

аль-Худжвири



РАСКРЫТИЕ СКРЫТОГО ЗА ЗАВЕСОЙ

для сведущих в тайнах сердец

Старейший персидский трактат по суфизму

Али ибн Усман аль-Худжвири

Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=42086119

Раскрытие скрытого за завесой : Старейший персидский трактат по суфизму / Али ибн Усман аль-Худжвири / пер. с англ. А. Орлова: Ганга;

Москва; 2019

ISBN 978-5-907059-48-1

Аннотация

Трактат является одним из самым полных и авторитетных руководств по суфизму для дервишей большинства суфийских братств. Он написан в XI в. и является наиболее ранним трактатом по суфизму на персидском языке, охватывая обширный круг проблем теории и практики суфизма и создавая целостное представление об этой духовной традиции. Его автор, учёный-энциклопедист, впервые обнаружил уникальные сведения о суфиях, настолько мало известные непосвящённым, что многие полагали, что часть материала он просто выдумал. Книга может быть полезна всем, кто интересуется духовно-религиозными традициями Востока, его философией, историей и культурой мышления, этикетом и обычаями.

Содержание

От научного редактора	7
Предисловие к первому изданию	13
Предисловие ко второму изданию	26
Кашф аль-махджуб. Раскрытие скрытого за завесой	28
Введение	28
Об авторстве текста	29
Об испрашивании божьего благословения	30
Об очищении сердца от себялюбия	31
О намерении	32
О «завесах»	33
О вопросах и ответах на них в зависимости от уровня спрашивающего	35
На какие вопросы отвечает эта книга	37
О язвах современного автору суфизма	37
Ещё о «завесах» и о животной душе	40
Глава 1	42
О знании божественном и человеческом	44
О знании времени; основном и второстепенным знании; о знании истины и знании закона	46
О тех, кто отрицает познание	48
Высказывания наставников о знании	50

Глава 2	55
О предпочтении нищеты либо достатка	58
Высказывания суфийских шейхов о нищете	65
Глава 3	74
Определение суфизма шейхами пути	82
Конец ознакомительного фрагмента.	87

**Али ибн Усман
аль-Худжвири
Раскрытие скрытого
за завесой: Старейший
персидский
трактат по суфизму**

Ali B. 'Uthman al-Jullabi
al-Hudjwiri

كشْفُ الْمَحْجُوبِ

The Kashf al-Mahjub
The Revelation of the Veiled

The oldest Persian treatise on Sufism

Translated from the text of the Lahore edition, compared with
Mss. in the India office and British Museum by

Reynold A. Nicholson

lit. D., LL. D., f. B. A.

*Emeritus professor of Arabic, fellow of Trinity College, and
sometime lecturer in Persian in the University of Cambridge*

*Перевод книги выполнен по инициативе Журавлёвой Анны.
Да благословит её Аллах!*

Перевод с английского А. Орлова

Научный редактор русского перевода Н. Пригарина

© А. Орлов, перевод на русский язык, 2004

© Н. Пригарина, предисловие, составление глоссария,
2004

© ООО ИД «Ганга», оформление, 2018

От научного редактора

Профессор Рейнольд А. Николсон был одним из тех учёных английской школы классического востоковедения, чьи труды претерпели своеобразную метаморфозу – из академических и рассчитанных на сравнительно узкую читающую аудиторию они с течением времени перешли в разряд научно-популярной литературы в лучшем смысле этого слова. Написанные просто и доступно – однако ни в чём не поступающиеся научной достоверностью ради занимательности, несущие отпечаток его незаурядной личности – такие книги, как *Studies in Islamic Mysticism* (1914) или *The Table Talk of Jalalu'-d-Din Rumi* (1924) раскрыли для западного читателя сокровищницу мусульманской духовности, а восемь томов, содержащих текст и перевод «Маснави о духовных сутях» Руми (1925–1940) стали в западном мире на многие десятилетия источником знаний о великом персидском поэте XIII в. Руми. Можно сказать с уверенностью, что именно благодаря этому труду Николсона в Европе и Америке широко распространился в наши дни культ гениального средневекового мистика и поэта.

Николсону принадлежит честь открытия для Запада поэта и мыслителя, своего современника Мухаммада Икбала, чью поэму «Таинства личности» он перевел и издал с предисловием (1920), не потерявшим своей ценности до нашего

времени.

Ничуть не менее значительным событием стала другая великолепная работа английского учёного – перевод старейшего трактата по суфизму «Кашф аль-махджуб», буквально «Раскрытие скрытого за завесой», принадлежавшего известному суфию Али ибн Усману Джуллаби Худжвири (полное название книги «Кашф аль махджуб ли арбаб аль-кулуб» – «Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердца»).

Перевод впервые был опубликован в 1911 г., второе издание вышло в 1936 г., снабжённое списком исправлений и уточнений. В данном переводе на русский язык эти уточнения и исправления внесены непосредственно в текст.

Между тем в 1926 г. в России был напечатан оригинальный текст трактата «с предисловием и указателями» выдающегося русского востоковеда В. А. Жуковского. Однако это издание не было снабжено переводом. Для своего перевода Р. Николсон использовал другую рукопись. (Стоит вспомнить, что печатных книг в XI в. не было, и зачастую переписчики вносили что-то своё в рукопись, поэтому те рукописные тексты трактата, с которыми работали востоковеды, могли сильно отличаться друг от друга.)

Настоящее издание, таким образом, – перевод на русский язык английского перевода Рейнольда А. Николсона. В этом есть и свои достоинства, и недостатки. Говоря о достоинствах, в первую очередь отметим, что русский заинтересо-

ванный читатель, не владеющий восточными языками, получает доступ к одному из самых авторитетных сочинений суфийской литературы, к тому же практически самому старшему из того, что написано на эту тему по-персидски. Но и владеющий английским языком читатель, даже сумевший раздобыть довольно редкое издание перевода «Кашф аль-махджуб», несомненно, сумеет оценить преимущества чтения трактата на своём родном языке. Перевод А. Орлова даёт достаточно ясное представление о стиле, духе, пафосе этого памятника ранней суфийской литературы и при этом позволяет воздать должное Р. Николсону, приложившему немало сил, чтобы разобраться в некоторых тёмных или сложных местах оригинала.

Можно посетовать на то, что данный перевод сделан не с оригинала и, таким образом, отчасти утрачивает свою подлинность. Более того, так или иначе подобный перевод воссоздаёт не только достоинства, но и недочёты, присущие переводу предшественника. Так, например, Р. Николсон сокращал некоторые эпизоды оригинала, лишь ограничиваясь их упоминанием; иногда он значительно отходил от текста, для того чтобы сделать его понятнее, вставлял некоторые пояснения от себя.

Как известно, в трактате Худжвири отразились теория и практика суфизма, сложившиеся ко времени создания этого сочинения. Неудивительно, что профессор Николсон, заботясь о своих студентах, постарался сохранить в тексте как

можно больше терминов, технических выражений, так называемых *истилахат*, а также ряд труднопереводимых фраз на языке оригинала. При сохранении их в русском переводе довольно часто возникало противоречие между термином, переведённым с английского языка, и семантикой персидского слова, помещённого в скобки. Это неудивительно: ведь у английского, русского и персидского слов могут быть разные дополнительные значения – коннотации, особенно если речь идёт о суфийском термине; поэтому в русском переводе термин мог потерять часть оттенков, имевшихся в оригинале и не выявляемых в английском переводе. Чтобы справиться с этой проблемой, пришлось сделать глоссарий, которого не было в английском переводе, и воссоздать в нём как словарные, так и относящиеся к суфийской терминологии значения так, как они представлены у Худжвири. Другими словами, глоссарий отражает суфийскую терминологию в том виде, в котором она использовалась во времена автора. Кстати, как раз из-за того, что у суфийского термина появляются специальные значения, название данного трактата, состоящего из четырёх значимых слов, двух артиклей и предлога, переводится шестью значимыми словами и двумя предлогами (артиклей, как известно, в русском языке нет): «Раскрытие скрытого за завесой для постигших тайны сердец», тем более что концепции «завеса» и «сердце» играют такую важную роль в суфизме.

В русском переводе сохранено оригинальное, присущее

персидскому тексту написание имён, в отличие от английского перевода, в котором используются библейско-христианские имена коранических персонажей (Моисей вместо коранического Муса и т. п.). Для облегчения восприятия при первом упоминании этих персонажей в скобках сохранены библейские эквиваленты имён. При передаче имён и терминов, общих для арабского и персидского языков, предпочтение было отдано персидскому фонетическому варианту (например, вместо арабского чтения имени – Фудайль ибн Ийад – даётся Фузайль ибн Ийяз – так, как это звучит по-персидски).

Разумеется, нельзя требовать, чтобы «вторичный» перевод оказался строго научным и полностью адекватным персидскому оригиналу. Ценность этой работы прежде всего велика для тех, кто старается постигнуть тайны мусульманской духовности и углубить своё понимание суфизма. Но, в конце концов, даже учёные не могут отрицать, что такой перевод будет подспорьем и в их трудах. Ведь история знает немало случаев, когда в культурный обиход входили именно переводы переводов – достаточно вспомнить о переводах Библии и Евангелия. Возможно даже, что дотошный академический перевод «Кашф аль-махджуб» как памятника средневековой литературы не имел бы такой притягательной силы живого слова, какую он обретает благодаря уже пройденному – и пройденному успешно – этапу своей английской интерпретации. Недаром писал поэт Востока Мухаммад Икбал:

Следы стоп, оставленные предшественниками,
Стали столбовой дорогой в мире,
И каждый, кто ступает по ней,
Должен хранить эти следы.

Н. Пригарина

Предисловие к первому изданию

Перевод наиболее раннего и глубокого труда по суфизму на персидском языке будет интересен, как я надеюсь, не только ограниченному кругу студентов, знакомящихся с предметом из первых рук, но и тем многочисленным читателям, которые, не будучи специалистами по Востоку, интересуются историей мистицизма и захотят сравнить различные и тем не менее сходные проявления мистического духа в христианстве, буддизме и исламе.

Говорить здесь с достаточной обстоятельностью об истоках суфизма и его отношении к крупнейшим мировым религиям нет возможности, и потому я опускаю эти вопросы с намерением посвятить этому отдельную работу.

Ныне моя задача – ознакомить читателя с автором «Кашф аль-махджуб» и кратко очертить особенности его труда.

Абу'ль-Хасан 'Али ибн Усман ибн 'Али аль-Газневи ад-Джуллаби аль-Худжвири¹ был уроженцем Газны в Афганистане². О его жизни известны лишь те краткие сведения, ко-

¹ Джуллаб и Худжвир – предместья Газны. Очевидно, какое-то время автор книги жил в этих пригородах.

² См. о Худжвири: [Нафахат аль-унс, № 377; Сафинат аль-авлия, № 298 (I, 304 по Каталогу персидских рукописей Ethe, India Office Library); Рийяд аль-авлия, подлинник 1745 г., с. 140а (III, 975 по Каталогу персидских рукописей Rieu в Британском музее)]. В «Калимат ат-таб'» на последней странице Лахорского издания «Кашф аль-махджуб» автор назван «хазрат и датта Гандж-Бахш 'Али аль-

которые он кое-где вкрапляет в текст «Кашф аль-махджуб».

Его суфийскими наставниками были Абу'ль-Фазль Мухаммад ибн аль-Хасан аль-Хуттали³ (см. о нём в главе 12, 6), который являлся учеником Абу'ль-Хасана аль-Хусри (умер в 371 г. хиджры), и Абу'ль-'Аббас Ахмад ибн Мухаммад аль-Ашкани либо Шакани⁴ (см. главу 12, 8).

Его также наставляли Абу'ль-Касим Гургани⁵ (глава 12, 9) и Ходжа Музаффар⁶ (глава 12, 10).

Он упоминает целый ряд шейхов, с которыми встречался и общался во время своих странствий. Он вдоль и поперёк изъездил исламскую Ойкумену – от Сирии до Туркестана и от Инда до Каспийского моря. Он побывал в Азербайджане, у могилы Баязида в Бистаме, в Дамаске, Рамла и Байт ад-Джинн в Сирии, в Тусе и Узкенде, у могилы Абу Са'ида ибн Аби'ль-Хайра в Михне, в Мерве и Джабаль аль-Буттаме к востоку от Самарканда. По всей вероятности, ему довелось некоторое время жить в Ираке, где он наделал долгов. В тексте есть намёки на то, что он имел короткий и малоприятный опыт семейной жизни. Наконец, согласно «Рийяз аль-

Худжвири».

³ См. [Нафахат, № 376]. Линия духовной преемственности через аль-Хуттали, аль-Хусри и Абу Бакра аш-Шибли связывает автора «Кашф аль-махджуб» с Джунайдом из Багдада (умер в 297 г. хиджры).

⁴ См. [Нафахат, № 375]. Нисба «Шаккани», или «Шакани», происходит от «Шаккан» – названия селения близ Нишапура.

⁵ Гургани – см. [Нафахат, № 367].

⁶ Музаффар – см. [Нафахат, № 368].

авлия», он поселился в Лахоре и окончил свои дни в этом городе. Однако, по его собственным словам, он ощущал себя узником и был вынужден жить здесь. Работая над текстом «Кашф аль-махджуб», он остро ощущал нехватку своих книг, которые остались в Газне.

В качестве дат его смерти называются 456 г. хиджры (1063–1064 г.) и 464 г. хиджры (1071–1072 г.), однако весьма вероятно, что он пережил Абу'ль-Касима аль-Кушайри, который умер в 465 г. хиджры (1072 г.). Замечание Рьё (Rieu) в Каталоге персидских рукописей Британского музея (I, 343) о том, что Худжвири упоминает Кушайри среди тех суфиев, которых уже не было в живых в то время, когда он работал над книгой, некорректно. На самом деле Худжвири говорит: «Некоторых из тех, о ком я упомяну в данной главе, уже нет в живых, другие же здравствуют». Однако из десяти суфиев, о которых далее идёт речь, лишь об одном, а именно об Абу'ль-Касиме Гургани, автор говорит в таких выражениях, которые не оставляют сомнений в том, что Гургани в то время был жив. В «Сафинат аль-авлия», № 71, говорится, что Абу'ль-Касим Гургани умер в 450 г. хиджры. Если это действительно так, то «Кашф аль-махджуб» написан по крайней мере за пятнадцать лет до смерти Кушайри. С другой стороны, в принадлежащей мне рукописи «Шазарат аз-Захаб» сказано, что Абу'ль-Касим Гургани умер в 469 г. хиджры, что представляется мне более достоверным. В свете всего сказанного предположение, что Худжвири пережил Кушай-

ри, достаточно обоснованно, хотя по большей части оно базируется на посылках «от противного», ибо нельзя же рассматривать в качестве весомого аргумента то, что имя «Кушайри», иногда встречающееся среди мусульман, буквально означает «благословенное воспоминание» (Худжвири о Кушайри).

Итак, я полагаю, что Худжвири скончался между 465 и 469 г. хиджры⁷. Очевидно, он родился в конце X либо в начале XI столетия, и в 421 г. хиджры (1030 г.), когда умер султан Махмуд, он был ещё молод. «Рисала-и абдалиийа»⁸, трактат XV в. о мусульманских святых, написанный Якубом ибн ‘Усманом аль-Газнави, включает историю, притязующую на историческую достоверность, о том, как аль-Худжвири в присутствии султана Махмуда выказал чудодейственные способности для посрамления индийского философа. Однако вполне возможно, что эта история родилась много позже его смерти и является результатом его благоговейного почитания.

Как бы там ни было, но после его смерти ему долгое время поклонялись как святому, а его могила в Лахоре, где его

⁷ Дату 465 г. приводит Азад в своём биографическом труде «Ма’асир аль-Кирам» об известных людях Балграма. О дате смерти Худжвири см. «Massignon», Passio, гл. 15, с. 44.

⁸ См. [Каталог персидских рукописей Ethe в India Office Library, № 1774 (2)]. Автор трактата называет аль-Худжвири не братом Абу Са’ида ибн Аби’ль-Хайра, как утверждает Ethe, но его духовным братом (*барадар-и хакикат*).

знают под именем *датта*⁹ Гандж-Бахш, во второй половине XVII в., когда Бахтавар Хан писал «Ряз аль-авлия», была местом паломничества.

Во введении к «Кашф аль-махджуб» Худжвири сетует, что два трактата из числа его более ранних трудов были обнародованы лицами, которые утаили имя подлинного автора и выдали их за свои творения. Чтобы подобного не повторилось, он многократно включает в текст настоящей книги пассажи с упоминанием своего имени как автора труда.

В тексте «Кашф аль-махджуб» он упоминает о следующих своих трудах:

1. «Диван» («Сборник стихов»).
2. «Минхадж ад-дин» («Прямой путь веры») – трактат о суфийском учении. Включает детальное рассмотрение ахль-и суффа и полную биографию Хусейна ибн Мансура аль-Халладжа.
3. «Асрар аль-хирак ва'ль-ма'унат» («Тайны суфийского рубища и заплатанного одеяния») – о заплатанных одеяниях суфиев.
- 4 «Китаб-и фана у бака» – «Книга о самоупражнённости и пребывании в Боге», составленная «из тщеславия и самонадеянности, свойственных молодости».
- 5 Работа, название которой не упоминается, толкующая высказывания Хусейна ибн Мансура аль-Халладжа.
6. «Китаб аль-байян ли-ахль аль-'ийян» («Книга разъяс-

⁹ *Датта* — «данный / посланный Богом».

нений о погрузившихся в суть») – о единении с Богом.

7. «Бахр аль-кулуб» («Море сердец»).

8 «Аль-ри‘аят ли-хукук Аллах» («Соблюдение должного перед Аллахом») – о Божественном единстве.

9. Трактат о вере, название которого не упоминается.

Ни один из этих трудов не сохранился.

Книга «Кашф аль-махджуб»¹⁰ создана в поздние годы жизни автора, частично – в тот период, когда он жил в Лахоре. Она была написана в ответ на вопросы его друга, уроженца Худжвира Абу Саида аль-Худжвири. Цель книги – не собрать воедино изречения шейхов, а изложить целостное учение суфиев, описать и разъяснить теорию и практику суфизма.

В излагаемом материале автору свойственна позиция наставника, обращающегося с поучениями к ученику. Даже биографическая часть труда носит наставительный характер. Перед тем как изложить свою точку зрения, автор обыкновенно исследует существующие взгляды по данному вопросу и, если необходимо, критикует их.

Обсуждение мистических проблем и противоречий сопровождается многочисленными примерами, которые автор черпает из своего богатого личного опыта. В этом отноше-

¹⁰ Полное название труда – «Кашф аль-махджуб ли-арбаб аль-кулуб» – «Раскрытие скрытого за завесой для постигших тайны сердец» [Хаджи Халифа, V, 215].

нии «Кашф аль-махджуб» более интересен, чем «Рисала» Кушайри, который очень ценен как сборник высказываний, историй и определений, но суховат по изложению.

В труде Худжвири, помимо специальной терминологии, ясно ощутим специфически персидский аромат философских рассуждений.

Будучи *суннитом* и *ханафитом*, аль-Худжвири, как многие суфии до и после него, сумел увязать свои богословские взгляды с развитым мистицизмом, в котором главное место занимает достижение *фана* (упразднение личности в Боге), при этом он редко входит в такие подробности, которые позволили бы назвать его пантеистом.

Он всемерно сопротивляется и объявляет ересь тезис о том, что человеческая личность может быть поглощена и упразднена в бытии Божьем. Он сравнивает *фана* с испелением в огне, приводящим свойства всех вещей к свойствам огня, при этом не затрагивая их сущности.

Вослед за своим духовным наставником аль-Хуттали он принимает точку зрения Джунайда, утверждавшего, что «резвость» в мистическом смысле этого слова предпочтительнее, чем «опьянённость».

Он неустанно и настойчиво предупреждает своих читателей, что ни суфии, ни те, кто достиг высочайших степеней святости, не освобождаются от обязанности следовать религиозному закону.

В других вопросах, таких как возбуждение экстаза музы-

кой и пением и использование эротической символики в поэзии, его суждения менее категоричны.

Он защищает Халладжа от обвинений в магии и настаивает на том, что высказывания Халладжа лишь по видимости пантеистичны; при этом он осуждает его взгляды как ошибочные.

Ясно, что он стремится представить суфизм как подлинную интерпретацию ислама. Также очевидно, что эта интерпретация не стыкуется с излагаемым содержанием¹¹.

Несмотря на то глубочайшее почтение, с которым он относится к Пророку, мы не можем отделить Худжвири – исходя из главных принципов его наставлений – от его современников Абу Са‘ида ибн Аби’ль-Хайра и Абдаллаха Ансари¹².

Три этих мистика создали специфически персидскую теософию, которая во всём блеске предстает перед нами в трудах Фаридуддина Атгара и Джалалуддина Руми.

Наиболее примечательна в «Кашф аль-махджуб» глава 14, «Об учениях различных школ суфизма», в которой автор перечисляет и описывает особенности двенадцати мистических школ¹³.

¹¹ Мнение автора о недостаточности лишь внешних форм религиозности предельно ярко выражено в главе 12 о паломничестве.

¹² Многие пассажи из «Кашф аль-махджуб» дословно приводятся в «Нафахат аль-унс» Джами, труд которого является осовремененной и расширенной версией работы Абдаллаха Ансари «Табакат ас-суфийя».

¹³ Краткий обзор этих доктрин я сделал в статье «Старейший персидский трактат по суфизму», написанной по материалам лекций, прочитанных в Оксфорде

Насколько мне известно, Худжвири – первый, кто дал подобное описание. В более ранних трудах по суфизму упоминается только школа *маламати*. В более поздних работах, например в «Тазкират аль-авлия» («Жития святых» Аттар), встречаются лишь краткие отсылки к другим школам, по всей видимости, инициированные авторитетностью труда Худжвири.

Возникает вопрос: а существовали ли в действительности эти школы – или они были явлены миру из ревностного желания автора систематизировать теорию суфизма? Я не вижу веских оснований для принятия последней гипотезы, из которой следует, что автор сам придумал те высказывания, которые цитирует в тексте главы 14. Однако весьма вероятно, что при описании отдельных доктрин, каждую из которых он приписывает основателю данной школы, он зачастую выражал свою точку зрения на предмет, слишком уж усердно выискивая различия.

Существование этих школ и доктрин не кажется мне сомнительным из-за отсутствия более поздних сведений о них¹⁴ – наоборот, это согласуется с тем, что произошло с *мутазилистами* и другими мусульманскими раскольниками.

Учения обычно создавались видными шейхами, которые оформляли их в виде небольших трактатов либо довольство-

в 1908 г.

¹⁴ Некоторые из двенадцати школ, упоминаемых Худжвири, позднее оформились как дервишеские братства.

вались их изузстной передачей своим ученикам до тех пор, пока не появлялась более глубокая доктрина, которая естественным образом заступала на место прежней. Другие школы могли принимать или отвергать её. В каких-то случаях могла возникать оппозиция, и тогда новое учение существовало лишь в рамках той школы, к которой принадлежал её автор, и имело хождение лишь среди отдельных членов данного суфийского братства.

Однако гораздо чаще случалось так, что новое учение получало широкое распространение и вливалось в общий поток духовных знаний, занимая в нём надлежащее место.

Доктор Голдциер отметил, что суфизм нельзя рассматривать как упорядоченную организацию внутри ислама и что его догматика не поддается упорядочению¹⁵.

Это чистая правда, и тем не менее при всех расхождениях существует весьма определённое ядро доктрины, которое равно принимается суфиями различных толков, являясь результатом протяженной во времени деятельности различных духовных наставников.

Весьма вероятно, что главным источником, из которого Худжвири черпал материал для своего труда, была устная традиция. Из существовавших в то время рукописей он упоминает лишь «Китаб аль-лу- ма'» Абу Насра ас-Сарраджа, который умер в 377 либо 378 г. хиджры. Упомянутая работа написана по-арабски и является наиболее ранним су-

¹⁵ [JRAS, 1904, с. 130].

фийским трактатом. Благодаря любезности А. Г. Эллиса, который недавно обнаружил единственный известный востоковедам список этого трактата, я имел возможность выверить цитату, которую приводит Худжвири в главе 23, и убедился в том, что Худжвири был хорошо знаком с работой своего предшественника. Размещение материала по главам в «Кашф аль-махджуб» в основном следует «Китаб аль-лума»; обе книги композиционно сходны друг с другом, и некоторые детали явно перекочевали в книгу Худжвири из «Китаб аль-лума».

В главе 11 (18) в примечании касательно Ма'руфа аль-Кархи Худжвири отсылает к биографиям суфиев, собранным Абу Абд ар-Рахманом ас-Сулами и Абу'ль-Касимом аль-Кушайри. И хотя он не приводит названий их трудов, совершенно очевидно, что это «Табакат ас-суфийя» Сулами и «Рисала» Кушайри.

В «Кашф аль-махджуб» включены персидские переводы некоторых мест из «Рисала» Кушайри, с которым, судя по всему, Худжвири был лично знаком. В главе 2 приводится цитата из Ансари.

Рукопись «Кафш аль-махджуб» хранится в нескольких европейских библиотеках¹⁶. Она была литографирована в Лахоре, и профессор В. А. Жуковский из Санкт-Петербурга

¹⁶ См. [Каталог персидских рукописей Ethe в India Office Library, I:970], где упоминаются другие рукописи, и [Blochet, Catalogue des manuscrits persians de la Bibliotheque Nationale, I, 261 (№ 401)].

занимается подготовкой к изданию критического текста.

Лахорское издание неточное, особенно это касается написания имён. Впрочем, эти неточности легко поддаются правке, и текст близко совпадает с двумя рукописями в Библиотеке Индийского представительства [India Office Library, № № 1773 и 1774 по каталогу Ethel], с которыми я сверял перевод.

Я также использовал прекрасную рукопись в Британском музее [I, 342 по каталогу Rieu].

В примечаниях введены следующие сокращения:

- [L.] – отсылает к Лахорскому изданию;
- [I.] – рукопись № 1773 в India Office Library (начало XVII в.);
- [J.] – рукопись № 1774 в India Office Library (конец XVII в.);
- [B.] – рукопись Британского музея № 219 (начало XVII в.).

При переводе в текст Лахорского издания вносились поправки – там, где это было необходимо. Неясных мест осталось крайне мало, однако, признаюсь, многие места потребовали от меня значительных усилий, чтобы уловить мысль автора и уследить за ней. Логика персидских суфиев временами представляется европейскому читателю на редкость алогичной.

Другие камни преткновения пришлось обходить с помо-

щью примечаний, но если бы я везде следовал практике комментариев, объём книги превысил бы разумные пределы.

Английский перевод делался почти без купюр и, хоть я не стеснялся вводить сокращения там, где это представлялось возможным, ничего существенного упущено не было.

Арабисты отметят отдельные несовпадения текста высказываний, транскрибированных курсивом с арабского языка, с их переводами. Эти разночтения возникли не по вине английского переводчика, но содержатся в самом тексте – возможно, оттого, что Худжвири даёт персидский парафраз арабских афоризмов и стихов.

Рейнольд А. Николсон

Предисловие ко второму изданию

Сокращённый английский перевод «Кашф аль-махджуб», впервые опубликованный в 1911 г. в Gibb Memorial Series, переиздаётся без изменений. Правда, я использовал возможность добавить новый список исправлений и пояснений. Пересмотр всего текста и разъяснение тёмных мест потребовали бы немалого труда, к чему я не был готов – даже после появления более полного текста Жуковского [Ленинград, 1926], который давал возможность сверить разночтения. Замечу, что, к сожалению, текст Жуковского оказался не столь полезным, как можно было надеяться.

Худжвири не был ни выдающимся мистиком, ни тонким мыслителем. Однако в целом его труд представляет собой великолепное введение в суфизм. Он охватывает обширный круг важнейших проблем суфизма.

Достоинство его работы, крайне редко встречающееся в книгах такого рода, – ощущение непосредственного контакта с автором, с его взглядами, переживаниями. Он вкрапляет в текст описания своих встреч во время странствий, проливающие свет на обычаи дервишей в разных частях исламского мира.

Изложение им теории и практики суфизма свидетельствует о всесторонней эрудированности автора, о знаниях, полученных из первых рук, а также несёт на себе печать сильной

своеобразной личности.

Мы не можем не сопереживать шейху, который рассказывает, как одиннадцать лет Господь оберегал его от женских чар, однако судьбой ему было назначено воспылать любовью к женщине, которую он никогда не видел и лишь прочитал строки, описывающие её, – и его вера оказалась на грани краха.

Я приношу благодарность издателям – господам Люзак за то, что английский перевод, который долгое время не публиковался, теперь доступен студентам и всем интересующимся данным предметом.

Рейнольд А. Николсон

Кембридж, январь 1936 г.

Кашф аль-махджуб. Раскрытие скрытого за завесой

Введение

*Во имя Господа, Милостивого, Милосердного.
О Господи, даруй нам милость Твою, веди нас
прямым путём в делах наших!*

*Хвала Господу, который явил тайны
Своего царства Своим святым, и открыл
священнодействие Своей власти Своим близким,
и пролил кровь любящих мечом Своей славы, и
дозволил сердцам познавших вкушать блаженства
общения с Ним.*

*Он приводит мёртвые сердца к жизни светом
осознания Своей вечности и Своего величия и
животворит их благотворным духом знания путём
возглашения Его имен.*

*Да будет мир с Его Посланником Мухаммадом и
с его семьёй, и с его сподвижниками, и с его жёнами!*

Али ибн Усман ибн Али ад-Джуллаби аль-Газнави аль-Худжвири (да будет Бог милостив к нему!) говорит:

– Испросив Божьего благословения и очистив своё сердце от себялюбивых помыслов, я приступил к этому труду в согласии с твоим предложением – да пошлёт тебе Бог сча-

стья! – надеясь ответить в книге на все возникшие у тебя вопросы. Я назвал её «Раскрытие скрытого за завесой». Зная, какие вопросы тебя волнуют, я ввёл разделы, прямо отвечающие на них.

Ныне, не полагаясь на свои силы и способности, я молю Господа покровительствовать мне и благоприятствовать в завершении этой работы, ибо лишь Господь устраивает всё к лучшему.

Об авторстве текста

Два соображения побудили меня поставить своё имя в начале книги: одно – частное, другое – общее¹⁷.

Что касается общего соображения, то оно таково: человек, не сведущий в данном предмете, видя новую книгу, в которой имя автора не упоминается в разных пассажах, может приписать данный труд себе, и подлинный автор потерпит урон, ибо книги создаются, сочиняются и пишутся лишь для того, чтобы благодарные читатели и ученики могли помянуть добрым словом автора.

Уже два раза я потерпел такой урон. Один человек присвоил мой поэтический сборник, который существовал в единственном экземпляре, заменил моё имя на своё и в таком виде обнародовал его. Бог ему судья! Я написал другую

¹⁷ Автор имеет в виду, что одно соображение имеет отношение к знатокам и людям сведущим, другое относится к обычным читателям.

книгу – «Стезя религии» [«Минхадж ад-дин»], о методах суфизма, да будет ему от Господа процветание! Мелкий подражатель и празднослов убрал моё имя с титульного листа и выдал трактат за свой собственный, невзирая на то, что люди знающие потешались над его притязаниями. Но Господь покарал его и вычеркнул его имя из списка тех, кто жаждет войти в Божественные врата.

Что же касается частного соображения, то оно таково: когда люди видят книгу и знают, что её автор преуспел в той области, о которой он пишет, и глубоко сведущ в ней, они оценивают достоинства книги более благосклонно и относятся с большей серьёзностью к чтению и запоминанию, так что и автор, и читатель только выигрывают от этого. Впрочем, Бог знает лучше.

Об испрашивании божьего благословения

Мои слова «я испросил Божьего благословения» продиктованы желанием воздать должное Господу, который сказал Своему Посланнику:

Когда читаешь ты Коран,
Проси защиты у Аллаха
От Сатаны. (Коран 16:98)¹⁸

¹⁸ Коранические цитаты, за редкими исключениями, приводятся в переводе

«Испрашивать благословение» значит «препоручать свои дела Господу, тем самым уберегаясь от всякого рода скверны». Пророк учил своих последователей испрашивать благословение (*истихарат*) наравне с обучением Корану.

Когда человек узнаёт, что его благополучие не зависит от его стараний и предусмотрительности, а всё благое и неблагое, что случается с ним, предуказано Господом, который знает лучше, что для него благотворно, – ему ничего не остаётся, кроме как верить себя Провидению и молить Бога избавить его от пороков собственной души.

Об очищении сердца от себялюбия

Слова «сперва я очистил своё сердце от себялюбивых помыслов» сказаны мной потому, что не бывает благословения на то, в чём присутствует собственный интерес. Если себялюбец достигает своего, это губельно для него, ведь «достижение собственных целей – ключ от Ада», а если себялюбец не достиг поставленной цели, всё равно он изгнал из своего сердца возможность обрести спасение, ибо «сопротивление себялюбивым побуждениям – ключ к Раю». Как сказал Господь:

Для тех же, кто из страха пред Судом Господним
Греховные желания души своей умерил,
Жилищем [вечным] станет Рай. (Коран 79:40–41)

Люди руководствуются себялюбивыми побуждениями тогда, когда хотят помимо угодного Богу чего-нибудь ещё и желают избежать наказания. В целом надо сказать, что глупость души непроходима, а её происки скрыты от глаз. Если Господь изволит, глава об этом появится в надлежащем месте.

О намерении

Слова «я приступаю к работе согласно твоему предложению, надеясь ответить в ней на все возникшие у тебя вопросы» появились оттого, что ты счёл меня достойным ответить тебе таким образом – написав книгу для твоего наставления. Полностью рассказать обо всём, конечно же, невозможно. Поскольку любой труд начинают с благим намерением завершить его, автор заслуживает снисхождения за возможные несовершенства своей работы.

Поэтому Пророк сказал: «Намерения верующего лучше, чем их исполнение».

Велика власть намерения: благодаря намерению человек переходит из одного разряда в другой без всяких внешних изменений. Например, если некто ощущает голод без намерения попоститься, он не получает вознаграждения (*саваб*) за это в мире ином; если же он создаёт в своём сердце намерение попоститься, он становится одним из любимцев Господа (*мукаррабан*). Ещё пример: путник, на какое-то время

задерживающийся в городе, не становится его жителем до тех пор, пока у него не возникает намерение остаться здесь жить. Поэтому благое намерение предваряет собою надлежащее исполнение каждого дела.

О «завесах»

Я назвал свою книгу «Раскрытие скрытого за завесой», желая, чтобы люди внутренне озарённые по названию сразу поняли, о чём она.

Следует иметь в виду, что всё человечество отделено «завесой» от тонкости духовной истины, за исключением Божьих святых и Его избранных друзей, а поскольку эта книга описывает Путь к Истине, толкует высказывания мистиков и поднимает «завесу бренности», другое название вряд ли было бы уместно.

По существу, убиение «завесы» (*каиф*) есть упразднение того, что находится перед «завесой», а возникновение «завесы» упраздняет то, что находится за «завесой» (*мукаиф*). Точно так же, например, тот, кто близко, не может быть далеко, а тот, кто далеко, не может быть близко. Ещё пример: животное, рождённое в уксусе, умрёт, если попадёт в другую среду; а животные, которые рождены в другой среде, погибнут, если вдруг окажутся в уксусе.

Трудно продвигаться по духовному пути – но не тем, кто создан именно для этого. Пророк сказал: «Каждый легко

отыскивает то, для чего он был создан».

Есть две «завесы»; одна – «завеса покрывающая» (*хиджаб-и райни*), её невозможно убрать; другая – «завеса помрачения» (*хиджаб-и гайни*), она удаляется быстро. Различия между ними таковы. Один человек заслонён от Истины «завесой» своей сущности (*зат*), так что в его восприятии истинное и ложное неразличимы. Другой человек заслонён от Истины «завесой» своих атрибутов (*сифат*), так что его природа и сердце непрестанно ищут Истину и избегают ложного. И потому «завесу» сущности, которая и является «завесой покрывающей» (*райни*), невозможно преодолеть. *Райн* имеет синонимы *хатм* («запечатывание») и *таб'* («запечатление»). Господь сказал:

Но нет! От их деяний злых
На их сердца спустилась тёмная завеса [рана].(Коран
83:14)

Далее Он разъясняет смысл сказанного:

Но для неверных всё равно,
Увещевал ты их или нет, —
[В Аллаха] не уверуют они. (Коран 2:6)

Затем указывает причину:

Бог наложил печать на их сердца и слух. (Коран 2:7)

Что же касается «завесы» атрибутов, которая является «завесой помрачения» (*гайни*), то со временем её можно удалить, ибо сущность не поддаётся изменению, а изменение ат-

рибутов достижимо.

Суфийские шейхи оставили много тонких иносказаний по поводу райн и гайн. Джунайд сказал: *Ар-райн мин джумлат аль-ватанат ва'ль-гайн мин джумлат аль-хатарат* – «Райн относится к неизменному, гайн – к преходящему». *Ватан* – долговременное, а *хатар* – случайное. К примеру, невозможно отполировать камень до зеркального блеска, хотя бы и многие полировщики попробовали на нем своё искусство, зато потускневшему зеркалу [из металла] легко вернуть блеск полировкой. Камню присуща тьма, а отполированному металлу – блеск; поскольку сущность неизменна, преходящий атрибут не является стойким.

В соответствии с этим я составил эту книгу для полировщиков сердец, которые покрыты «завесой помрачения», но сохраняют сущность света Истины, и потому благо прочтения этой книги может совлечь с них «завесу», с тем чтобы они обрели свой путь к духовной истине.

Тем же, чья жизнь состоит в отрицании истины и совершении ложного, никогда не найти своего пути туда, и эта книга будет для них бесполезна.

О вопросах и ответах на них в зависимости от уровня спрашивающего

Я написал: «Зная, что тебя интересует, я ввёл разделы, прямо отвечающие на твои вопросы». Вопрошающий не

успокоится, пока не задаст своих вопросов тому, к кому он обратился. Вопрос предполагает затруднение, а затруднение неразрешимо, пока не выяснена его природа.

Когда отвечаешь на вопрос, достаточно использовать общие понятия, если спрашивающий сведущ в разных контекстах и тонкостях употребления их значений. Если спрашивает новичок, приходится вдаваться в детальные объяснения, приводить многочисленные определения и примеры. Именно последнее желательно в нашем случае, поэтому в своей книге я буду давать обстоятельные ответы на твои вопросы – и да пошлёт Господь тебе счастье!

О тавфик – содействии Господа человеку в свершении добрых дел

Я написал: «Молю Господа покровительствовать мне и благоприятствовать», ибо один Бог способен помочь человеку вершить добрые дела.

Когда Господь содействует кому-либо в совершении поступков, заслуживающих вознаграждения, это воистину «удача, ниспосланная Богом» (*тавфик*). Коран и сунна подтверждают истинность тавфика, и всё мусульманское сообщество единодушно в этом; исключая отдельных мутазитов и кадаритов, которые полагают, что выражение «тавфик» лишено смысла.

Некоторые суфийские шейхи говорили: *Ат-тавфик хува'ль-кудрат 'ала'т-та'ат 'инда'ль-исти'мал* – «Когда человек повинуется Богу, он получает от Бога всё прибываю-

шую крепость».

Словом, можно сказать, что действие и бездействие человека есть деяние и творение Божье. Поэтому та сила, которая заставляет человека проявлять послушание Богу, называется *тавфик*. Однако в деталях обсуждать эту тему здесь было бы неуместно. Теперь я приступаю к исполнению того, что ты предложил, предварив свой ответ твоим вопросом.

На какие вопросы отвечает эта книга

Спрашивающий, Абу Саид аль-Худжвири, сказал: «Объясни мне истинное значение суфийского пути и природу „стоянок“ (*макамат*) суфиев, объясни их учения и высказывания, проясни для меня их мистические аллегории, природу Божественной любви и то, как она проявляется в человеческих сердцах, и почему разумом невозможно достичь её сущности, и отчего душа отшатывается от её реальности, и почему дух обретает покой в её чистоте; также поясни практические аспекты суфизма, которые связаны с этими теориями».

О язвах современного автору суфизма

Тот, кому задали вопрос, – Али ибн Усман ад-Джуллаби аль-Худжвири – отвечает:

– Знай, что в наше время суфийское учение выходит из

употребления, особенно в нашей стране. Люди заняты утolenиeм своих вождeлeний и повернулись спинами к пути душевного покоя (*риза*), в то время как улемы [богословы] и те, кто прикидывается учителями, выдают за суфизм то, что противоречит его основополагающим принципам.

Люди всякого звания одинаково довольствуются бессодержательным вероисповеданием, восторженность духа сменилась слепым следованием догмам. Простые люди говорят: «Мы ведаем Бога», а избранные, довольные уже тем, что ощущают в сердцах томление по миру иному, говорят: «Это томление и есть духозрение и ревностное чувство». Каждый исполнен притязаний, никто не добирается до реальности. Ученики, пренебрегая самообузданием, увлеклись помышлениями о праздном, которые они называют «сосредоточением».

Мне и самому довелось написать несколько трудов по суфизму, но всё без пользы. Лживые притворщики выхватывают фрагменты отовсюду, чтобы ввести в заблуждение публику, при этом уродуя и разрушая целостный смысл. Другие не калечат книги, ибо просто не читают их. Третьи читают, но не воспринимают смысл прочитанного и потому делают себе список текста, заучивают его и говорят: «Мы можем проповедовать мистическое знание».

Ныне истинная духовность так же редка, как философский камень (*кибрит-и ахмар*), ибо естественно искать лекарства, который является сведущим в болезни, никто не желает

смешивать жемчуга и кораллы с такими общеупотребительными средствами, как *шалиса*¹⁹ и *дава аль-миск*²⁰.

В прошлом работы видных суфиев, попадая в руки тех, кто не был способен понять их, шли на подкладки для шапок либо на переплёты для стихов Абу Нуваса и непристойных шуток Джахиза. Будьте уверены, что если королевский сокол, улетев, сядет на стену у дома старой карги, – она подрежет ему крылья.

Наши современники именуют «законом» свои вожделения, а гордыню и амбиции – «честью и учёностью», лицемерие по отношению к людям – «страхом Божьим», скрытое недовольство – «снисходительностью», склоки – «обсуждением», вздор и глупость – «достоинством», неискренность – «самоотверженностью», скаредность – «поклонением Богу», свои пустые фантазии – «Божественным знанием», побуждения сердца и привязанности животной души – «Божественной любовью», ересь – «нищетой», скептицизм – «чистотой», неверие в несомненную религию (*зандака*) – «самоупражнёностью», небрежение Законом Пророка – «мистическим путём», неблагоприятное пособничество временщикам – «проявлением благочестия».

Как сказал Абу Бакр аль-Васити:

Нас язвит время, в котором нет ни религиозных

¹⁹ *Шалиса* – электуарий (лекарственная кашка), используемый как целебное средство при параличе языка или рта.

²⁰ См. [Dozy, Supplement] на *дава*.

обязанностей ислама, ни этики язычества, ни добродетелей рыцарства (*ахлам-и зави'ль-мурувва*).

О том же говорит Мутанабби²¹:

О Боже, прокляни сей мир,
Отвратный и погонщику верблюдов,
Мучительный возвышенному духу.

Ещё о «завесах» и о животной душе

Знай, что я обрёл в этом мире обитель Божественных таинств, которые вложены в сотворённые вещи. Вещества, составные элементы, тела, формы и свойства – всё это «завесы» Божественных тайн. С позиции монизма (*таухид*) утверждать, что такого рода «завесы» существуют, – многобожие, но в этом мире каждая вещь прикрыта «завесой» своего бытия от таухида, и дух находится в плену связей и смешения с феноменальным бытием. И потому ум с огромным трудом постигает Божественные таинства, а дух лишь смутно различает чудеса близости к Богу.

Человек, очарованный своим плотным окружением, живёт, погружённый в неведение и апатию, не делая попыток снять «завесу», брошенную на него. Слепой к красоте Единства, он отворачивается от Бога ради суеты этого мира и позволяет потребностям естества взять верх над разумом,

²¹ [Мутанабби, изд. Dieterici, с. 662, I, прил. 4].

невзирая на то, что животная душа, которая в Коране (12:53) описывается как «склоняющая ко злу» (*аммарат(ун) би'с-су'*), есть величайшая из всех «завес» между Богом и человеком.

Теперь я приступаю к исчерпывающему и ясному изложению ответов на твои вопросы, связанные со «стоянками» и «завесами», добавляя толкования высказываний наставников, использующих специальную терминологию (*ахль-и санай'и'*), афоризмы шейхов и истории из их жизни, чтобы придать завершённость изложению и чтобы законоведы и все, кто будет читать эту книгу, узнали, что суфийский путь имеет глубокие корни и плодоносные ветви, ведь все суфийские шейхи являются носителями знания и поощряют своих учеников овладевать знанием и быть упорными на этом пути. Им совершенно не свойственны легкомыслие и ветреность. Многие из них оставили нам трактаты о суфийском учении, из которых ясно видно, что их ум был преисполнен помышлениями о Божественном.

Глава 1

Об утверждении знания

Господь сказал об учёных (*'улама*): «Из тех, кто служит Богу, только учёные страшатся Его» (Коран 35:25)²². Пророк сказал: «Искать знание – обязанность каждого мусульманина и мусульманки»; он также сказал: «Взыскай знания даже в Китае».

Знание необъятно, а жизнь коротка, поэтому необязательно полностью изучать науки, такие как астрономия, медицина, арифметика и т. д., следует изучать лишь то в них, что имеет отношение к религиозному закону: из астрономии – определение ночью времени [молитв]²³, из медицины – что вредно, чтобы воздерживаться от этого, из арифметики – столько, чтобы суметь поделить наследство и исчислить продолжительность 'идды²⁴ и т. д.

Знание необходимо лишь в той мере, в которой оно помогает действовать правильно. Господь проклинает тех, кто обучает бесполезному знанию (Коран 2:96), и Пророк сказал: «С Тобою обретаю убежище от знания, которое без

²² Р. Николсон ссылается на Коран, однако отсылка к Корану ошибочна: здесь имеется в виду божественное предание (*хадис-и кудси*). – Прим. науч. ред.

²³ Слова, взятые в квадратные скобки, добавлены Р. Николсоном.

²⁴ *Идда* – по шариату период, в течение которого женщина, которая разведена или чей муж умер, не может вновь заключать брак.

пользы». Многое можно совершить с малыми познаниями, и знание не следует отделять от дела. Пророк сказал: «Преданный без богословия – как осёл, крутящий мельницу», ибо осёл ходит по кругу по своим же следам, никуда не продвигаясь.

Некоторые ставят знание над действием, другие отдают предпочтение действию, но обе группы не правы. Пока действие не соединено со знанием, оно не достойно вознаграждения. Например, молитва не является действенной, пока не совершается со знанием правил очищения и того, что касается киблы²⁵ и природы намерения.

Точно так же и знание без действия – не знание. Усвоение и запоминание – действия, за которые человек получает награду в мире ином; если же он приобрёл знание бездейственное и бесполезное для себя, он не получит награды. Есть два рода людей, впадающих в ошибку: первый – те, кто притязает на знание ради положения в обществе, но не способен использовать его и на самом деле не достиг знания. Второй – те, кто полагает, что практики вполне достаточно, а знание необязательно.

Об Ибрахиме ибн Адхаме рассказывают, что как-то он увидел камень с надписью: «Переверни меня и прочти!» Он так и сделал. На другой стороне было написано: «Ты не используешь и того, что знаешь, чего же ты гоняешься за но-

²⁵ Кибла – та точка, к которой мусульманин обращает своё лицо во время молитвы.

вым знанием?»

Анас ибн Малик говорит:

Мудрый стремится познать, глупец – приспособиться.

Кто использует своё знание, чтобы обрести власть, почести и богатство, тот не учёный. Вершина знания – признание того, что без знания не познать Бога.

О знании божественном и человеческом

Знание бывает двух родов: Божественное и человеческое. Второе не имеет ценности в сравнении с первым, ибо Божественное ведение есть Его атрибут, сущий в Том, Чьи атрибуты нескончаемы; а наше знание – это наша принадлежность, оно пребывает в нас, а наши атрибуты конечны.

Знание определяли как «охват и исследование известного объекта», но лучшее определение таково: «Качество, посредством которого несведущий становится мудрым».

Божественное знание – это то, посредством чего Он знает всё, сущее и не-сущее. Он не разделяет Своё знание с человеком, ибо оно неделимо и неотделимо от Него. Подтверждение этого заключается в порядке Его действий (*тартиб-и фи'лаш*), поскольку действие требует знания от того, кто его свершает, и это является необходимым условием. Божественное знание охватывает то, что скрыто, и вбирает в себя то, что проявлено. Оно позволяет искателю в каждом действии видеть Бога, ибо искатель знает, что Бог видит его

и всё, что он делает.

Рассказывают, что один высокопоставленный вельможа из Басры пришёл в свой сад. По чистой случайности ему на глаза попалась жена садовника, красавица. Отослав садовника по какому-то делу, он сказал женщине:

– Затвори ворота.

Она в ответ:

– Я затворила все, кроме одних, которые не затворяются.

– Это которые? – спросил вельможа.

– Те, что между нами и Богом, – сказала женщина. Получив такую отповедь, вельможа покаялся и испросил прощения.

Хатим аль-Асамм сказал:

– Я знаю четыре вещи, а всё остальное мирское знание отбросил.

– Что это за вещи? – спросили его.

– Первое – знание того, что хлеба насущного мне достаётся столько, сколько отпущено, ни больше ни меньше. Потому и перестал пытаться приумножить свою долю. Второе – я знаю, что я должник перед Богом и никто за меня не заплатит этот долг. Потому-то я и занят его выплатой. Третье – я знаю, что кое-кто преследует меня [имеется в виду смерть] и мне не ускользнуть. Вот я и готовлюсь к встрече. Четвёртое – я знаю, что Бог следит за мной, вот я и стыжусь делать то, чего не следует.

О знании времени; основном и второстепенным знании; о знании истины и знании закона

Целью человеческого знания должно быть познание Бога и Его Предписаний. Знание времени (*'илм-и вакт*)²⁶ и всех внешних и внутренних обстоятельств, определённым образом воздействующих на «время» (*вакт*), – обязанность каждого.

Различают основное и второстепенное знание.

Внешний аспект основного знания заключается в усвоении мусульманского вероисповедания, а внутренний – в достижении истинного осознания.

Внешний аспект второстепенного знания состоит в отпращивании религиозных обрядов, а внутренний – в создании искреннего намерения.

Внешний и внутренний аспекты нераздельны.

Внешний аспект Истины без внутреннего – лицемерие,

²⁶ «Время» (*вакт*) используется мусульманскими мистиками для обозначения духовного состояния, в котором человек обретает себя и посредством которого он властвует над текущим мгновением. Выражение *'илм-и вакт* появляется в замечании Абу Сулеймана ад-Дарани (глава 10, № 17), где вакт толкуется как «средство предохранения своего духовного состояния». Сахль ибн Абдаллах ат-Тустари определяет вакт как «поиск знания состояния», т. е. это та определённая (*хукм*) состояния человека, которая устанавливается между ним и Богом в этом мире и в следующем.

а внутренний без внешнего – вероотступничество. Поэтому чисто внешнего отношения к Закону недостаточно, но и внутренняя одухотворённость сама по себе бесплодна.

Знание Истины (*хакикат*) имеет три опоры:

- знание сущности и единства Бога,
- знание атрибутов Бога,
- знание деяний и мудрости Божьей.

Знание Закона (*шариат*) также имеет три опоры:

- Коран,
- сунна,
- единодушные мусульманской общины (*иджма'*).

Знание Божественной Сущности у того, кто разумен и достиг зрелости, включает знание того, что Бог существует вовне посредством Своей сущности, что Он бесконечен и не ограничен пространством, что Его сущность не порождает зла и ни одно из Его творений не сходно с Ним, что у Него нет ни жены, ни детей, что Он – Творец и Питатель всего, что можно вообразить и измыслить.

Знание Божественных Атрибутов требует от нас знания того, что Бог имеет атрибуты, существующие в нём Самом, которые не являются ни Им, ни частью Его, тем не менее существующая в нём и питаемые Им, – например, Знание, Власть, Жизнь, Воля, Слух, Зрение, Речь и т. д.

Знание Божественных Действий – это наше знание того,

что Бог – Создатель людей и всех их дел, что Он предопределяет благое и неблагое и творит всё, что полезно и вредно.

Знание Закона объемлет наше знание того, что Бог посылает нам вестников-чудотворцев; что наш Посланник Мухаммад (да будет с ним мир!) – истинный вестник, явивший многие чудеса, и что всё сказанное им о Незримом и Видимом – совершенная правда.

О тех, кто отрицает познание

Существует религиозный толк еретиков, называемый софисты (*суфиста'ийан*), которые полагают, что ничего нельзя познать и самого знания не существует.

Я спрошу их в ответ: «Вы думаете, что нельзя ничего познать; ваше мнение истинно или нет?»

Если они скажут «истинно», тем самым будет подтверждена реальность знания. Если ответят «нет», то какой смысл обсуждать заведомо ложное воззрение?

Тех же взглядов придерживается секта еретиков, которые связаны с суфизмом. Они говорят: поскольку ничего познать нельзя, то отрицание знания более совершенно, чем утверждение.

Такая позиция проистекает от глупости и скудоумия. Отрицание знания должно быть следствием либо знания, либо незнания. Но знание не может отрицать знание, и потому лишь неведение может отрицать знание, и это неведение

сближается с неверностью и фальшью, поскольку нет сходства между неведением и истиной.

Такой взгляд противоречит взглядам всех суфийских шейхов, но обычно приписывается всем суфиям, в особенности теми людьми, кто знает об этом понаслышке и принимает услышанное на веру. Препоручаю их Богу, от Которого зависит, будут ли они и далее пребывать в заблуждении. Если вера в них возобладает, они будут вести себя более осмотрительно и не судить друзей Божьих, и больше заботиться о том, что касается непосредственно их самих.

Некоторые еретики притязают на звание суфиев, чтобы под обличем суфия скрыть свою испорченность. Для некоторых этого достаточно, чтобы считать, что все суфии – такие же притворщики и что вполне справедливо относиться к ним всем с пренебрежением и презрением. Один человек, который захотел прослыть учёным и твёрдым в вере, а на самом деле лишённый знания Бога и религиозности, как-то сказал мне в пылу спора:

– Есть двенадцать еретических толков, и один из них процветает в среде тех, кто исповедует суфизм (*мутасаввифа*).

Я ответил:

– Если один толк принадлежит нам, то одиннадцать – вам, и суфии могут защитить себя от одного много лучше, чем вы – от одиннадцати.

Исток ересей – порча и упадок времён, но Господь хранит Своих святых, скрывая от толпы, тем более – от безбожни-

ков.

Выдающийся духовный наставник Али ибн Бундар ас-Сайрафи сказал об этом так:

Развращённость людских сердец напрямую зависит от развратности века.

В следующем разделе я приведу высказывания суфиев для предостережения тех скептиков, к которым благорасположен Господь.

Высказывания наставников о знании

Мухаммад ибн Фазль аль-Балхи говорит:

Есть три вида знания – знание от Бога, знание с Богом и знание Бога.

Знание Бога – это навык духовного познания (*'илм-и ма'рифат*), посредством которого Он позволяет познать Себя всем Своим пророкам и святым. Оно недостижимо обычными средствами, будучи следствием Божественного путеводительства и благовещения.

Знание от Бога – это знание Священного Закона (*'илм-и шари'ат*), который Он предписал нам и сделал обязательным для нас.

Знание с Богом – это знание «стоянок», Пути и степеней святости.

Духовное знание (*ма'рифат*) ненадёжно без следования

Закону, а Закон не освоить как должно, пока не являют себя «стоянки».

Абу Али Такафи²⁷ говорит:

Аль-'илм хаят аль-кальб мин аль-джахль ва-нур аль-'айн мин аз-зулмат – «Знание – жизнь сердца, избавляющая его от смерти неведения, это свет ока веры, спасающий его от тьмы неверности».

Сердца неверных мертвы, ибо они не ведают Бога, а сердца небрежных больны, ибо они не ведают о Его предписаниях.

Абу Бакр Варрак из Термеза говорит:

Довольствующиеся рассуждением (*калам*) о знании и не следующие аскезе (*зухд*) становятся *зиндиками* [еретиками]; довольствующиеся законоведением (*фикх*) и не следующие умеренности (*вара'*) становятся нечисты.

Это значит, что воссоединённость (*таухид*) без приложения усилий являет себя как предопределение (*джабр*), и притязающему на таухид следует руководствоваться тезисом о предопределении и тем не менее действовать так, как будто он верует в свободу воли, избирая «золотую середину» между свободой воли и предопределённостью. В этом смысл другого афоризма того же наставника:

Таухид— ниже предопределённости и выше свободы

²⁷ Абу Али Такафи – уроженец Нишапура, умер в 328 г. хиджры. См. [Нафахат, № 248].

воли.

Утрата твёрдой веры и морали проистекает от небрежения (*гафлат*).

Выдающийся наставник Яхья ибн Муаз ар-Рази сказал:

Избегай общества трёх типов людей: проявляющих небрежение учёных, лицемерных чтецов Корана и невежественных подражателей-псевдосуфиев.

Проявляющие небрежение учёные – это те, чьи сердца обращены к мирской выгоде, те, кто ищет расположения властителей и тиранов и, оболыщённый собственной даровитостью, проводит время в умозрительных диспутах и нападках на религиозных деятелей.

Лицемерные чтецы Корана – те, кто превозносит всё, что совпадает с их желаниями, даже если это неблагое, и проклинаят всё, что им не по нраву, даже если это благое. Они совершают неискренние поступки, желая снискать расположение людей.

Невежественные подражатели-псевдосуфии – это те, кто никогда не общался с духовными наставниками (*пир*), не обучался этикету (*адаб*) у шейха, но, обрядившись в сине одежды (*кабуду*), не имея духовного опыта, идёт тропой необузданности и вводит в искушение других людей.

Абу Язид Бистами говорит:

Тридцать лет я подвизался в духовном самообуздании, и оказалось, что нет ничего более

тяжкого для меня, чем знание и следование ему.

Гораздо легче для человеческой природы войти в огонь, чем следовать по дороге знания, а невежественному сердцу гораздо легче тысячу раз перейти сират²⁸, чем усвоить малую толику знания.

Человек испорченный скорее разобьёт свой шатёр в аду, чем претворит в жизнь крупицу знания. Вам же следует изучать знание и в нём искать совершенства.

Совершенство в человеческом знании является неведением в Божественном знании. Вам следует знать достаточно для того, чтобы знать, что вы несведущие. Иначе говоря, человеку доступно лишь человеческое знание, а человеческое – величайший барьер, отделяющий человека от Божественного.

Поэт говорит:

Аль-аджзу 'ан дараки'ль-идраки идраку
Ва'ль-вакфу фи туруки'ль-акьяри ишраку.

Вот осознание:

отчаяться достигнуть осознания!
Но многобожник тот, кто отступает
с тропы достойного ступанья.

Кто не желает учиться и упорствует в своём неведении – тот многобожник.

²⁸ Сират (коранический образ) – мост толщиной с волос, протянутый над адом и ведущий в рай. – *Прим. рус. пер.*

А кто обучается, тому, по мере того как его знание становится совершенным, открывается реальность, и он ощущает, что его знание – не более чем неспособность узнать, каким будет его конец, поскольку наименования, даваемые реальностям, не затрагивают сами реальности.

Глава 2

О нищете (факр)

Знай, что нищета (*факр*) высоко стоит на Пути Истины, нищий (*факир*) – высокочтим, ибо сказал Господь:

[Подавайте милостыню]
И тем в нужде, кто на пути Господнем
Удержаны [от промыслов своих]
И в поисках [себе достатка]
Не могут двигаться по сей земле.
Их скромность побудит незнающего думать,
Что нет нужды у них ни в чём. (Коран 2:273)

И ещё:

Они свои постели оставляют
И призывают Бога своего
Из страха [гнев Его навлечь],
С надеждой [на Его благоволение]. (Коран 32:16)

И Пророк отличал нищету и сказал:

О Боже, пошли мне жизнь бедняцкую, и смерть бедняцкую, и воскресение из мёртвых среди бедняков.

Он также сказал:

В День Воскресения Господь скажет: «Приведите ко Мне возлюбленных Моих» – и ангелы скажут: «Кто возлюбленные Твои?» – и Бог ответит: «Нищие и

обездоленные».

Во многих стихах Корана и речениях говорится о том же. Эти места хорошо известны, и потому нет нужды приводить их здесь.

Во времена Пророка среди беженцев (*мухаджирин*) были бедняки (*фукара*), которые всё своё время проводили в его мечети, посвятив себя поклонению Богу. Целиком уповая (*таваккул*) на Бога, они твёрдо верили, что Он пошлёт им пропитание. Пророку было предписано примириться с ними и заботиться о них, ибо Бог сказал:

Не отгоняй ты тех,
Которые на утренней заре и в час захода солнца
Взывают к Господу в молитве,
Ища Его благоволенья. (Коран 6:52)

И потому, когда Пророк видел кого-то из них, он обычно говорил: «Да будут мои отец и мать тебе жертвой, ибо благодаря вам Господь укорил меня».

Так Господь возвысил нищету и обратил её в особое отличие бедняков, которые отринули всё внешнее и внутреннее, полностью предав себя Зиждителю. Нищета стала их гордостью, они оплакивали её уход и приветствовали её приход, они принимали её, считая всё прочее презренным.

Нищета имеет обличье (*расм*) и сущность (*хакикат*). Её обличье – обездоленность и нужда, а сущность – удача и свобода выбора.

Кто взирает на внешнее, тот на внешнем и останавливает-

ся, не в силах добраться до цели и разминувшись с сущностью.

Кто добрался до сущности, тот отвратил взгляд от всего сотворённого и, полностью самоупразднившись, взирая лишь на Всеединого, поспешил к полноте вечной жизни (*ба-фана-йи кулл андар ру'йят-и кулл ба-бака-йи кулл ши-тафт*).

Нищий (*факир*) ничего не имеет, ему не приходится сожалеть об утратах.

Он не ощущает себя богатым, имея что-либо, и не ощущает себя нуждающимся, чего-то не имея; по сравнению с нищетой (*факр*) богатство и нужда для него – одно и то же.

Принимается, что, когда он ничего не имеет, это доставляет ему большую радость, ибо шейхи говорили: «Чем более стеснены обстоятельства человека, тем больше расширяется [в смысле бодрости и довольства] его [духовное] состояние», ибо для дервиша иметь что-либо – несчастье, и если он «заточает» что-либо (*дар банд кунад*) для своих нужд, то сам оказывается в той же степени «заточённым». Друзья Божьи живут благодаря Его тайным щедротам. Мирское богатство сбивает их с пути согласия с Богом (*риза*).

Встретились дервиш и шах. Шах сказал:

– Дозволяю тебе обратиться ко мне с просьбой.

Дервиш в ответ:

– К своим рабам не обращаются с просьбами.

– Как так? – спросил шах.

– У меня есть два раба, которые являются твоими хозяевами: алкание и ожидание.

Пророк сказал:

Нищета славит тех, кто достоин её.

Её слава состоит в том, что тело факира божественным образом оберегается от низменных и греховных поступков, а его сердце – от зла и пагубных помыслов, поскольку его внешние органы поглощены [созерцанием] проявленных милостей Божьих, а внутренние защищены незримой благодатью, так что тело становится одухотворённым (*рухани*), а сердце пронизывает Божественное (*раббани*). Все связи между человеком и людьми исчезают, на весах его факра этот мир и мир иной весят меньше комариного крыла, в это мгновение человек выпадает из обоих миров.

О предпочтении нищеты либо достатка

Суфийские шейхи расходятся в мнениях о том, что предпочтительнее – нищета или достаток, когда они рассматриваются как человеческие атрибуты, ибо истинный достаток (*гина*) принадлежит Господу, который совершенен во всех Своих атрибутах.

Яхья ибн Му'аз ар-Рази, Ахмад ибн Абу'ль-Хавари, Харис аль-Мухасиби, Абу'ль-Аббас ибн Ата, Рувайм, Абу'ль-Хасан

ибн Сим'ун²⁹, а из современников – великий шейх Абу Саид Фазлаллах ибн Мухаммад аль-Майхани ставят достаток над нищетой.

Они мотивируют это тем, что достаток – атрибут Бога, в то время как нищета не может быть приписана Ему, а атрибут, общий для Бога и человека, превышает того, который не приложим к Богу.

Мой ответ: упоминаемая общая отнесённость атрибута достатка к Богу и человеку – просто фигура речи, в реальности она не существует. Реальное сходство заключается во взаимоподобии, однако Божественные атрибуты вечны, а человеческие – сотворены, следовательно, посылка является ложной.

Я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, утверждаю, что понятие «достаток» подобает Богу, но не человеку, в то время как понятие «нищета» подобает человеку, но не Богу.

Когда человека называют богатым – это не более чем метафора, в действительности он таковым не является.

Ещё один аргумент: человеческий достаток – результат сцепления случайных обстоятельств, тогда как достаток Господа, который Сам является Источником всех обстоятельств, не зависит ни от каких случайностей. Поэтому нет смысла говорить об общей отнесённости атрибута достатка.

Недопустимо связывать что-либо с Богом – по сущности, свойствам, имени. Достаток Господа состоит в Его независи-

²⁹ *Сим'ун* – см. [Нафахат, 291], где его «имя чести» – Абу'ль-Хусейн.

мости от кого бы то ни было и в Его власти делать то, что Он промыслит. Таким Он был всегда и таким пребудет всегда. А человеческий достаток – например, средства к существованию, радости жизни, спасение от греха или утешение в со-
зерцании, – всё это имеет преходящую природу и подверже-
но изменениям.

Среди простых людей находятся такие, кто ставит бога-
того над бедным на том основании, что Бог сделал богатых
блаженными в обоих мирах и даровал им благо достатка.
Под достатком они понимают изобилие мирских благ, бла-
женство удовольствий и следование своим вожделениям.

Они мотивируют это тем, что Бог повелел нам быть бла-
годарными за достаток и терпеливыми в нищете, то есть тер-
пеливыми в невзгодах и благодарными в преуспянии, и что
преуспяние определённю лучше, чем прозябание.

На это я отвечу, что, когда Бог повелел нам быть благода-
рными за процветание, Он сделал благодарность средством
увеличения нашего процветания; а когда Он повелел нам
быть терпеливыми в невзгодах, Он сделал терпение сред-
ством приближения к Себе.

Он сказал:

Коль станете признательными [Мне],
Я вам умножу [милости Свои]. (Коран 14:7)

а также:

Аллах поистине благоволит к тому,

Кто терпелив и стоек духом. (Коран 2:153)

Шейхи, ставящие достаток над нищетой, используют понятие «достаток» отнюдь не в общеупотребительном смысле. Они имеют в виду не «обретение благ», а «обретение Подателя благ». Ясно, что обретение единения [с Господом] – это совсем не то, что обретение прощения [Божьего].

Шейх Абу Саид – да помилует его Бог! – говорит: «Нищета – это достаток в Боге» (*аль-факр хува'ль-гина биллах*), то есть непреходящее откровение Истины.

На это я отвечу так: откровение (*мукашафат*) подразумевает возможность «завесы» (*хиджаб*), и потому, если человек, которому даровано откровение, заслоняется от откровения атрибутом достатка, он будет либо иметь нужду в откровении, либо нет. Если он не нуждается в откровении, то высказывание становится абсурдом, а если нуждается, то его нужда несравнима с достатком, поэтому термин «достаток» здесь неуместен.

Кроме того, никто не имеет «достатка в Боге» до тех пор, пока его атрибуты не станут постоянными, а цель – неизменной; достаток несовместим с существованием объекта либо с утверждением атрибутов человеческой природы; следовательно, нужда и бедность – сущностные характеристики смертности и изменчивого бытия.

Тот, чьи атрибуты всё ещё сохраняются, ещё не достаточен, а тот, чьи атрибуты упразднены, вообще не может быть никак поименован.

И потому «человек с достатком – это тот, кто богат Богом» (*аль-гани ман агнаху'ллах*), поскольку выражение «достаток в Боге» отсылает к тому, кто воздействует (*фа'ил*), тогда как выражение «богат Богом» обозначает того, на кого воздействуют (*маф'ул*); первый существует сам по себе, второй существует посредством воздействующего; соответственно «отдельное существование» есть атрибут человеческой природы, в то время как существование посредством Бога предполагает упразднённость атрибутов. И потому я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, утверждаю, что истинный достаток несовместим с существованием (*бака*) какого-либо атрибута, поскольку человеческие атрибуты всегда рассматриваются как ущербные и подлежат распаду.

Однако достаток не заключается и в исчезновении этих атрибутов, поскольку нельзя поименовать атрибут, который более не существует, а тот, чьи атрибуты упразднены, не может быть назван ни «бедным», ни «богатым». И потому атрибут достатка не передаётся от Бога к человеку, а атрибут нищеты не передаётся от человека к Богу.

Все суфийские шейхи и большинство простых людей ставят нищету над достатком по той причине, что Коран и сунна подчеркивают превосходство нищеты, в чём и сходится подавляющее большинство мусульман.

Среди историй, которые я читал, есть одна, где Джунайд и Ибн Ата обсуждают этот вопрос. Последний утверждал превосходство достатка. Он мотивировал это тем, что по Вос-

кресении они будут призваны к ответу за свой недостаток и что такой расчёт (*хисаб*) подразумевает, что они будут внимать Божественному Слову в форме упрёка (*'итаб*) без какого бы то ни было посредничества. Этот упрёк будет обращен от Возлюбленного к любящему.

Джунайд на это ответил так:

Если Он призовет к ответу богатых, то Он потребует и оправданий у нищих, а требование оправдания лучше, чем призыв к ответу.

Это очень тонкое соображение.

Для подлинной любви отговорки – знак чуждости (*бига-нази*), а упрёк противоположен единству (*яганаги*). Любящий рассматривает и оправдание, и упрёк как позор, поскольку оправдание следует вслед за непослушанием повелению Возлюбленной; то же самое касается и упрёка. Но при подлинной любви упрёки и оправдания отсутствуют, ибо Возлюбленная не станет требовать от любящего искупления, а любящий не станет пренебрегать исполнением воли Возлюбленной.

Любой человек – «нищий», будь он даже шахом. В сущности, богатство Сулеймана [Соломона] и нищета Сулеймана – одно и то же. Когда терпение Айюба [Иова] [в горниле его напастей] истощилось, а изобилие царства Сулеймана достигло своего пика, Господь сказал и тому, и другому одно и то же: о Сулеймане – «Такой превосходный слуга [Божий]» (Коран 38:30), и об Айюбе – «Каким прекрасным был

он Нам слугою!» (Коран 38:44). Довольство Божье уравнивает нищету и богатство Сулеймана.

Автор говорит:

Я слышал, что Абу'ль-Касим Кушайри – да помилует его Бог! – сказал: «Люди много говорили о нищете и богатстве, избирая для себя одно либо другое, я же избираю для себя то состояние, которое Господь уготовал мне и в котором поддерживает меня. Если Он даст мне богатство, я не стану забывчивым. Если Он пожелает для меня бедности, я не стану корыстным и не повинующимся.

Так что и достаток, и нищета суть Божественные дары.

Богатство подтачивается забывчивостью, нищета – корыстью.

И то и другое превосходно, но они разнятся в осуществлении на практике. Нищета есть отделённость сердца от всего, кроме Бога, а достаток – преисполненность сердца тем, что превышает слов.

Когда сердце очищается [от всего, кроме Бога], нищета ничем не лучше достатка, а достаток ничем не лучше нищеты.

Достаток есть избыток мирских вещей, а нищета – их недостаток, но все вещи принадлежат Богу. Когда ищущий распрощался с собственностью, противопоставление достатка и нищеты исчезает, то и другое становится незначимым для него.

Высказывания суфийских шейхов о нищете

Все суфийские шейхи высказывались о нищете. Приведу некоторые высказывания.

Один из современников говорит:

Лайса'ль-факир ман хала мин аз-зад, иннама'ль-факир ман ха-ла мин аль-мурад – «Нищ не тот, чьи руки пусты от припасов, а тот, чья натура свободна от желаний». Например, если Бог даёт ему деньги и он хочет сохранить их, он не нищ; и если он желает отвергнуть их, он не нищ, поскольку нищета – это избегание выбора.

Яхья ибн Му'аз ар-Рази говорит:

*Аль-факр хауф аль-факр*³⁰ – «Примета истинной нищеты: пусть человек достиг совершенства в святости, созерцании и самоупражнённости – он непрерывно страшится их ущерба и утраты».

Рувайм говорит:

Мин на'т аль-факир хифзу сиррихи ва-сийянату нафсихи ва-ада'у фаридатихи – «Отличие нищего: его сердце защищено от эгоистичных попечений, душа – от порчи, и он исполняет обязательные религиозные отправления»; это значит, что его размышления не

³⁰ Букв. «нищета страшится нищеты» (араб.). – Прим. рус. пер.

являются помехой внешним действиям, а его поступки не мешают созерцанию, что является признаком того, что он отбросил атрибуты смертных.

Бишр Хафи говорит:

Афдаль аль-макамат и'тикад ас-сабр 'ала'ль-факр ила'ль-кабр – «Лучшая из „стоянок“ – твёрдая решимость вседневно терпеть нищету».

Нищета есть уничтожение всех «стоянок», поэтому решимость претерпевать нищету – знак того, что [свои] дела и поступки человек видит как несовершенные и стремится упразднить человеческие атрибуты. Самым очевидным образом в этом высказывании нищета ставится выше достатка и выражается намерение никогда не оставлять нищету.

Шибли говорит:

Аль-факир ман ла ястагни би-шай(ин) дуна'ллах — «Нищий не довольствуется ничем, кроме Бога» – ибо он не желает ничего иного. Речь идёт о следующем: нет достатка без Него; обрети Его – будешь богат. Твоё бытие есть «иное-чем-Бог» – и потому ты не можешь обрести достаток иначе как отринув «иное» – твоя самость – «завеса» между тобой и достатком, и когда она убирается, ты – богат.

Это высказывание очень тонкое и двусмысленное. Продвинувшиеся люди Истины (*ахль-и хакикат*) полагают, что оно означает *аль-факр ан ла юстагна 'анху*³¹ – «нищета зна-

³¹ Жуковский читает *аль-факир ла ястагну*, что Худжвири трактует как «фа-

чит никогда не быть свободным от нищеты».

Именно это имел в виду старец-наставник (*пир*) Абдаллах Ансари – да будет Господь милостив к нему! – когда сказал, что наша скорбь непреходяща, наша устремлённость никогда не достигает цели, плодом наших усилий (*куллият*) никогда не станет несуществование в этом мире либо в следующем, ибо для пользования какими-либо благами необходимо сродство, Бог же не имеет сородичей.

Чтобы отворотиться от Него, необходима забывчивость, однако дервиш лишён забывчивости.

Что за необъятная задача, что за тернистый путь!

Мёртвым (*фани*) не стать живыми (*баки*), чтобы тем самым соединиться с Ним.

Живым не стать мёртвыми, чтобы таким образом попасть в Его присутствие.

Всё, что делают и претерпевают любящие Его, – это единственно испытание (*михнат*), однако себе в утешение мы занялись фразеологией (*'ибарат-и музахраф*), ввели «стоянки», «стадии» и Путь. Однако связанные с ними символические выражения замыкаются на самих себе, а «стоянки» не выходят за пределы человеческой природы, тогда как Господь свободен от всех человеческих атрибутов и отношений.

Абу'ль-Хасан Нури говорит:

*На'т аль-факир ас-сукун 'инда'ль-'адам ва'ль-базль
'инда'ль-ву-джуд. И ещё: Аль-идтираб 'инда'ль-вуджуд*

– «Ничего не получая, он молчит; что-то получив, он полагает, что другие более достойны этого, чем он сам, и потому раздаёт полученное».

Образ действий, описанный в этом высказывании, имеет важное значение. Здесь два принципиальных момента.

Первый: когда человек ничего не получает, его покой является довольством (*риза*), а его щедрость, когда он что-то получает, является любовью (*махаббат*), ибо «удовольствованный» означает «принявший одеяние чести» (*кабил-и хал'ат*), а одеяние чести – это знак приближённости (*кур-бат*); любящий же (*мухибб*) отвергает одеяние чести, потому что оно есть знак разлуки (*фуркат*).

Второй: когда он ничего не получает, его покой – это ожидание получения чего-то, и когда он получает и это «что-то» – не-Бог, то он не может быть удовлетворён иным, чем Бог, и потому отвергает это.

Оба момента отражены в высказывании великого шейха Абу'ль-Касима Джунайда:

Аль-факр хулувв аль-кальб 'ан аль-ашкаль –
«Нищета – это освобождение сердца от форм бытия».

Так как существование преходящего есть «иное» (чем Бог), остаётся лишь отринуть его.

Шибли говорит:

Аль-факр бахр аль-бала ва~бала'уху куллиху 'изз(ун)
– «Нищета – океан горестей, а горести во имя Божье –

славны».

Слава есть толика «инога». Бедствующие переживают горести и ничего не ведают о славе до тех пор, пока не позабудут о своих бедах и не увидят Подателя бед. И тогда их горести претворяются в славу, слава – в духовную субстанцию (*вакт*), *вакт* – в любовь, любовь – в созерцание, так что в конце концов сознание искателя полностью становится средоточием видения посредством господства внутренних образов: он видит не глазами, слышит не ушами.

И ещё: нести груз бедствий, возложенный на него Возлюбленным, – это честь для человека, ибо в действительности беды и есть слава, а претерпевание – это унижение.

Слава – то, что дарует человеку присутствие Божье, а унижение – то, что делает его отсутствующим.

Тяготы нищеты – признак «присутствия», а наслаждение достатком – признак «отсутствия». Поэтому следует тянуться к тяготам всякого рода, ведь они заключают в себе созерцание и близость.

Джунайд говорит:

*Я ма'шар аль-фукара иннакум ту'рафуна биллах
ва-тукрамуна лиллах фа-'нзуру кайфа такунуна
ма'а'ллах иза халавтум бихи.*

Вы нищетою отмечены Аллахом,
Вы почтены во имя Божье,
Блюдайте же себя,

Когда вы с Ним наедине.

Иными словами, если люди называют тебя «нищим» и считают, что ты и есть нищий, – смотри же, исполняй обязательства пути нищеты. Если же тебя называют как-то иначе, что не совпадает с тем, что ты исповедуешь, не принимай этого имени и следуй своему исповеданию.

Наиболее низок тот, кто думает, что предан Богу, на самом деле не являясь преданным. Наиболее достоин тот, кто, не думая о преданности Ему, на самом деле предан Ему.

Первый напоминает невежественного лекаря, который берётся лечить людей и лишь губит их. Когда он сам заболевает, понадобится другой лекарь, чтобы определить его болезнь.

Второй же подобен тому, кто не считает себя врачом и не притязает на лечение других людей, используя свои знания для поддержания собственного здоровья.

Один из современников сказал:

Аль-факр 'адам била вуджуд – «Нищета – небытие без существования».

Крайне сложно истолковать это высказывание, ведь не-сущее – вне толкований.

На первый взгляд кажется, что согласно этому афоризму нищета приравнивается к не-сущему, однако это не так, поскольку построения и трактовки Божьих святых не строятся на основах, которые не существуют в сущности. Здесь речь идёт не о «небытии сущности», а о «небытии того,

что оскверняет сущность», но ведь все человеческие свойства – источник скверны; когда скверна удалена, достигается упразднение атрибутов (*фана-йи сифат*), что лишает подвергнувшегося этому упразднению того инструмента, с помощью которого он достигает – либо терпит неудачу в достижении своей конечной цели. При этом, если он не достиг сущности (*'адам-и равии ба-'айн*), он может воспринимать это как упразднение сущности, что обрекает его на погибель.

Мне встречались философы-схоласты, которые, не сумев проникнуть в суть этого высказывания, насмеялись над ним, называя его чепухой. Не лучше поступили и те псевдосуфии, которые своей трактовкой обратили его в нелепицу, свято веря в истинность своего толкования и не уловив, в чём здесь суть.

Обе стороны заблуждаются. Одна по невежеству отрицает истину, другая принимает неведение за состояние [совершенства]. Ныне выражения «небытие» (*'адам*) и «упразднённость» (*фана*) в устах суфиев указывают на исчезновение порицаемого средства (*алат-и мазмум*) и неодобряемого атрибута при поиске похвального атрибута; они не означают поиска отсутствующей сути (*'адам-и ма'ни*) с помощью наличных средств.

Дервишество при любой его трактовке есть нищета в метафорическом смысле, а среди всех второстепенных аспектов выделяется принцип запредельности. Божественные тайны являют себя и становятся достоянием дервиша; то, что

он делает, видится ему как его дела, то, о чём он думает, он воспринимает как свои мысли.

Если же его деяния свободны от уз стяжательства (*касб*), тогда то, что он делает, более не совершается им самим. Теперь он является путём, а не путником. То есть дервиш – это средоточие, через которое нечто проходит, а не путник, который проходит куда-то по своей воле. Теперь он ничего не приближает и не гонит прочь от себя; всё, что оставляет в нём какой-то след, принадлежит сущности.

Я видел псевдосуфиев, празднословов (*арбаб аль-лисан*), чьё несовершенное понимание этого аспекта заставляло их отрицать существование сущности нищеты, а их нежелание обрести нищету как таковую подвигало их к отрицанию атрибутов её сущности. «Нищетой» и «чистотой» они именовали свой духовный уровень, на котором Истина и Реальность оставались для них недостижимыми.

Это выглядело как пестование своих причуд и отрицание всего иного.

Каждый из них в определённой степени был отделён «завесой» от нищеты, поскольку представления о суфизме (*пиндар-и ин хадис*) предполагают необходимость совершенствования духовного уровня, при этом конечной целью является стремление «усвоить» суфизм (*тавалла-йи тухмат-и ин хадис*), однако такое стремление присуще исключительно состоянию совершенствования. Поэтому у искателя нет иного выбора, кроме как двигаться по Пути, проходя «стоян-

ки» и постигая их символический смысл, чтобы не оказаться неучем (*'амми*) среди избранных.

Те, кто не знаком с основами (*'авам-и усул*), лишены точки опоры в своём духовном продвижении, а те, кто не знаком со второстепенными вещами, могут опираться на знание основ.

Всё это я сообщил, чтобы подвигнуть тебя совершить это духовное странствие, возложив на себя исполнение всех требований Пути.

Далее, в главе о суфизме, я дам толкование отдельных принципов, аллегорий и мистических афоризмов этого религиозного толка. Я назову имена их святых и затем изложу доктрины суфийских шейхов. Далее придёт очередь описать заповеди, практики и законы суфизма. И, наконец, я опишу их правила поведения и значение «стоянок», чтобы тебе и всем читателям стал ясен их подлинный смысл.

Глава 3

О суфизме (тасаввуф)

Господь, Всемогущий и Славный, возвестил:

И слуги Милосердного лишь те,
Кто ходит по земле смиренно
И говорит невеждам: «Мир!» (Коран 25:63)

И Посланник возвестил:

Кто слышит суфиев (*ахль ат-тасаввуф*) и не присоединяет свой голос к их молитве – тот перед Господом предстанет среди небрежных.

Происхождение названия «суфий» многократно обсуждалось, на эту тему существует немало трудов. Одни полагают, что это название возникло оттого, что суфии носят одежды из шерсти (*джама-и суф*); другие выводят его из посылки, что суфии – в первых рядах (*саффа-и авваль*); третьи указывают на то, что суфии притязают на принадлежность к *асхаб-и саффа*³², да будет с ними милость Божья!

Четвёртые выводят название «суфий» от *сафа* («чистота»).

Все эти объяснения далеки от строгих требований этимологии, однако в пользу каждого из них приводится много пронизательных соображений.

³² *Асхоб-и саффа* – см. *ахль-и саффа* («обитатели навеса») в главе 9.

Сафа (чистота) превозносится всеми, её противоположность – *кадар*.

Посланник – да будет с ним мир! – сказал: «*Сафв* [чистая часть, то есть лучшая] этого мира ушла, остаётся лишь его *кадар* [замутнённость]». А поскольку люди данного вероисповедания очистили свой нрав и поведение, жажда избавиться от природной мути, то их и называют суфиями, и такое название религиозного толка есть имя собственное (*аз асами-йи а'лам*), к тому же достоинства суфиев слишком очевидны, как и результат их деятельности (*му'амалат*), поэтому не было особых причин доискиваться истоков их названия.

Однако в наше время Господь застил «завесой» суфизм и его приверженцев от большинства людей, сокрыв его таинства от их сердец. Поэтому одни воображают, что суфизм – это внешнее благочестие без внутреннего созерцания, другие – что это форма без сути и корней, так что остаётся согласиться с теми, кто глумится (*ахль-и хазл*), и с богословами (*'улама*), которые, различая лишь внешнее, осудили суфизм в целом, не посчитав за труд разобраться в том, что же он собой представляет на самом деле.

Обычные люди, слепо принимая это мнение, лишили своё сердце поиска внутренней чистоты, отбросив и древние заветы, и опыт сподвижников Пророка.

Воистину чистота есть свойство сиддика³³, если ты взыс-

³³ *Цаддик* («праведный» по-арамейски) – так называли аскетов и духовных

куешь подлинного суфия, – ибо чистота (*сдфа*) имеет корень и ветви; её корень – отделённость сердца суфия от «иных» (*агьяр*), её ветви – освобождённость сердца от этого обманчивого мира. Таковы две черты, присущие величайшему сиддику, [халифу] Абу Бакру Абдаллаху ибн Аби Кухафа, да будет к нему милостив Господь. Он – предводитель (*имам*) всех, кто идёт по этому пути.

[Далее автор излагает, как после смерти Мухаммада, когда Умар грозился обезглавить любого, кто скажет, что Пророк умер, Абу Бакр вышел вперёд и воскликнул громким голосом:

– Кто почитает Мухаммада, скажите ему, что Мухаммад умер, а кто почитает Господа Мухаммада, скажите ему, что Он жив и не умрёт.]

Те, кто смотрел на Мухаммада глазами смертного, перестали почитать его, когда он ушёл из этого мира; для тех же, кто видел его оком реальности, его присутствие и отсутствие было одним и тем же, ибо и то и другое они относили к Господу и взирали не на частные перемены, которые происходили, а на Даятеля всех перемен; они чтили Мухаммада лишь в той мере, в которой Господь почтил его; в их сердцах не было привязанности ни к чему [кроме Бога]; они не обращали свои взоры на человеческое, ибо «кто зрит на людей –

адептов у манихеев. Арабская калька этого слова – *сиддик* («правдивый»); так часто называли суфиев.

скудеет, а кто обращается к Богу – царствует» (*ман назара ила'ль-хальк халак ва-ман раджа'а ила'ль-хакк малак*).

И Абу Бакр показал, что его сердце было свободно от этого обманчивого мира, ибо он отринул всё своё богатство и своих слуг (*маг вали*), облёкся в одежду из шерсти (*гилим*) и пришёл к Посланнику. Тот спросил его, что он оставил своей семье. Абу Бакр ответил:

– Лишь Бога и Его Посланника.

Так ведут себя истинные суфии.

Я упоминал, что *сафа* (чистота) противоположна *кадар* (замутнённости), а *кадар* – одно из качеств человека. Истинный суфий – тот, кто оставляет нечистоту позади. Так, человеческая природа (*башарийят*) взяла верх в египтянках, когда они восторженно взирали на удивительную красоту Юсуфа [Иосифа], да будет с ним мир! Но затем это преобладание исчезло, их человеческая природа претерпела упразднение (*ба-фана-йи башарийят*), и они взирали на него, восклицая: «Это не [смертный] человек!» (Коран 12:31). Этим восклицанием на самом деле они выразили своё собственное состояние.

Поэтому шейхи этого Пути – да будет Господь милостив к ним! – говорили:

Лайса'-с-сафа мин сифат аль-башар ли'анна'ль-башар мадар ва'ль-мадар ла яхлу мин аль-кадар —
«Чистота не входит в число человеческих качеств, ибо человек есть прах, а прах включает нечистоту,

и человеку не ускользнуть от нечистоты». Поэтому чистота никак не затрагивается действиями человека (*аф' аль*), человеческая природа не может быть изжита посредством усилий. Качество чистоты не имеет отношения к действиям и состояниям, а название этого качества не связано с именами и наименованиями.

Чистота – принадлежность любящих [Бога], ведь они – словно солнце на безоблачном небе. Чистота – качество того, кто любит, ведь любящий исчез (*фани*) в своих атрибутах и живёт (*баки*): атрибутами своего Возлюбленного; по мнению мистиков, его «состояния» сходны с солнцем в ясный день.

Возлюбленного Божьего, Мухаммада, Избранника, спросили о состоянии Харисы. Он сказал:

'Абд наввара'ллах калбаху би'ль-иман – «Он человек, чьё сердце просветлено светом веры, его лицо сияет этим светом, как луна, он вылеплен Божественным светом».

Известный суфий говорит:

Дийя аш-шамс ва'ль-камар иза 'итарака намузадж мин сафа аль-хубб ва'т-таухид иза 'итабака – «Соединение света солнца и луны, когда они вместе, подобно чистоте Любви и Единения, когда они вместе».

Несомненно, свет солнца и луны меркнет перед светом Любви и Единения Всемогущего Господа, они несравнимы, хотя в этом мире нет света более ослепительного, чем свет этих двух светил.

Благодаря свету солнца и луны глаз лицезреет небосвод; сердце же (*диль*) лицезреет престол Божий (*'арии*) посредством света знания, единения и любви и, находясь в этом мире, видит мир иной.

Все шейхи этого Пути сходятся в том, что, когда человек вырывается из оков «стоянок» (*макамат*), избавляется от примеси «состояний» (*ахваль*), освобождается из юдоли перемен и распада и наделяется всеми похвальными качествами, он порывает со всеми свойствами. То есть он не находится в рабстве у тех или иных своих похвальных свойств, не принижая их, но и не становясь заносчивым. Его состояние укрыто от его ума, а его «момент» свободен от влияния его мыслей. Его пребывание (*хузур*) с Богом нескончаемо, а его существование не имеет причины. На этой ступени он становится упразднённым (*фани*) в этом мире и в следующем, а его отрешённость от человеческого дела делает его божественным (*раббани*). Золото и прах для него – одно и то же, и предписания, исполнение которых другим в тягость, ему теперь даются легко.

Далее следует история Харисы, который сказал, что его вера в Бога истинна.

Пророк спросил: «В чём суть твоей веры?»

Хариса ответил: «Я отсёк себя от этого мира и отвратился от него, так что его камни и золото, серебро и глина равны для меня. Ночи я проводил без сна, а дни – в жаждаании узреть наяву Трон моего Господа, и людей в Раю, навещаю-

щих друг друга, и людей в аду, дерущихся друг с другом»³⁴ [либо согласно другому варианту прочтения: «то и дело на- скакивающих друг на друга»]³⁵.

Пророк на это сказал, повторив свои слова трижды: «Ты знаешь – так будь стоек!»

Суфиями называют – и называли раньше – совершенных святых и духовных адептов. Один из шейхов говорит:

Ман саффаху'ль-хубб фа-хува саф(ин) ва-ман саффаху'ль-ха-биб фа-хува суфий(ун) – «Кто очищен любовью – тот чистый, а кто растворился в Возлюбленном и утратил всё иное – тот суфий».

Слово «суфий» не имеет удовлетворительного объяснения, поскольку суфизм слишком возвышен, чтобы опускаться до толкования его названия. Происхождение одного от другого предполагает их сходство (*муджанасат*), а всё, что существует, противоположно чистоте (*сафа*), поэтому нелепо искать истоки суфизма в том, что противоположно ему.

Для самих суфиев понятие «суфизм» ясно как Божий день и не нуждается ни в каких объяснениях и отсылках. И так как понятие «суфий» не поддаётся объяснению, весь свет занимается его толкованиями, независимо от того, как относится к суфизму человек, занятый его изучением, – с пиететом

³⁴ *Ятасара'ун*. У [В.] – *ята'авн*, а в примечании – *ятасара'ун*. На самом деле здесь *ята'аван* – «лай» («брань») друг на друга. Ср. [Lisan, XIX, 343, 3].

³⁵ *Ятагаварун*. Таково прочтение в [J.]; в [I.] – *ята'аварун*; в [L.] – *ята'авадун*; в [В.] – *ятагамазун*, а в примечании – *ятафавазун*.

или без.

Лучших из них называют суфиями, а тех, кто ещё не достиг их уровня, но стремится к нему, называют *мутасаввиф*, ибо слово *тасаввуф* имеет ту же грамматическую форму, что и *тафа'ул*, что означает «предпринимать усилия» (*такаллуф*)³⁶. Разница в значении и этимологии очевидна.

Чистота (*сафа*) – это святость с её знамениями и проявлениями (*ривайят*), а суфизм (*тасаввуф*) – безропотное подражание чистоте (*хикайят ли'с-сафа била шикайят*). Таким образом, чистота – это блистающая и проявленная идея, а суфизм – воспроизведение этой идеи. Его последователи на этой ступени бывают трёх видов: суфии, мутасаввиф и мустасвиф.

Суфий – тот, кто исчез для себя и жив Истиной; он выскользнул из тисков человеческих склонностей и реально обрёл [Бога].

Мутасаввиф – тот, кто стремится стать суфием с помощью самообуздания (*муджахадат*), что побуждает его исправлять своё поведение по образцу суфиев.

Мустасвиф – тот, кто подражает суфиям ради денег и достатка, власти и мирской выгоды, не имея знания этих двух³⁷.

Поэтому было сказано: *Аль-мустасвиф 'инда'с – суфий-ят ка'з-зубаб ва'-'инда гайрихим ка-'з-зи'аб* — «Мустасвиф

³⁶ Примеры этого значения формы *тофа'ул* приводятся в [Wright's Arabic Grammar, vol.I, p. 37, remark b].

³⁷ Имеются в виду чистота (*софа*) и суфизм (*тасаввуф*).

для суфиев презренной мухи, его поступки – элементарная жадность; для других он как волк, его речи – распущенность (*би афсар*), ибо он всего лишь жаждет куска мертвечины».

И потому суфий – это человек достижения цели (*сахиб вусул*), мутасаввиф – человек принципов (*сахиб усул*), а мустасвиф – наглец (*сахиб фузул*).

Тот, чья участь – единение, утрачивает всё конечное и предметное, обретая свой конец и достигая своей цели.

Тот, чья доля – принцип, утверждается в «состояниях» мистического Пути и ревностно предаётся его таинствам.

Тот же, чья судьба – излишества, остаётся лишённым всего [достойного], он усаживается у ворот внешних обрядов (*расм*) и тем самым заслоняет себя «завесой» от Реальности (*ма'ни*). Эта «завеса» делает для него незримым и единение, и принцип.

Шейхи этого религиозного толка дали множество пронизательных определений суфизма, и мы приведём некоторые из них, если будет на то Божья воля, ибо все в руках Божьих.

Определение суфизма шейхами пути

Зу'н-Нун, египтянин, говорит: *Ас-суфи иза натака бана нуткуху 'ан аль-хака'ик ва-ин сака-та натакат 'анху'ль-джаварих би-кат' аль-'ала'ик* – «Суфий – тот, чей язык, когда он говорит, являет суть его состояния, то есть он не говорит ни о чём, чем бы он не являлся, а когда он

молчит, его поведение передаёт его состояние, а его состояние свидетельствует, что он перерезал все мирские пути», то есть всё, что он говорит, исходит из первопричины, а всё, что он делает, есть чистая непривязанность к миру (*таджрид*). Когда он говорит, его речь – сама Истина, а когда молчит, его действия – сама «нищета» (*факр*).

Джунайд говорит:

Ат-тасаввуф на'т(ун) укима'ль-'абд фихи кила на'т(ун) ли-'ль-'абд ам ли-'ль-'хакк факала на'т аль-'хакк хакикат(ан) ва-на'т аль-'абд расм(ан) — «Суфизм – это атрибут, заключающий в себе истинное бытие человека».

Его спросили: «Это атрибут Бога или людей?»

Он ответил: «По сущности – Бога, по внешности – человека». То есть сущность этого атрибута включает в себе упразднение человеческих свойств, что осуществимо благодаря извечности Божественных качеств, а это атрибут Бога. А внешняя сторона этого атрибута включает со стороны человека непрестанное самообуздание (*муджахадат*), и это непрестанное самообуздание есть атрибут человека.

Можно истолковать слова Джунайда иначе – в том смысле, что при подлинном единении (*таухид*), строго говоря, вообще нет человеческих атрибутов, ибо они непостоянны и, имея чисто внешний характер (*расм*), недолговечны, а всё исходит от Бога. Поэтому на самом деле это атрибуты Бога.

Так [поясним, что это значит], Бог повелевает Своим слу-

гам поститься, и, когда они приступают к посту, Он именует их постниками (*са'им*), и номинально этот пост (*савм*) приписывается человеку, а реально – Богу.

И потому Господь сказал Своему Посланнику: *Ас-савм ли ва-ана аджзи бихи* — «Пост – Мой», ибо все Его деяния принадлежат Ему, и, когда люди приписывают что-то себе, эта отнесённость – внешняя, метафорическая, а не реальная.

И Абу'ль-Хасан Нури говорит:

Ат-тасаввуф тарку кулли хазз ли-'н-нафс – «Суфизм – это отказ от всех эгоистических удовольствий». Такой отказ бывает по форме и по сути. Например, если кто-то отказывается от удовольствия и находит удовольствие в этом отказе, это – формальный отказ; если же удовольствие покидает его, тогда оно упразднено, и далее можно говорить о подлинном созерцании (*мушахадат*). Таким образом, отказ от удовольствий – это свершение человека, а упразднение для человека удовольствия – это свершение Господа. Вершимое человеком формально и метафорично, вершимое Богом – реальность.

Высказывание [Нури] проливает свет на слова Джунайда, приведённые выше.

Абу'ль-Хасан Нури также говорит:

Ас-суфийят хуму 'ллазина сафат арвахухум фасару фи'с-саффа аль-авваль байна ядайи'ль-хакк – «Суфии – это те, чей дух освобождён от порчи человеческого, очищен от скверны плоти, избавлен от

похотливости, так что они обрели покой с Господом в первых рядах, на высшей ступени, ускользнув от всего, кроме Него».

Он также говорит:

Ас-суфи аллази ла ямлик ва ла юмлак – «Суфий ничем не владеет, и ничто не владеет им».

Здесь описана суть упразднённости (*фана*), ибо тот, чьи свойства упразднены, не является ни обладающим, ни объектом обладания, поскольку об обладании можно говорить лишь применительно к тому, что существует.

Это означает, что суфию не принадлежат ни мирские блага, ни слава в мире ином, ибо он и сам-то себе не принадлежит.

Суфий воздерживается от желания властвовать над другими – чтобы у других не возникло желание властвовать над ним.

Высказывание отсылает к таинству суфиев, которое они называют «полная упразднённость» (*фана-йи кулли*). Если Бог даст, в надлежащем месте этого труда мы упомянем, для твоего сведения, о тех моментах, где впадают в ошибку, используя данное выражение.

Ибн аль-Джалла³⁸ говорит:

Ат-тасаввуф хакикат(ун) ла расм лаху – «Суфизм – это сущность без формы» – ибо форма даётся

³⁸ Так в [J.]. В лахорском издании – Ибн аль-Джалали, в [I.] – Ибн аль-Джулаби; см. в наст. изд. главу 10, п. 34.

человеку в соответствии с его поведением (*му'амалат*), тогда как сущность – принадлежность Господа. А так как суфизм состоит в отвращении от человеческого, он с необходимостью лишён формы.

И Абу Амр Димашки говорит:

Ат-тасаввуф ру'йят аль-кавн би-'айн ан-накс, бал гадд ат-тарф 'ан аль-кавн – «Суфизм – значит видеть несовершенство преходящего мира (а значит, человеческие атрибуты ещё имеют место), более того, затворить очи на преходящий мир (то есть человеческие атрибуты уже упразднены; ведь зрению доступно лишь преходящее, и, когда преходящее исчезает, зрение тоже исчезает)».

Если затворить очи на преходящий мир, то остаётся духовное зрение, то есть вместо обычного зрения обретается духозрение, опосредованное Господом.

Взирающий на преходящее ограничен самим собой, его действия исходят от него самого и реализуются им самим, он не способен отрешиться от самого себя. Соответственно этому всякий, кто видит себя, – несовершенен, и потому он затворяет очи и перестаёт взирать на себя.

Хотя смотрящий на себя и видит своё несовершенство, тем не менее его глаз является «завесой» и он заслонён своим зрением. Тот же, кто затворяет очи, – не заслонён в своей слепоте. Этим принципом руководствуются в Пути суфий-искатели и мистики (*арбаб-и ма'ани*),

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.