором они жили, не знало другого способа воздать должное ученым и духовным учителям. Большинство суфиев, однако, не только считали позволительным работать ради пропитания, но еще и рассматривали это как долг для тех, кому это было нужно и кто считал это во всех отношениях достойным похвалы.

«Бишр объяснял раз одному человеку, ставшему столь благочестивым, что бросил работать: “Слышал я, ты не ходишь больше на базар. Но тебе бы следовало это делать, это долг твой честно обеспечивать себя и быть бережливым в тратах. Считаю, лучше провести голодной ночью, но с деньгами в кармане, нежели сытым, но с пустым кошельком уйти на покой”»³⁵.

Ад-Дарани также требует, что не следует отрекаться от мира таким образом, дабы становиться обузой другим³⁶.

«Благочестие не есть то, когда ты ставишь ступни свои в ряд с молящимися, пока другой нарежет для тебя хлеб.

И не обитает добро в сердце того, кто благочестиво сидит дома, не трудясь и ожидая, что в дверь постучат и войдут с подарком»³⁷.

Джунайд прямо считал, что благочестивый должен ходить на базар, чтобы не казалось, будто он презирает честный труд и желает выглядеть более благочестивым, чем остальные.

«Как-то во время урока речь зашла о людях, которые сидят в мечетях и желают подражать суфиям, хотя не соблюдают условий жизни в суфийской общине. Люди эти плохо отзываются о торгующих на базаре.

И сказал Джунайд: «Многие из тех, что на базаре, могли бы прийти в мечеть, взять за ухо лицемера и, выведя его, занять его место. Я знаю человека, который каждый день трудится на базаре, а его ежедневный урок 300 поклонов и 30 000 восхвалений». Слушатели поняли, что он намекал на себя самого³⁸. Ведь это он ходил каждый день на базар и открывал там свою лавку. Потом он задерживал занавески, клал 300 поклонов и после этого возвращался домой»³⁹.

«Те, кто ходит на базар» — это купцы и ремесленники. То есть торговля и ремесло для благочестивого суфия есть в высшей степени достойное занятие. Суфизм тесно связан с городской культурой, трудно представить себе мистика хлебопашцем. Официальные учреждения всякого рода также неприемлемы, они ставят человека в зависимость от власть имущих грешников. Рассматривая историю мистики в целом, можно было бы считать сапожное ремесло особо благочестивым занятием. Что касается мистиков ислама, то, по их мнению, самым подходящим

занятием для святого человека будет торговля тканями. Как сказано:

«Если бы блаженные могли на небесах вести свое дело, они бы стали торговать тканями, а если отверженные в аду занялись бы каким-нибудь делом, то открыли бы меняльную лавку. Лишь четыре рода занятий уважаются чуть меньше, нежели остальные: ткача, прядильщика хлопка, мойщика и учителя. В первых трех имеешь дело с женщинами, что рискованно для морали, в четвертом — с неразумными детьми, что утомляет ум человека»⁴⁰.

Бог есть тот, кто властвует и направляет. Всякие вещи и события праведнику следует принимать с верой. Вопреки тому, что произошло, он должен выказывать удовлетворение Божьей волей, должен с ней мириться. Когда я передаю суфийский термин *рида* как «смирение перед волей Господа», то надо помнить, что речь здесь не идет о слепой покорности, безропотно мирящейся с тем, что назначил Господь. *Рида* есть позитивное и действенное подтверждение Господней воли. «Смириться перед волей Господа» — означает со всей силой и радостью обратиться к тому, что послал Господь, ибо праведник знает, что Господин его всегда наставляет его к лучшему, что он всемогуществен и более всех знает, что для него полезно. Поэтому покой «в Божьей воле» сам по себе есть желание и согласие хотеть именно того, что вершит Господь, и быть довольным Им в сердце своем⁴¹.

Без ропота принимает праведник болезни и испытания. Они свидетельствуют, «что Бог в милости своей думает о слуге своем»⁴². Ибо «в испытаниях проявляет Господь неусыпную заботу о слугах своих, так же как отец

семьи благодеяниями своими выказывает заботу о домо-
чадцах»⁴³. Все, и самое тяжелое тоже, следует с благодар-
ностью принимать из рук Божьих. Мистику следует ясно
сознавать, что в поступках Божьих есть и такое, что дол-
жно казаться непостижимым, предосудительным, экс-
центричным. Это выглядит так, будто Богу милее не наше
благо, а наша порча, будто он намеренно вводит нас в не-
мыслимые искушения или прямо-таки ведет к непослу-
шанию и греху. Эти действия Бога суфии называют его
хитростью (*макр*). «Бог таит хитрость свою в щедрости
своей, притворство свое в благе своем, кары свои в осы-
пании почестями»⁴⁴. Праведник в смиренном послушании
подчиняется неисповедимой воле Господа: «Если Он в
силе своей встречает меня хитростью, я, подвластный ему,
отвечу смирением»⁴⁵. И в конце концов можно у Бога ис-
кать защиты против Бога.

«Зу-н-Нуна спросили однажды про несчастья, коими
отвращается заблудший ученик от Господа. Он отвечал:

— Это случается благодаря милости, чуду и руке Бо-
жьим.

— Но ведь он не достиг еще столь высокой духовной
степени.

— Тогда это происходит из-за того, что он самовольно
пропускал время молитвы, или люди оказывали ему по-
чести, или он любил сборища, и были у него такие, кото-
рые следовали ему. Боже, храни нас от Его хитрости и
обмана».

«Для меня, — говорит ад-Дарани, — благоуханно сми-
рение в воле Божьей. Я знаю: помести Господь всех лю-
дей в рай и только единого меня в ад, я и тогда был бы

доволен Его волей»⁴⁶. Как известно, многие мистики приходили к тому, что даже от боли ощущали своего рода извращенное наслаждение. Абу Йазид говорит, что он жаждет Божьей кары:

«Тебя желал я. Но не ради воздаяния Твоего, я желал Тебя, дабы вкусить наказания Твоего. Ибо все, чего я желал, я уже имею, кроме наслаждения мукой Твоей»⁴⁷.

«Нет иного Бога, кроме Христа, и иного исповедания веры, кроме любви», — объявлял английский мистик Ричард Ролл*, старший современник Виклифа**. Поставив имя Аллах вместо Христа, суфийские мистики с радостью сделали бы это изречение своим. Если бы суфию можно было одним словом определить, что означает его отношение к Богу, он без сомнения выбрал бы слово «любовь». Столь жесткой и суровой религии, какой является ислам, было нелегко слово «любовь» перенести на отношение к Богу. Как показал Массиньон⁴⁸, теологи и традиционалисты первых веков зачастую едко отзывались о кротости в мистике любви. Все же следует подчеркнуть, что слово это часто употреблялось в благочестивых кругах второго и третьего поколений. Хасан ал-Басри даже употребляет столь далеко заходящий термин, как «любовный дурман»:

«Любящий опьянен, и он очнется от своего дурмана не прежде, чем увидит возлюбленного своего»⁴⁹.

Старший современник говорит о чаше любви:

* Ролл Ричард (ум. в 1349 г.) — английский католик, отшельник и мистик из Гемiola. — *Примеч. ред.*

** Виклиф Джон (1320–1384) — английский религиозный реформатор. — *Примеч. ред.*

«О Господь мой, Ты даруешь мне без того, чтобы я просил Тебя. Как же смог бы Ты отринуть меня, если б я Тебя просил! Боже, тогда прошу я Тебя, дай мне хранить Твое величие в сердце моем, дай испить мне от чаши Твоей любви»⁵⁰.

Но лишь у суфиев слово «любовь» становится первым словом по отношению к Богу. Любовь для мистика — путь и цель. Подобно Екатерине Генуэзской суфии называют своего Бога попросту возлюбленным. И как Сузо говорил о «Возлюбленном души» на языке рыцарской любовной лирики, так и суфийские мистики употребляют прядную лексику и формулы светской любовной поэзии. Но суфийская мистика останавливается на окраске влюбленности и *никогда не ведет речь о брачном союзе*⁵¹, как это имеет место в христианской «мистике невест». Слова «жених» и «невеста» не используются в сфере суфизма.

Любящий Бога желает, думает и ищет не что иное, как Его. «Почему ты никогда не странствовал?» — спросили Абу Йазид. Тот ответил: «Мой Возлюбленный не путешествует, и я останусь при Нем»⁵². Бог, и только Он один, более ничего на этом свете! Истинно любящий Господа ищет не даров Его, а только Его самого.

«Обычные люди, — говорит Джунайд, — любят Бога ради Его благодеяний. Поэтому их любовь то растет, то убывает — в зависимости от того, как обходится с ними Господь. Избранные же любят Бога за то, что Он есть и ради Его совершенных атрибутов. Они никогда не перестают любить Его даже и тогда, когда Он лишает их своих благодеяний»⁵³.

Тот же человек говорит в другом месте:

Господь мой, даже если ты
Мне выкажешь весь холод твой и отвернешь свое лицо,
Моей тоски я все же не отрину,
Хотя бы жизнь сама оставила меня⁵⁴.

Ревниво следит «небесный друг» за тем, чтоб ничто другое не заняло Его места в сердце.

«Один иудейский аскет, — рассказывает суфийская легенда, — служил Богу в продолжение четырехсот лет в лесу на пустынном острове. Его волосы стали такими длинными, что, когда он бродил между деревьями, они повисали на ветвях. Однажды, идя по лесу, нашел он на дереве гнездо птицы. Он перенес место молитвы поближе к нему, чтобы следить за птицей и ее птенцами. И тотчас услышал голос: “Ты стал ближе к другому, не ко Мне. Потому перемещу я тебя двумя ступенями ниже той духовной ступени, что ты имел прежде”»⁵⁵.

Кто истинно познал любовь Божью, не понимает, как можно пройти мимо Него⁵⁶. Зу-н-Нун считает также, что тот, кто отвернулся от Бога, никогда не достигнет Его; он был, возможно, лишь на пути к Нему⁵⁷.

Как духовные степени и состояния, так и любовь мистиков можно анализировать и обсуждать бесконечно. В общем, различают три стадии: любовь, дружбу и страдание. *Итак, высшая ступень любви есть страдание.* В арабской поэзии у любви более знойная окраска, более частый пульс, чем в северной. Это жар всепожирающего пламени в сравнении с тусклым и слабо греющим огоньком. Недостаточно того, что блаженный блуждает один в томительных мечтах. Он становится желт, худ и прозра-

чен, лихорадка пожирает его, укладывая на ложе болезни. Призванный врач не обнаруживает никаких телесных нарушений. В худших случаях, когда возлюбленная остается неумолимой, он умирает от тоски. Встречая обожаемую, он падает без сознания к ее ногам, и, бывает, он может даже заснуть, чтобы больше уже не проснуться.

Газали в своем «Возрождении религиозных наук» рассказывает множество историй, изображающих истинную сущность любви⁵⁸.

«Однажды, — рассказывает Омар ибн ал-Харис, — был я в гостях у друга, и с нами находился некий юноша, страстно влюбленный в девицу, также принимавшую участие в нашей компании. Ударив по лютне, она запела:

Слезы любящего скажут,
Что принес он в жертву гордость;
Некому на целом свете
Исповедаться в своей боли.

Когда она закончила, юноша сказал: “Прекрасно сказано, госпожа моя! Позволь мне умереть”. Жестокая девушка ответила: “Охотно, умри на месте!” Склонив голову на подушку, он сомкнул глаза и губы; мы прикоснулись к нему и — гляди-ка! — мы увидели, что он был мертв”».

Такова же должна быть единственная мысль праведника — повиноваться другу своему до последнего:

«Если скажет любимая: “Умри с готовностью”, скажу я ангелу смерти: “Приветствую тебя!”»⁵⁹

В таком же стиле изображают суфийские поэты страдания, венчающие наивысшее проявление любви к Богу. Оно сжигает лихорадкой их сердца и иссушает их тела.

Мистики также принадлежат к тому «Азру»*, для которого неразлучна смерть с любовью. Зу-н-Нун поет:

Конечен путь мой, но не угаснет
Вовеки жар любви к тебе.
Собой она затмила
Дела, заботы будних дней,
Желание желаний, все, чего
Жажду я, есть ты один.
Обильный, ты — мое богатство
В несчастной скудости моей.
Ты высшее, к чему я здесь стремился.
Моя тоска, прибежище мое,
Кому еще скажу печаль мою?
Ты сердце тайной наделил,
Но нету для нее отгадки.
Пускай продлится скорбь моя,
Известно лишь тебе, что в сердца глубине таится.
Ни другу, ни супруге не смогу
Открыться я в страданье,
Что послано тобою мне.
Уж на исходе силы, тайна ж — неизбывна⁶⁰.

Часто слышали, как Сари произносил строфу, которую подчас исполняли черноглазые певицы на праздниках любви в городе халифа:

День не радует больше меня,
И ночью нет мне покоя.
Коротка она иль длинна,
Я мучим любовной тоскою.

* Стихи Г. Гейне, в русском персводе: «Я из рода бедных Азра, полюбив, мы умираем». Герой стихотворения — поэт из племени узритов. Для узритов характерно воспевание несчастной любви, которая приводит возлюбленных к смерти. — *Примеч. ред.*

Убывают бессонной ночи часы,
Но гонят меня и днем
Неотвязные мысли⁶¹.

Как для Екатерины Генуэзской, так и для суфийского мистика, любовь могла стать настоящей смертью. Джунайд рассказывает, как однажды он сидел у постели своего учителя Сари, когда тот был смертельно болен:

«На нем была только тонкая рубаха, и я видел совершенно исчахшее тело, точно от тяжелой болезни. Его лицо, в красных и желтых пятнах, горело, и он сказал: “Взгляни на мое тело! Сказав, что любовь есть источник страдания моего, я скажу тебе правду”»⁶².

Истинная любовь означает, что сердце страдает и кровоточит. Об этом рассказывает Зун-н-Нун в драгоценном для нас, хотя и незначительном по объему описании: когда однажды он особенно взволнованно говорил о любви, прилетела птица и села перед ним. Она так долго стучала в пол клювом, пока не начала течь кровь, и тогда она умерла⁶³.

Наслаждение и мука неразрывно связаны в мистическом переживании. Путь к единению с Господом идет через страх, отчаяние и мрак в душе. Тереза говорит о «темной ночи души», через которую предстоит пробиться исповеди. Джунайд изображает странствие к единению с Богом как путешествие через дикий край, полное ужасов и опасностей, связанных со странствием по бездорожью арабской пустыни. Путь идет через «пустыни, где пропадают, и через дикий край, где гибнут, где нельзя странствовать без проводника и по которому нельзя пройти, не будучи в постоянной разлуке с родным домом». Это настроение начи-

нается с того, что душа внезапно «ввергается в пространство без границ, в те места, где лишь ужас достоверен, лишь одиночество близко, где свет есть мрак, чей уют — трудности, чье настоящее — разлука и чья жизнь — смерть. Ищущий не достигает там цели, странствующий не находит пропитания, обратившийся в бегство — спасения. У попавшего в это место перевернуто все его существо.

Первое, что свершается с тобой там, — это вынесение приговора. Единственное ощущение, которое ты сможешь испытать, — трепет. Когда всепоглощающие волны ужаса накроют тебя и ты уйдешь под их натиском в бездонную пучину, ты канешь в этих водах. Кто сможет тебе помочь? Кто вызволит тебя из этой бездны? Будь осторожен на этом пути! Сколько тех, кто брался за это дело и погиб, сколько тех, кто взвалил на себя эту ношу и разбит; по собственному упущению нашли они свою смерть. Дай Бог тебе и мне место среди тех, кто спасется»⁶⁴.

Мука и страдание следуют даже за блаженством слияния, когда гаснет свет преображения, исчезает небесный друг и за дивным чувством близости с ним не наступает горечь разлуки.

«Путешествуя однажды темной ночью в горах под Иерусалимом, — рассказывает Зу-н-Нун, — услышал я скорбный голос и громкое рыдание”. Голос говорил: “О, какое одиночество после такой близости, какое отчуждение после столь надежного дома, какая нищета после такого богатства, какое унижение после такого великолепия!” Я пошел к зывавшему и, подойдя к нему близко, был сам в слезах от его рыдания. Когда засерело утро и можно было видеть, я обнаружил человека, тощего и ху-

дого, как старый мех. Я сказал ему: “Храни тебя Боже, что за речи ты ведешь!” Он отвечал: “Оставь меня. У меня было сердце, я утратил его”. И он запел:

У меня было сердце, наш любовный союз,
Но любовь умерла, и сердце навеки сторело»⁶⁵.

Горько, когда разлука переживается как тяжелая участь, последовавшая за колебаниями чувств, которые сам праведник не в силах ни понять, ни изменить, ибо таков ход жизни: встречаться и потом расставаться. Но еще горше, когда человек сознает, что она вызвана собственной неблагодарностью, собственным небрежением, собственной ленью⁶⁶.

Зу-н-Нун слышал, как поет некий друг Господа, держась за завесу Каабы*:

«Я вкушал счастье близости. Ты дал мне тоску по тебе, исполнившую меня всей мукой скорби». Затем он сказал самому себе: «Он не замечал тебя, а ты не отвернулся. Он опустил на тебя покров свой, а ты не устыдился. Он отнял от тебя прелесть обхождения своего, и ты не умер. О прекрасный, в чем дело? Когда стою я перед тобой, сонливость одолевает меня вдруг и не дает мне ощутить сладость утешения, что нахожу я в тебе. Затем он вновь запел:

Ты, сердце, объятые страхом разлуки,
Не знаю, что горше и больнее бывает,
Чем ожидание возможной разлуки.
Верно сказано: нас она разделяет,
Снова скорбью нас наделяет,
О которой мы уж беспечно забыли»⁶⁷.

* Кааба — главная святыня мусульман, храм Аллаха в Мекке. — *Примеч. ред.*

«Жар нашей близости ранит мне сердце. Моя тоска растет, любовь рвется наружу. Ты даришь мне напиток из чаши любви, из моря любви, оживляющий сердце мое», — поет Абу Йазид⁶⁸. «Любящий опьянен, и он не очнется от своего дурмана, прежде чем не узрит возлюбленную свою»⁶⁹. В поэзии бедуинов часто изображается, как юноша тайно навещает свою любимую среди ее сородичей; опасности, которым подвергаются любящие, и бурное счастье этого свидания украдкой. Мистическая поэзия использует тот же образ.

Джунайд слышал однажды, как девушка, совершая обход Каабы, пела при этом о своем небесном друге:

Друг мой — повсюду. Если забуду о нем на минуту,
Все равно он со мной,
Он поставил шатер свой и ждет. Жаром меня обдаёт
При мысли о нем, сердце стучит.
Если уводит меня от него —
приближается он.
Приближается он —
падаю в бездну я.
Источник жизни — все для тебя,
Источник счастья, радости и утешенья⁷⁰.

Степень дружбы имеет другую основу. Это тот род дружбы, которую Господь явил Аврааму, названному «Другом Бога» (*Халилу ллах*).

«На этой ступени, — говорит Джунайд, — слуга Господа знает, что Бог его любит. Поэтому он может говорить: “Истинно клянусь честью и уважением, которые ты мне оказал, твоей любовью ко мне!” Достижение этой ступени посвящения живут в полной близости с Богом, являются его собеседниками. Всякий страх и трепет пред Господом

у них отменен. Они могут говорить вещи, невысказанные для прочих, но им известно, что Бог их любит»⁷¹.

Свен Лидман рассказывал об одном негре, бывшем весьма самоуверенным богомольцем. Молясь, он вел себя не как робкий проситель, но требовательным, почти угрожающим тоном выдвигал свои претензии к Богу, так что тот обязан услышать его молитву:

Газали рассказывает похожую историю:

«Случилось однажды, что Бог в течение семи лет не давал пролиться дождю над Израилем. Все молитвы о дожде были напрасны. Наконец Бог сказал Моисею: “Я не слышу ваших молитв, ибо сердца ваши погрязли в грехе. Молитесь вы без надлежащей веры. Пошли за слугой моим Барухом!” Нашли Баруха, оказавшегося негром-рабом, и он взял на себя труд молиться. Он начал свою молитву с того, что устроил форменную головомойку своему Господину: “Ты и дальше собираешься так поступать? Такова Твоя щедрость? Что с Тобой? Или глаза Твои ослабели, а ветра более не повинуются Тебе, или запасы Твои истощились? Или гневаешься на наши поступки? Или Ты не тот Господь, что отпустил нам, прежде чем создать нас, грешных?” Моисей устрасился такой смелости, но Бог сказал: “Таков слуга мой Барух: он сместит меня трижды на день”. И пал ливень, так что все шлепали по колено в воде»⁷².

Осуфийских праведниках рассказывают, что они разговаривали с Богом с такой же дерзкой искренностью.

Хотя в суфийской любви к Богу есть вещи, чуждые нам, но есть также и простые, волнующие выражения искреннего и глубокого чувства.

«Нет ничего удивительного, что я люблю Тебя, я, бедный раб Твой. Удивительно, что и Ты любишь меня, Ты, могущественный царь»⁷³.

Будучи радостным и переполненным своими чувствами, Зу-н-Нун часто говорил:

«Они Твои — величие, красота и совершенство. Ты тот, кто ты есть: вечный, вечный! И вечна же и Твоя любовь ко мне»⁷⁴.

«Оставь хлеб навсегда, и ты будешь все время желать его. Бог ценен более, чем хлеб, по Нему тоскуешь ты»⁷⁵.

Существуют свидетельства любви, ставшей нравственной силой, совершенно захватившей и преобразившей человека. Совершенство любви, близость к Господу означают, что «я» человека угасло и умерло. Любовь есть угасание всяких проявлений воли, всех качеств, всех потребностей. Это не только Халладж и Абу Йазид, говорящие о таком единении, когда человеческое и Божественное становятся единым целым. Еще Сари ас-Сака-ти сказал:

«Любовь между двумя несовершенна, пока один, говоря о другом, употребляет “я”»⁷⁶.

Язык суфизма в этом пункте может быть неправильно понят. Имеется в виду такое преобразование сущности, когда человеческое «я» исчезает, пропадает, уничтожается в море Божественного света. Человек уже более не человек, но Бог. В индийской мистике, особенно в теистской*, конечное соединение с Божествен-

* Теизм — направление, признававшее существование единого Бога-Творца. — *Примеч. ред.*

ным имеет тот же характер. Благочестивый поклонник Вишну пел:

Я — Вишну, и я — во всем.
Я — все, и все — во мне.
Я вечен, нет мне конца,
И, обитель всевышнего «я», —
Называюсь я Брахман.

Вишну во всем и все в нем, как браслет, корона и кольцо — все едино из того же золота, и, как туман, нисходит на землю и сливается с ней, когда уляжется ветер, нагнавший его». То есть единение с Богом имеет в высшей степени конкретную, почти вещественную природу.

И суфийский мистик использует очень сильные слова, говоря о полном исчезновении человеческой личности:

«Знай: когда твое познание Господа велико и сердце твое исполнено Им, и грудь твоя ширится оттого, что ты предался Ему целиком; когда твое существо очистится для того, чтобы призвать Его, а разум твой съединится с Господом, — тогда исчезнут знаки твоей сущности, угаснут твои собственные цели, и знание твое озарится самим Господом», — говорит Джунайд⁷⁷. Рассказывают, что он сказал: «Я прочел много книг, но не нашел ничего более разумного, чем стих:

И воззвал я: “В чем грех мой?”
И ответил голос мне:
“Грех твой в том, что ты здесь есть —
Тяжелее нет греха”»⁷⁸.

Кажется, будто существование в виде отдельной личности само по себе есть изначальный грех, однако при более глубоком взгляде понимаешь, что ничего подобно-

го не имеется в виду. Речь идет не о метафизическом изменении, а о религиозном и нравственном. Соединение с Богом означает, что Его воля становится волей человека, который в этическом смысле преобразуется в образ Бога. То есть он проникается качествами Бога. «Эта любовь, — говорит Джунайд, — означает, что качества Возлюбленного становятся на место твоих»⁷⁹. И Дарани дает нам понять, каковы эти качества, которые Бог сообщает своим друзьям: это щедрость, добросердечие, знание, мудрость, доброта, милосердие и миролюбие⁸⁰. Иметь дело с человеком, познавшим Бога, — это то же самое, что иметь дело с самим Богом, ибо «этот человек есть отражение совершенных качеств Бога»⁸¹.

То есть тот, кто соответствует указанному здесь идеалу, достиг слияния с Богом. Таково истинное содержание состояния «отрешенности» (*фана*), которое сравнивают с буддийской нирваной. Ал-Харраза спросили:

«Что отличает того, кто достиг состояния отрешенности?» Он ответил: «Отсутствие иных радостей и всякого иного счастья в этом мире и грядущем, нежели радости в Господе»⁸².

Утрата собственного «я» для суфиев означает, в сущности, то же, что и для Павла, говорящего: «Не я живу, но Христос во мне». Для новой жизни с Богом, занявшей место собственного бытия эго, суфийская мистика использует слово *бака*, «пребытие». «Отрешенность есть отстранение в Господа через Господа. Пребытие означает пребывание в Боге»⁸³.

Я заканчиваю свое описание. Моей целью было изобразить суфизм не в виде системы, а как живое благочес-

тие, дав представление о его духе и его душе. Поэтому я старался говорить его собственным словом, часто испытывая при этом терпение читателя. Но путешествие это было, наверно, бесполезно: мы увидели, какое значительное развитие претерпел аскетизм в исламе. Это развитие совершалось без прямого влияния христианства как церкви, но не без тайного влияния аскетической христианской мысли, прожившей свою собственную жизнь как часть традиции ислама, подобно отделенным от источника света лучам. Этот аскетизм превратился в мистическое благочестие, по сути более близкое к Евангелию, чем все другие известные нам нехристианские формы религии.

Теологию, столь узко понимающую границы Божьего откровения, что, освещая один-единственный пункт, она оставляет в полной темноте весь остальной мир религии, изучение этого благочестия могло бы побудить к новым размышлениям и может быть тогда и с этой окраины просторного царства веры упал бы еще один луч света на пророческие слова: «От восхода солнца и до его заката велико имя мое между народами, и повсюду имени моему воскурят благовония, приносят чистые жертвы»⁸⁴.

ИСТОЧНИКИ

Abū Nu‘aim Aḥmad b. ‘Abdallāh al-Iṣbahānī: *Ḥiljat al-auliyā*. I–X. Kairo 1351 ff. GAL I, 362 (445), S I, 616 f. Abk.: *Ḥilja*.

ders.: *Ḥiljat al-auliyā*. Hss. Berlin Kod. Landberg 984. Abk.: *Ḥilja* Kod. Landberg.

Abū Ṭālib... ‘Aṭīya al-Ḥārītī al-Wā‘iz al-Makkī: *Qūt al-qulūb fī mu‘āmalat al-mahbūb wa waṣf tarīq al-murīd ilā maqām at-tauḥīd*. GAL I, 200 (217), S I, 359. Abk.: *Qūt*.

Muṣṭafā M. al-‘Arūsī: *Natā’iğ al-afkār al-qudsīya fī ma‘ānī šarḥ ar-Risālat al-Qudsīya*. (Kommentar zu al-Qoṣairī’s *Risālat al-Qudsīya*). Būlāq 1290, 2 Bd. GAL S I, 771 f. Abk.: ‘*Arūsī*.

‘Amr b. Baḥr al-Ğāḥiz: *Kitāb al-Bayān wa ’t-tabyīn*. 2 Bd. Būlāq 1313. GAL I, 152 (158), S I, 239, 421. Abk.: *Bayān*.

‘Alī b. Uṭmān b. ‘Alī al-Ğullabī al-Huğwīri: *Kašf al-maḥğūb* (Übers. von Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Series, London 1911). Abk.: *Kašf*.

Abū Ḥamīd M. b. M. al-Ğazzālī: *Iḥjā ‘ulūm ad-din*. GAL I, 419 (555), S I, 744. Abk.: *Iḥjā*.

Muḥyiād-dīn... (al-)‘Arabī al-Ḥātīmī aṭ-Ṭā’i aš-Šaiḥ al-Akbar: *Muḥāḍarāt al-abrār wa musāmarāt al-aḥyār*. GAL I, 447 (580), 2 Bd. Kairo 1305. Abk.: *Muḥāḍarāt*.

Abu 'l-Faḍā'il Ḡamaladdīn a. 'l-Faraḡ ... al-Ḡauzī: Ṣafwat (ṣifat) aṣ-ṣafwā (Auszug aus der Ḥiljat al-auliya' des Abū Nu'aim in 5 Bd. Hss.: Berlin Kod. WE 24 u. 25). Abk.: Ṣifa.

'Aḥfaddīn al-Yāfi'ī aṣ-Ṣāfi'ī at-Tamīmī: Rauḍ ar-rayāḥīn fī ḥikāyāt aṣ-saliḥīn (gedruckt am Rande von Aṭ-Ṭa'labī's 'Arā'is al-maḡālis). GAL I, 177 (227). Abk.: Rauḍ.

Abu 'l-Q. 'Abdalkarīm b. Hawāzin b. 'Abdalmalik b. Ṭalha b. M. al-Qoṣairī: Text nach Anṣārī's Ṣarḥ 'ala-risāla al-qoṣairīya. Gedr. am Rande von al-'Arūsī's Natā'ig al-afkār. Abk.: Risāla.

Abū 'l-Mawāhib 'Abdalwahhāb... aṣ-Ṣa'ranī (Ṣa'rāwī) al-Anṣārī aṣ-Ṣāfi'ī az-Zuḡlī: Lawāqīḥ al-anwār al-Qudṣīya fī bayān qawā'id aṣ-Ṣūfiya (Auszug aus b. 'Arabīs al-Futu-hāt al-Makkīya). GAL II, 336 (442), Kairo 1299. Abk.: Lawāqīḥ.

Ṣihābaddīn ... b. 'Ammūya as-Suhrawardī: Kitāb 'Awārif al-ma'arif I-IV (gedr. am Rande von al-Ḡazzālī's Ihjā). Būlāq 1289. Abk.: 'Awārif.

Abū 'Abdarrahman Muḥammad b. al-Ḥusain b. Mūsā as-Sulamī al-Azdī an-Nisābūrī: Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiya Ed. Nūradīn ṣarība. Kairo 1372 und neuerdings Johannes Pedersen (Leiden, 1960). GAL I, 200 (218), S I 361, 774. Abk.: Sulamī. (Die Zitate entsprechen der Berliner Hss Kod. WE 139.)

Abu Ishāq... aṭ-Ṭa'labī an-Nisābūrī aṣ-Ṣāfi'ī: Kitāb 'Arā'is al-maḡālis fī qīṣaṣ al-anbiyā, I-II. Kairo 1303. GAL I, 350 (429). Abk.: 'Arāis.

Abū 'Tsā... at-Tirmiḍī: Nawādir al-'uṣūl. Konstantinopel 1293. GAL I, 162 (169). Abk.: Nawādir.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

1. Sulamī fol. 12 a.
2. 'Arūsī I, 141.
3. Kašf 189.
4. Rauḍ 32 f.

Ислам и христианство

1. Tor Andrae, Bibelforskaren Jg. 38, 107. Vgl. Tritton, The Caliphs and their non-Muslim subjects.

2. L. Massignon: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique mu-sulmane, Paris 1922, 124 ff.

3. Ibn Sa'd V, 153.

4. Ḥilja VI, 310

5. das. II, 103 f.

6. das. II, 96.

7. das. II, 208.

8. das. IX, 372.

9. das. X, 11, 181.

10. Abū 'l-Dardā, Lawāqih I, 31. Ḥilja III, 19 14. из Юнуса б. Убайда. Там же... из Суфьяна ас-Саури.

11. Ihjā IV, 291.
12. Hīlja X, 152.
13. das. II, 365, als Tradition von einem seiner Schiller VI, 135. Слово *furqan* здесь означает «откровение».
14. das. X, 5.
15. das. VI, 29. *ḥanīf* (v. syr. *ḥanpa*) употребляется в отношении благочестивого аскета, верующего в единого Бога, но не принадлежащего к исламу.
16. Nawādir 7.
17. Hīlja VI, 121.
18. Lawāqih I, 80.
19. Hīlja IV, 226. Vgl. VI, 112.
20. Lawāqih I, 80.
21. Hīlja VII, 23.
22. Als *ḥadīṭ*: Nawādir 17. Als Wort v. 'Obaid b. 'Omair Hīlja III, 73.
23. Hīlja IV, 204.
24. das. 362.
25. 'Arā'is 272.
26. Hīlja VII, 301.
27. Hīlja VI, 53.
28. das 328.
29. das. II, 383.
30. Bayān II, 91. Vgl. Markus 9,12.
31. Hīlja VII, 148.
32. Qūt II, 74.
33. Hīlja II, 382.
34. das. VII, 299.
35. 'Arā'is 251.
36. Bayān II, 91.

37. *Ḥilja* VI, 181.
38. H. S. Nyberg in «Religion och Bibel» IV, 30–40.
39. *Ḥilja* VI, 23, 281.
40. *das.* VI, 5–10.
41. *das.* V, 378.
42. *das.* V, 365.
43. *das.* V, 387.
44. *das.* II, 128.
45. *das.* VI, 45.
46. *das.* IV, 9.
47. *Aḍ-Ḍahabī: Taḍkirat al-ḥuffāz*, Haiderabad 1333, I, 49.
48. *Ḥilja* IV, 24.
49. *das.*
50. *das.* 24.
- 50^a. *Aḍ-Ḍahabī*, a. a. O., I, 95.
51. R. Reitzenstein: *Historia monadiorum*, Göttingen 1916, 193.
52. Palladius: *The Paradise of the Fathers*, transl. by E. W. Budge II, 63.
53. *Ḥilja* IV, 44.
54. *das.* IV, 49.
55. Palladius II, 111.
56. 'Arā'is 276, 281.
57. В списке различных наук *Zuhri* для примера перечисляются поэзия, генеалогия арабов. Коран, Сунна, а также «традиции пророков и людей Писания». *Ḥilja* III, 361.
58. Цитаты из Евангелия даются мной по следующим источникам: Matth. 4,37 – 5,6 – 5, 7 – 5, 13 – 5,19 – 5, 24 – 25 – 5, 27 bis 28 – 5, 33–34 – 5,38–40 – 5, 41–44 – 6,3–

6,17– 6,19 bis 20 – 6, 26 – 7,2 – 7, 6 – 7,14 – 7,15 – 7,16 (adit-mal!)– 9,12 – 10, 8 – 10,16 – 10,39 – 11,17 – 12,30 – 16,25 – 19, 21–24 – 26,39. Markus 12,41–44. Lukas 11,27–28 – 12, 15–21–22, 44 – Job. 8,7.

59. İhja IV, 177.

60. Hija III, 67.

61. das V, 240 f.

62. das. VI, 115.

63. das. IV, 119.

64. VIII, 146.

65. das. IV, 38 f. Vgl. Bayān II, 91.

66. Hija X, 136.

67. das. 197.

68. Bayān II, 88.

69. Sulamī Blatt 16 b.

70. Le monde oriental 1930, 296–327.

71. Sulamī Blatt 15 b.

72. Chwolson: Die Ssabier II, 373. Он переводит ta'allaha как «поклоняться». Сабии — гностическая секта в Месопотамии

73. G. Heinrici: Die Hermes-mystik und das Neue Testament, Leipzig 1918, 59.

74. Şifa WE 24, Blatt 2 b.

75. Hija VI, 379.

76. das. IX, 351.

77. Margaret Smith: Studies in Early Mysticism, London 1931, 250.

78. Hija Kod. Landberg Blatt 262 b.

79. Hija X, 151.

80. Kaşf 409.

Аскетизм

1. Lawāqih I, 38. Als Wort von Hišām. Hīlja VI. 269.
2. Şifa WE 24, Blatt 26 b.
3. Risāla I, 71.
4. Lawāqih I, 92.
5. das. I, 93.
6. Hīlja VIII, 243.
7. Qūt II, 295.
8. das. II, 289.
9. Hīlja X, 124.
10. Qūt II, 289.
11. Ibn Aḍam, Hīlja VIII. 34.
12. Ihjā II, 82.
13. Qūt II, 289.
14. Şifa WE 24, Blatt 20 b.
15. Lawāqih I, 105. Похожие предупреждения см. также yal-Muḥasibī Hīlja X, 75.
16. Qūt II, 291.
17. Şifa WE 24, Blatt 16 a.
18. Hīlja VIII, 298.
19. das. VIII, 293.
20. Qūt II, 296.
21. Hīlja III, 79.
22. Şifa WE 24, Blatt 21 b.
23. Qūt II, 287.
24. Lawāqih I.
25. Qūt II, 274.
26. Ihjā II, 82.
27. Сходные идеи монашеского благочестия у христиан см. Tor An-drae in Le monde oriental 1931, S. 300.

28. Şifa WE 25, Blatt 183 a.
29. İhja II, 204.
30. Qūt II, 291.
31. das. II, 238.
32. das. II, 255.
33. das. II, 239.
34. Hılja VI, 11.
35. Qūt II, 239.
36. Lawāqih I, 39.
37. das. I, 38.
38. Hılja II, 234.
39. Lawāqih I, 57.
40. Hılja II 365.
41. das. II, 366.
42. das. II, 380.
43. das. II, 359. Lawāqih I, 61.
44. Şifa WE25, Blatt 133 b.
45. Hılja VIII,
46. İbja IV, 299.
47. Hılja VI, 195.
48. das. VII, 75.
49. das. VI, 12.
50. Qūt II, 239.
51. Hılja VIII, 269.
52. das. III, 131.
53. Oūt II, 238

53^a. Дословный перевод 1 Кор. 7, 38 гласит: «Посему выдающий замуж свою девицу поступает хорошо; а не выдающий поступает лучше». В этом месте содержится намек на т.н. духовный брак и на известных *virgines subintroductae*.

54. Qūt II, 241.
55. das. II, 245.
56. das. II, 57.
57. Lawāqih I, 64, 61
58. Ihjā II, 29.
59. Lawāqih I, 99.
60. Ihjā II, 22.
61. Risāla I, 107.
62. Ihjā IV, 232.
63. Qūt II, 241.
64. das. II, 238.
65. das. II, 259.
66. Hīlja Kod. Landberg, Blatt 261 a.
67. das. Blatt 257 a.
68. Ihjā II, 22
69. das. II, 36. IV, 206
70. das. II, 22. В качестве слов Сахля 'Awārif II, 166.
71. Hīlja Kod. Landberg, Blatt 262 a.
72. Sulamī, Blatt 13 a.
73. Lawāqih I, 105.
74. Qūt I, 269.
75. das. II, 69.
76. Nawādir 24.
77. 'Arūsī I, 114.
78. Ihjā IY, 206.
79. Qūt II, 247.
80. Ihjā Y, 236.
81. Kašf 120.
82. Lawāqih I, 93.
83. 'Arūsī I, 114

84. Hīlja Kod. Landberg, 265 a.
85. das. Blatt 261 b.
86. Qūt II, 139.
87. Hīlja Kod. Landberg, Blatt 257 a.
88. Sulamī, Blatt 17 b.
89. 'Arūsī I, 110.
90. Ihja III, 72.
91. Lawāqih I, 93.
92. 'Awārif II, 138.
93. Ihjā II, 16.
94. Lawāqih I, 94.
95. Ihjā IV, 349.
96. Hīlja X, 110.
97. Lawāqih I, 98.
98. Hīlja Kod. Landberg, Blatt 260 b.
99. Hīlja X, 39
100. Lawāqih I, 102.
101. das. I, 105.
102. Hīlja Kod. Landberg, Blatt 59 a.
103. Hīlja VI, 19.

Отшельничество и община

1. Hīlja IX, 385–386.
2. das. 340, 345, 380–381.
3. Muḥāḍara I, 81, cf. 133.
4. Hīlja Kod. Landberg, Blatt 50 a.
5. Lawāqih I, 113.
6. Şifa WE 25, Blatt 176 a. Bayān II, 101. Ihja II, 208.
7. Hīlja VII, 242, 253.
8. Ihjā II, 198.

9. Hīlja IX, 380.
10. Sulamī, Blatt 17 b.
11. Hīlja X, 60.
12. Hīlja Kod. Landberg. 265 a.
13. Sulamī, Blatt 25 a.
14. Palladius II, 1, 47.
15. Ihjā II, 204.
16. das. 198.
17. das. IV, 209.
18. Şifa WE 24, Blatt 117b.
19. das., Blatt 118 a.
20. Ihjā IV, 98.
21. 'Awārif IV, 157.
22. Ihjā II, 153.
23. das. 159.
24. das. 153.
26. Hīlja Kod. Landberg, Blatt 53 a.
27. Hīlja X, 357.
28. Şifa WE 24, Blatt 3 b, 5 b.
29. Ihjā.
30. Hīlja X, 255–256.
31. Ibn Sa'd VI, 132.
32. Hīlja Kod. Landberg, Blatt 253 a.
33. Sulamī, Blatt 22 b.
34. Hīlja X, 276–277.
35. das. X, 117.
36. das. X, 137.
37. das. X, 84–85.
38. Hīlja Kod. Landberg, 253 a.
39. das., Blatt 264 a.

40. Hīlja X, 18.

41. das. VIII, 22.

42. Hīlja Kod. Landberg, 265 a.

43. Qūt II, 249.

44. das. II, 250.

45. das. II, 267.

46. Hīlja VIII, 28.

47. das. VI, 371, 388.

48. das. VIII, 21.

49. das. 21–22.

50. das. VI, 371, 388.

51. das. VIII, 21

52. das. 21–22

53. das. VII, 377.

54. das. 371.

55. das. 370.

56. Şifa WE 24, Blatt 19 a.

57. Hīlja VII, 373.

58. das. 385.

58^a. «Метта» — буддийский эквивалент понятия «дружелюбие».

59. Hīlja X, 55, Kod. Landberg, Blatt 260 a.

60. Qūt I, 246–247. Cf. Lawāqih I, 39.

61. Ihjā IV, 209.

62. Hīlja Kod. Landberg, Blatt 259 a.

63. Hīlja X, 54. Vgl. dazu Hellmut Ritter, Das Meer der Seele (Leiden 1955), S. 45 f.

64. 'Anṣārī Randdruck zu

65. 'Arūsī I, 122.

66. Risāla, 120.

67. *Imitatio Christi* II, 5.
68. *Ḥilja* X, 64.
69. *das.* 54.
70. *Iḥjā* II, 220. *Ḥilja* X, 126.
71. *Ḥilja* IX, 343.
72. *das.* 355.
73. *das.* 399.
74. *das.* X, 64–66.
75. *Ḥilja* Kod. Landberg,
76. Blatt 257 b.
77. *Nawādir.*
78. *Ḥilja* X, 284–287.

Внутренняя жизнь

1. *Ḥilja* Kod. Landberg, Blatt 60 a.
2. 'Awārif IV, 102.
3. *Kašf* 359.
4. *Ḥilja* IX, 356r–357.
5. 'Awārif IV, 159 f.
6. *das.*
7. 'Awārif III, 100 f.
8. *Iḥjā* II, 211.
9. *Ḥilja* X, 118f.
10. *Iḥjā* III, 26.
11. *Ḥilja* X, 148.
12. *das.* IX, 364–365. Поэтому в некоторых случаях *ma'rifā* может отождествляться с *ilhām*.
- Massignon: *Texts Hallagiennes* 202.
13. *Lawāqih* I, 105.
14. *Ḥilja* Kod. Landberg, 252 a.

15. İẖjā II, 126.
16. H̱ilja Kod. Landberg, 252 a.
17. das. 263 a.
18. Sulamī, Bl. 8 a.
19. Lawāqih I, 94.
20. das.
21. H̱ilja X, 257-259.
22. das. X, 235.
23. das. IX, 371.
24. Kaşf 182.
25. H̱ilja Kod. Landberg, 259 a.
26. 'Arūsī, 140.
27. H̱ilja X, 261-262.
28. das. IX, 259-260.
29. clas. IX, 374.
30. das. X, 64.
31. İẖjā IV, 43.
32. H̱ilja X, 35.
33. 'Awārif IV, 369.
34. Şifa WE 24, Bl. 118 b.
35. Risāla I, 144.
36. İẖjā II, 266.
37. H̱ilja VI, 271. Als Wort von Abū Dardā Lawāqih I, 31.
38. H̱ilja VIII,
39. İẖja IV, 362.
40. H̱ilja Kod. Landberg, 6l. 60 a.
41. İẖja IV, 361-371.
42. H̱ilja VIII, 17.
43. H̱ilja Kod. Landberg, 256 a.
44. İẖjā IV, 264.

45. *Ḥilja* VII, 218.

46. ad-*Dāmīrī*, *Ḥajjāt al-Ḥajawān*, Kairo 1330 II.

47. *Ḥilja* Kod. Landberg, 257 a.

47^a. Подробные объяснения точки зрения суфиев по этому вопросу см. В. Kašf 393 ff., as-Sarrağ, *Kitāb al-lum*^ha 186 f., 267 ff. al-Qoṣairi, *Risāla* ed. Kairo 1318, 178 ff. Cf. Macdonald, *Emotional Religion in Islam*, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1901–1902.

48. *Ihja* II, 259.

49. *Ḥilja* IX, 354.

50. *Sulamī*, Bl. 19 b.

51. *Ḥilja* X, 271.

52. 'Arūsī, 141.

53. das.

54. 'Awārif II, 212. Cf. *Ihja* II, 265.

55. *Ḥilja* III, 69.

56. das.

57. das. X, 61.

58. *Ḥilja* Kod. Landberg, 265 b.

59. *Ḥilja* VI, 69.

60. das. II, 190.

61. *Şifa* WE 24, Bl. 67b.

62. das. WE 25, Bl. 56 a.

63. *Ihja* IV, 351.

64. *Şifa* WE 24, Bl. 69 b.

65. *Ḥilja* IX, 383.

65^a. Heinrici, a. a. O., 59.

65^b. Aphraates Homilien, übersetzt von G. Bert, 148.

66. das. 342–343.

67. das. 336.

Бог Единый

1. Hīlja V, 19; VII, 61. Rābi'a и Mudār — названия двух североаравийских племен.

1^a. Iblīs — арабское имя дьявола. Этот эквивалент происходит от греч. diabolos.

2. Hīlja X, 205.

3. das. VII, 64–65.

4. Ihjā IV, 112.

5. Hīlja X, 272–273.

6. Sulamī, Bl. 14 a.

7. Lawāqih I, 107.

8. Kašf 130.

9. Lawāqih I. 112.

10. Hīlja Kod. Landberg, Blatt 254 b.

11. Hīlja X, 122.

12. Bayān II, 95.

13. Hīlja Kod. Landberg, 266 b

13^a. Margaret Smith, a. a. O., 222

14. Şifa WE 25, Bl. 132 b.

15. Lawāqih I, 44.

16. Hīlja Kod. Landberg, Bl. 57 a.

17. Şifa WE 24, Bl. 3a.

18. das. Bl. 4 a.

19. Hīlja IX, 336.

20. das. 388–390.

20^a. Vgl. Tor Andrae, Die Person Mohammeds, S. 74.

21. Hīlja IX, 373.

22. das. 374.

23. das. X, 63.

24. das. 53.
25. das. IX, 273.
26. das. X, 39.
27. das. X, 37.
28. Lawāqih I, 103.
29. Ihjā IV, 411
30. Hılja X, 207.
31. das. X, 37.
32. Qūt II, 87.
33. Lawāqih I, 113.
34. Hılja VI, 326.
35. das. X, 82.
36. Kaşf 331.
37. Hılja Kod. Landberg, Bl. 257 b.
38. Şifa WE 25, Bl. 23 b.
39. Ihjā IV, 146.
40. Hılja X, 205.
41. das. II, 153.
42. das. X, 168.
43. Şifa WE 24, Bl. 67 a.
44. Hılja X, 121.
45. das. X, 52.
46. das. IX, 351.
47. Hılja Kod. Landberg, Bl. 251 a.
48. das., BL 251 b.
49. Bayān II, 101.
50. Lawāqih I, 38.
51. Hılja Kod. Landberg, Bl. 257 a.
52. Ihjā IV, 13.
53. Qūt II, 62.

54. Hılja Kod. Landberg, Bl. 260 a.
55. 'Awārif IV, 317.
56. das. 320.
57. Ihjā IV, 141.
58. Qūt I, 189.
59. 'Awārif IV, 290.
60. Hılja X, 239.
61. Qūt II, 138 ff.
62. das.
- 62^a. Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne, 41.
63. Qūt II, 138 ff.
64. Hılja IX, 384.
65. Hılja X, 52.
66. Şifa WE 24, Bl. 2 b.
67. Hılja X, 38.
68. Abū 'Abdallāh b. al-Galā', Şifa WE 24, BL 35 b.
69. Ihjā II, 204.
70. Hılja X, 274.
71. Ihjā IV, 161.

Доверие к Богу и любовь к Нему

1. Qūt II, 87–88.
2. Hılja Kod. Landberg, Bl. 262 b.
3. Hılja IX, 334.
4. das. X, 51–52.
5. Sulamī, BL 15 a. Hılja X, 7 встречается в форме, улучшенной восприятием Мухасибѣ.
6. Hılja X, 76.
7. das. X, 34.

8. Ihjā IV, 286.
9. 'Arūsī, 140.
10. Ihjā IV, 304.
11. Hīlja X, 256 f.
12. Ihjā IV, 85.
13. Qūt II, 2.
14. Hīlja X, 196.
15. 'Awārif IV, 323.
16. Šifa WE 25, Bl. 179 b, 183 b.
17. Ihjā IV, 211.
18. Sulamī, BL 35 b.
19. Ihjā II, 227.
20. Qūt II, 16.
21. Hīlja X, 67.
22. 'Awārif IV, 321–322.
23. Qūt II, 136.
24. Hīlja IX, 236–237.
25. Ihjā 297.
26. das. 248.
27. Kašf 157.
28. Ihjā IV, 245.
29. das. 132.
30. Qūt II, 113, Randschrift.
31. Hīlja X, 192.
32. Qūt II, 12.
33. Lawāqih I, 112.
34. Ihjā IV, 129.
35. Hīlja Kod. Landberg, Bl. 45b.
36. das., BL 257 b.
37. Ihjā II, 58. ss das. 77.

39. Risāla I, 144.

40. Ihjā II, 76.

41. Hīlja X, 280.

42. Ihjā III, 42.

43. das. IV, 16.

44. Sulamī, BL 36 b.

45. Saḥl: Hīlja X, 54.

46. Ihjā IV, 299. Vgl. Hīlja Kod. Landberg, Bl. 257 a.

47. 'Arūsī, 102.

48. L. Massignon: Hallāğ II, 608.

49. Lawāqih I, 39

50. Hīlja IX, 86.

51. Vffl. aber Ibn Adham, Hīlja VIII, 36: «Когда ты со своим другом заодно, то разорви свою рубашку пополам».

52. Hīlja X, 34–35.

53. Qūt II, 182.

54. Hīlja X, 269.

55. das. X, 9.

56. Hīlja Kod. Landberff, 256 b. 57 'Awārif IV, 271. Как слова анонимного происхождения: Textes Halladjienes ed. Massignon 14. несправедливо по отношению к Дарани, Hīlja Kod. Landberg, BL 255 a, zugeschrieben.

58. Ihjā IV, 300.

59. Sulamī, Bl. 37b.

60. Hīlja IX, 390.

61. das. X, 215.

62. Şifa WE 25, Bl. 27 b.

63. Ihjā IV, 308.

64. Hīlja X, 259–260.

65. das. IX, 345.

66. das. 375.
67. 'Awārif IV, 348.
68. 'Arusī, 104.
69. Lawāqih I, 39.
70. 'Arūsī I, 140 f.
71. Qūt II, 77.
72. Ihjā IV, 272 f.
73. Şifa WE 24, Bl. 3a.
74. Hılja X, 35.
75. Hılja Kod. Landberg, Bl. 253 a.
76. Lawāqih I, 98.
77. Hılja X, 281.
78. Kaşf 297.
79. 'Awārif IV, 345.
80. Hılja Kod. Landberg,
81. das. IX, 376.
82. 'Awārif IV, 382.
83. das.
84. Maleachi I, 11.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абдаллах ибн ал-Мубарак
74, 86, 118
Абу Али ар-Рузбари 100
Абу Алия 24
Абу Бакр ибн Абд ар-Рахман
23
Абу Бакр, халиф 31, 45, 170
Абу Дарх 35
Абу Йазид ал-Бистами 86,
87, 92, 99, 110, 144, 155, 162,
170, 182, 189, 201, 202, 208,
211
Абу Нуайм 24
Абу Талиб ал-Мекки 88
Абу Хурайра 38
Абу Хифс ан-Найсабури 131,
132, 133, 149, 184
Авгар из Эдессы 35
Авраам 42, 140
Али ибн Аби Талиб, халиф
78
Алонис Абба 106
Амальрих из Бены 181
Амир ибн Абд ал-Кайс 157
Асвад ибн Йазид 23, 155
Ал-Асмаи 102
Аун ибн Абдаллах 147
Афраат 154
Ахмад ибн Аби-л-Хавари 25,
89, 188
Ахмад ибн Асим ал-Антаки
106
Ахмад ибн Ханбал 70, 74, 87
Бишр ал-Хафи 70, 74, 87, 88,
104, 134, 195, 197
Бургулани 62
Ал-Бухари 98
Василий Кесарийский 109
Вахб ибн Мунаббих 46, 47,
49, 50, 52
Виклиф Дж. 201
Вухаиб ибн Вахб 73
Гавриил 42
Ал-Газали 18, 88, 204, 210
Ганди М. К. 70, 97, 98, 195
Гегель Г. Ф. В. 160
Давид 33, 150, 151, 176
Ад-Дарани Абу Сулейман 17,

- 70, 73, 88, 96, 99, 106, 109,
114, 115, 122, 137, 147, 148,
152, 153, 160, 173, 175, 176,
177, 190, 197, 200, 212
Дауд ат-Таи 76, 86, 98, 105,
146, 192
Джунайд 15, 18, 62, 91, 98,
104, 111, 112, 127, 129, 132,
135, 139, 142, 145, 149, 159,
170, 171, 178, 193, 195, 196,
197, 198, 202, 208, 209, 212
Екатерина Генуэзская 60,
202, 205
Екатерина Сиенская 13
Жане П. 94
Жанна Дезанж 77
Зедерблом Н. 19
Зу-н-Нун 17, 24, 61, 69, 92,
99, 101, 102, 103, 124, 125,
132, 133, 135, 137, 138, 143,
144, 148, 149, 150, 153, 154,
162, 166, 169, 177, 194, 200,
203, 205, 206, 207, 208, 210
Ибн Аббас 30
Ибн Адхам 54, 68, 82, 86, 87,
98, 104, 108, 110, 113, 116,
117, 118, 119, 120, 133, 146,
148, 153, 169, 176, 192
Ибн ал-Араби 15
Ибн Масуд 84
Ибн Хазм 53
Ибрахим ал-Хаввас 146, 176,
192
Иисус 30, 31, 33, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 43, 44, 49, 50,
51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 143
Иоанн Креститель 13, 33, 39,
45, 53, 140, 171
Исидор Пелузский 95
Иуда 51
Ал-Йафия 16
Йахйа ибн Касир 54
Йахйа ибн Маин 75
Йахйа ибн Муаз ар-Рази 122,
135, 143, 151, 155, 156, 167
Йусуф ибн Асбат 69, 73
Йусуф ибн ал-Хусейн 178
Каб ал-Ахбар 23, 35, 42, 43,
45, 46
Кальвин Ж. 183, 187
Катада 39
Клеанф 167
Кромвель О. 160
Леуба Дж. Г. 77
Лидман С. 209
Лютер М. 159
Малик ибн Анас 170
Малик ибн Динар 23, 26, 36,
81
Мария Магдалина 52
Маруф ал-Кархи 15, 100,
131, 146, 161
Массиньон Л. 12, 20, 21, 201
Ал-Масуди 60
Машар ибн Кидам 148
Моисей 30, 33, 42, 43, 54, 82,
106, 189, 195, 210
Муваррик ал-Аджали 24, 81
Мункари Накир 174
Муслим ибн Йасир 152
Мухаммад ибн Абдаллах,
пророк ислама 16, 22, 30, 33,

- 38, 40, 41, 42, 44, 54, 58, 77,
78, 85, 140, 161, 172, 173,
177, 180
Мухаммад ибн Ибрахим ат-
Талаби 46
Мухаммад ибн Йусуф ал-
Избахани 32
Ал-Мухасиб 17, 111, 113,
115, 135, 188
Нахаи 32
Науф ал-Калби 36
Нюберг Х.С. 40
Омар ибн ал-Харис 204
Ориген 13
Осман, халиф 42
Отто Р. 172
Палладий 48, 49
Паскаль Б. 189
Раби 81, 105, 111, 158, 161
Рабиа 89, 160
Рибо 172
Ролл Р. 201
Саид ал-Мусайиб 80
Сари ас-Сакати 70, 71, 72,
75, 76, 107, 183, 196, 205,
206, 211
Саул 75
Сахлат-Тустари 70, 72, 90, 194
Сахл ибн Абдаллах 31, 97,
143, 194
Симеон Абба 28, 30, 49
Симон 51
Смит Дж. 78
Сузо Г. 13, 202
Сулейман ат-Тайми 74
Суфьян ат-Таури 32, 54, 60,
82
Тагор Р. 125
Таулер И. 13
Тейлор Б.С. 172
Теккерей У. 123
Тереза св. 94, 143
Ат-Тирмизи 30, 90
Фатима из Нишапура 92
Фома Кемпийский 123, 124
Фудайл 105, 106
Халид ибн Йазид 31
Ал-Халладж 11, 12, 15, 21,
211
Ал-Харра 213
Хасан 78, 90
Хасан ал-Басри 63, 146, 148,
174, 176, 201
Хатим ал-Асамм 89, 183
Хуан де ла Крус 13, 143
Хувейн 90, 91
Аш-Шафии 80
Шах Шуга ал-Кирмани 109
Шлейермахер Ф. 190
Янг Б. 78

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Ариф 136
Ахвал 141
Ахл ал-китаб 30
Ахл ал-марифат 136
Ашбах 166
Бака 213
Бхикшу 34, 98
Вакиль 191
Вара 75
Зикр 145, 146
Зухд 112
Илм 136
Кадариты 48
Карубу 166
Квиетисты 191
Куссас 42
Макам 141
Макр 200
Мана 65
Марифат 136, 137
Метта 119
Мурад 189
Мурид 189
Новоевангелисты 76
Паулинисты 84
Рахиб 23, 24, 25
Рида 199
Старопиетисты 76, 84
Таваккуль 191
Тапас 66
Тасаввуф 15
Тафаккур 145
Хадис кудси 47
Ханиф 28, 29, 32, 33
Фана 213
Фуркан 26
Шаир 136
То арретон 107
Complexio oppositorum 186
Dicta probantia 17
Docta ignorantia 170
То ерекеина 169
Eropteia 167
Fascinosum 172
L'homme d'affaire 191
Observanzmotiv 67
Tremendum 172
Visio beatifica 167, 170

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие к русскому изданию	5
Введение	11
Ислам и христианство	20
Аскетизм	63
Отшельничество и община	101
Внутренняя жизнь	130
Бог единый	157
Доверие к Богу и любовь к нему	185
Источники	215
Примечания	217
Именной указатель	236
Терминологический указатель	238

Научное издание

Тор Андре

ИСЛАМСКИЕ МИСТИКИ

Главный редактор *Чубарь В. В.*
Ведущий редактор *Трофимов В. Ю.*
Художественный редактор *Лосев П. П.*
Оригинал-макет *Кирюковой Ю. С.*
Корректор *Мартьянова Г. Н.*

Подписано в печать 25.08.2003. Формат 70×100 1/2.
Гарнитура «Таймс». Усл. печ. л. 9,8. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Тираж 2000 экз. Заказ № 4527

ООО «Издательская группа Евразия»
197343, Санкт-Петербург, ул. Земледельческая, д. 3
тел. 303-93-25
e-mail: evrasia@peterlink.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

