

## **СУФИЗМ КАК ЕДИНАЯ РЕЛИГИЯ**

И. И. Мосичева

Орловский государственный университет им. И.С. Тургенева  
*nosh2009@rambler.ru*

В. Ю. Ирхин

Институт физики металлов им. М.Н. Михеева УрО РАН  
*valentin.irkhin@imp.uran.ru*

*Рассмотрены различные версии образования и исторического развития суфизма на пересечении ряда религиозных и духовных традиций, в том числе в Центральной и Средней Азии. С использованием западных критических источников обсуждается история суфийских монашеских орденов-тарикат, а также религиозное, философское и поэтическое творчество великих суфиев-мистиков.*

**Ключевые слова:** *суфизм, единая религия, тарикат, мистическая поэзия, тангризм.*

*У суфизма нет и никогда не было начала, и он никогда не возникал как историческое явление, он существовал всегда, потому что свет всегда был внутренней сущностью человека. В высших своих проявлениях этот свет может быть назван знанием Бога, божественной мудростью – суфизмом. Суфизм был практикуем всегда, а его провозвестниками были люди сердца; поэтому он принадлежит мастерам-основателям так же, как и всем остальным.*

(Хазрат Инайят Хан)

*Богохульство и религия, кааба и языческий храм –  
Для истинно любящего это одно и то же.*  
(Неизвестный суфий)

1. До сих пор среди востоковедов нет единого мнения, где и когда возник суфизм – одно из наиболее влиятельных мистических течений в культуре Ближнего и Среднего Востока. Мнения европейских и исламских ученых здесь часто расходятся, говорят даже о трех теориях – христианской, индийской и персидской. Одни связывают его появление с влиянием мистического монашества сирийских христиан, а также неоплатонизма в христианской форме, - в тот период, когда территория границ арабского халифата достигла Персии, где

был принят ислам. Согласно второй версии, суфизм мог возникнуть под влиянием восточных религий, таких как буддизм и индуизм, которые ассимилировались после принятия ислама. По третьей – суфизм возник как естественное развитие аскетических тенденций, проявившихся в исламе в течение I века хиджры, так что и суфийский аскетизм, и выросший из него мистицизм – чисто исламское явление [1].

Академик А. Крымский, представитель старой российской школы исламоведения, отмечал влияние как западных, так и восточных религий на суфизм, выделяя в нем две ветви [2]:

«Первая струя — арабско-мохаммеданская, усиленная влиянием христианства, вторая — индо-персидская. Первая довольно легко согласуется с исламским правоверием, вторая проповедует ересь. Первая струя — преимущественно западная и обнаруживается в тех странах, где раньше было христианство, вторая — преимущественно восточная, и руслом ее служат страны, в которых раньше было влияние буддизма... Западная ветвь... пошла рука об руку с ортодоксальной партией... Что касается восточной ветви, то она сумела воспользоваться привилегиями, добытыми для «суфийства» первой его ветвью, но и сама все решительнее и решительнее уклонялась в ересь, все больше и больше падала в объятия пантеизма...».

По словам французского философа и знатока шиитского ислама Анри Корбена, суфизм «развивался одновременно от берегов Средиземного моря (где входил в соприкосновение с христианским миром), до Центральной Азии (где ещё процветали маздейские, манихейские и буддистские общины). Он был рождён в тех движениях, которые выплескивались из ислама с самого начала (карматы, исмаилиты и др.); не существует и какого-либо одного объяснения суфизма» [3]. Нельзя забывать и о тюркском (тенгрианском, тангрианском) влиянии, которое было важным в Великой степи.

С уверенностью можно сказать лишь одно: суфизм как мистическое течение в полной мере проявился именно в среде мусульманского Востока в период VIII—IX вв. в Арабском халифате [4-6]. В настоящей статье мы постараемся обсудить как исторические, так и духовные корни суфизма. При этом последние факторы могут быть выведены за рамки обычной истории.

«Исторический критицизм, пожалуй, не имеет к этому отношения; но, во всяком случае, ставки слишком высоки, чтобы зависеть от мнений исторического критицизма. В действительности имеет значение то, что сквозит в сознании народов, в их реальной жизни, которая образует для них основу для этих событий». (А. Корбен)

Ведь само учение ислама как божественное откровение также может быть рассмотрено вне исторического времени:

*Я (Мухаммад) вращался с девятью отцами (планетами) в каждом небе.*

*Годами я вращался со звездами.  
Я был временно невидим, я пребывал с Ним.  
Я находился в царстве Ближайшего.  
Человек рождается однажды, я рождаюсь много раз.  
(Руми)*

Великий суфий ал-Халладж также утверждал, что Мухаммад существовал еще до своего земного воплощения, как Свет, в котором отражалось все пророчество.

Подобную точку зрения выражал Идрис Шах, писавший [7]: «Суфизм существовал всегда. Он практиковался в самых разных формах, а поскольку их внешняя скорлупа была различной, незнающие обманывались, думая, что они не связаны между собой.... Суфизм есть знание, посредством которого человек познает себя и достигает постоянства. Суфизм может учить в любой одежде, как бы она ни называлась. По ходу истории религиозные одежды назывались различными именами».

Согласно известному изречению, «суфизм един по существу, ничто не переменит его, как он не изменяет ничего». Руми сказал: «Можно ли суфия назвать религиозным человеком? Нет, он гораздо выше! Он выше Веры и неверия – что для него заслуги и грехи? Он скрыт, ищите его» (цит. по [1]). По словам Идрис Шаха, истину следует искать в узком коридоре между верой и неверием.

2. Важнейшей предпосылкой развития суфизма явилось государство арабского халифата, границы которого простирались от Памира до берегов Атлантического океана. Он представлял собой конгломерат народов с разными социальными и культурными уровнями развития, религиозными верованиями. На его огромной территории проживали мусульмане и христиане, приверженцы зороастризма – древней религии Ирана и Средней Азии, представители буддизма и иудаизма, тенгристы (тангристы) и огнепоклонники.

Более поздняя теория о возникновении суфизма была создана в первой половине XX века Р. Николсоном и Л. Массиньоном, которые видят в суфизме не чужеродный для ислама синтез различных учений, а автохтонное явление, возникшее на исламской почве, естественное развитием аскетических тенденций, проявившихся в исламе в течение I века хиджры. Массиньон не отрицает влияния христианского аскетизма, но полагает, что в самой сущности и своей основе суфийский аскетизм и выросший из него мистицизм – исламское явление, спекулятивная философия суфизма была продуктом влияния христианизированного неоплатонизма, а пантеистические идеи крайнего суфизма развивались благодаря индийским влияниям при посредстве персов [1].

В годы правления Мухаммада и его первых заместителей-халифов арабское общество представляло собой религиозную общину, в которой светской

власти в сущности, не было: общественная жизнь текла по велению Аллаха. При жизни Пророка не было надобности ни в каком своде правил, кроме священного Корана, ибо всякое затруднение решалось Мухаммадом лично и подкреплялось авторитетом божественного откровения. После его смерти ситуация изменилась. Коран, хотя и был сведен в одно целое и закреплён письменно, давал ответ далеко не на каждый вопрос, да и на первый взгляд не был свободен от противоречий. Он неумолимо требовал истолкования и дополнения. Единственным источником такого дополнения могли быть живая память – воспоминания ближайших сподвижников пророка о том, что говорил пророк по поводу аналогичных случаев и каковы были тогда его поступки. Так появились мухаддисы – собиратели и толкователи хадисов [4].

Эта ситуация отличалась от истории возникновения христианства, первый век которого покрыт тайной – достоверных письменных источников, кроме посланий апостола Павла, практически нет. Первые евангелия появились после «периода молчания» - примерно век спустя после описанных в них событий, а многие изречения Христа остались лишь в апокрифах, будучи отвергнуты официальной религией. В то же время нельзя забывать о влиянии на самого Мухаммада христианской и иудейской традиции, с представителями которых он встречался. Даже в Коране можно найти параллели с апокрифическими христианскими текстами. В дальнейшем оказалось значительным влияние сирийского монофизитского христианства с его мистическими и монашескими традициями. Однако можно сказать: несмотря на суровые ограничения исламской теологии, мистичность в большей степени проявилось в исламе, чем в христианстве.

Первые мухаддисы пользовались в массах большим авторитетом. Они обычно были затоками права и знали все толкования Корана, объединяя в себе всю сумму богословских и юридических знаний эпохи. Затем в их среде произошел раскол. Одни открыто перешли на сторону властей, защищая и оправдывая все их злодеяния; другие выдвинули положение: доверие к мухаддису возможно лишь в том случае, если он не только передает хадисы, но и соблюдает их. В среде последних начинало развиваться течение, которое и можно рассматривать как первый зародыш суфизма [4].

Таким образом, первая форма мистицизма в исламе оказалась аскетической: возникло движение «бегства из мира», появилась молитвенная практика *зикр*. На самой ранней стадии это движение представляли отдельные личности, как мужчины, так и женщины, которые — в городе или пустыне — посвящали свою жизнь только служению Богу и познанию Его милости. Однако в дальнейшем ислам не пошел по пути монашества: большинство известных мусульманских мистиков были женатыми людьми. Они следовали изречению Мухаммада: «Нет места монашеству (*рахбанийя*) в исламе». Аскетический период сменился другим, в котором теория стала идти рука об руку с практикой,

а знаменитые шейхи, сами обладая святостью, стали преподавать нарождающуюся доктрину суфизма своим ученикам [8].

Николсон пишет [9]: «Затем мусульманский аскетизм становится более мистическим: аскетические упражнения рассматривались не как имеющие своей задачей будущее спасение или гибель, а очищение души, с тем чтобы она могла познать и полюбить Бога, чтобы она достигла союза с Ним. Как мы видели, Коран говорит, между прочим, о Боге как о любящем людей, и о людях, как о любящих Бога, но ни одна из этих строк не доказывает, что концепция суфиев о Божественной Любви извлекалась из Корана. Уже во втором веке после Мухаммеда святая Рабия из Басры умоляет Бога не утаивать от нее Свое Вездесущее Очарование, а Маруф ал-Карки, автор самого раннего определения суфизма, заявляет, что любовь — это дар Бога и ей нельзя научиться от людей».

Появились названия для учителя (*шейх*, перс. *пир*) и ученика (*мюрид*, перс. *шагирд*). Начали возникать места собраний – обители (*рибат*, перс. *ханака*), где авторитетный святой мог обосноваться с группой своих последователей, которые учились под его руководством. При этом существовала линия преемственности, восходившая к Мухаммаду. Так, Абу Сайд бен Аби-л-Хаир (967-1049) получил свою передачу от Ас-Сулами, а тот — от Абу-л-Аббаса ал-Кассаба.

Вначале суфийские общества были «изолированными оазисами в пустыне мирской жизни». С XII века начинается образование больших суфийских орденов (*тарикат* – буквально Путь) – сеть мистических братств, которые признавали одного общего учителя и придерживались одинаковой дисциплины и обрядов. Кратко обсудим их историю, в основном следуя книге [8].

Персидский теоретик Худжвири (умер около 1075) выделяет несколько ранних школ мистицизма, передававших наследие учителей. Первое из таких обществ создал Мухьи ад-дин Абд ал-Кадир бен Абдаллах ал-Джили (Ал-Джилани, 1077-1166), известный святой жизнью и чудесами. Его авторитет был признан в суфийских обществах многих городов, суфии даже стали называть себя кадирами в его честь. Общество *Кадирия* нашло себе последователей во многих регионах исламского мира и особенно в Индии, где его влияние до сих пор широко распространено. Это учение было твердо основано на Коране и исламских преданиях, а потому оказалось вне подозрений для ортодоксов.

Вторым большим суфийским обществом была *Сухравардия*. Это братство названо в честь богослова Шихаб-аддина Умара бен Абдаллаха ас-Сухраварди (1144—1234), который проповедовал умеренно ортодоксальные суфийские взгляды. Его дядя Абу Наджиб (ум. 1168) был ректором академии Низамия и считался весьма авторитетным в знании хадисов, которые он и преподавал Шихаб-ад-дину. На этот орден оказали также влияние труды ал-Газали и Ибн Араби. Он также широко распространился в Индии, где вел активную миссионерскую деятельность. Соответственно возникло и обратное влияние – проникновение в суфийское сообщество практик йоги.

Третье по времени создания общество *Шазилия* обязано своему появлению магрибинскому ученому Нур ад-дин Ахмеду бен Абдаллаху аш-Шазили (1196—1258). Ученик Ибн Машиша (ум. в 1228), Аш-Шазили приобрел в Тунисе много последователей, так что власти начали бояться его влияния и он вынужден был перебраться в Александрию. Этот орден было особенно популярно в Египте и во всей Северной Африке, а также в Аравии и Сирии. Молитвы Аш-Шазили читаются сейчас; одним из адептов ордена стал современный французский философ Рене Генон, основатель школы европейского традиционализма.

Четвертое из больших суфийских обществ *Мевлеви* появилось в Турции, и основал его, вероятно, Джелал ад-дин Руми по прозвищу Мауляна — величайший персидский поэт-мистик, о котором речь пойдет ниже. Этот орден получило наибольшее влияние в Турции, особенно в османский период.

Традиционно считается, что в течение XII—XIV веках в суфизме сложилось 12 основных братств: *Рифаия, Ясавия, Шазилия, Сухравардия, Чистия, Кубравия, Бадавия, Кадирия, Мевлеви, Бекташи, Халватия, Накибандия*. Их география простиралась от Западной Африки до Индии и Центральной Азии. Последующие поколения создали много других орденов или их сект-ответвлений по всему исламскому миру. Теперь их количество исчисляется сотнями, а число последователей — многими миллионами. Однако все они следуют правилу: каждое общество в любой период возглавляется «преемником» (*халифом*) основателя, и его власть признается главами нескольких отделений общества в различных городах [8].

Среднеазиатский суфизм испытал влияние местных форм зороастризма, манихейства, несторианства, тенгризма (тангризма) и других доисламских религиозных учений. В истории возникновения и развития суфизма в Центральной Азии особая роль принадлежит Ходже Ахмаду Ясави (1103-1166) и Абд ал-Халику ал-Гиждувани (предположительно 1103-1179). В Средней Азии в начале XII в. появились три крупных ордена – *Кубравия* в Хорезме, дочернее образование братства *Кадирия* в Фергане и тюркская община *Ясавия*, основанная Ясави в Туркестане (юг современного Казахстана) на основе учения Юсуфа ал-Хамадани (1048/49-1138). Учение «степного ислама» Ясави получило много религиозных, социальных и культурных ответвлений. Оно сыграло важную роль в исламизации тюркских племен, во внедрении ислама в среду тюрков-кочевников. Странники распространили это учение по всему Туркестану: и среди киргизов от Восточного Туркестана на север в Трансоксиану (район Волги), и на юг в Хорасан, и на запад в Азербайджан, а затем в Малую Азию [1].

Как отмечается в [10], «степной» ислам отличался веротерпимостью и некоторое время органически, без войн и потрясений, сосуществовал с тангризмом (тенгрианством) – религией тюрко-монгольских кочевников, достигнув с ним удачного симбиоза. Этому примирению и способствовал Ахмад Ясави. Существует точка зрения [11], согласно которой он предпринял попытку воссоздать тюркскую веру в новой парадигме. Он стремился поместить древние

верования тюрков-кочевников в исламский контекст, сформировав мусульманский вариант тенгрианства на основе тюркских религиозных обрядов.

Ясави говорил, что Тенгри (Небо), Жер-Су (Земля-Вода, женское начало мира) — разные проявления вездесущего Аллаха, который везде – во всем мире и степи, и в небе, и, что самое важное, внутри человека. Поэтому не обязательно строить мечети, не обязательны и посредники-муллы, важнее быть чистым душой и любить Бога [12]. В стихах Ясави можно найти евангельские мотивы самопожертвования, вселенской проповеди и любви:

*Для любого пишу, кто захочет мне внять,  
Я любого, как близкого, жажду обнять.  
По головке всех сырых я глажу опять,  
А от гордых бегу я, впадая в смятенье.  
Вдруг ворота любви отворил мне Аллах,  
Он мне шею согнул и повергнул во прах.  
От проклятий его я не встану никак,  
Сам поднял я копье и вонзил себе в сердце.*

Как заместителя (халифа) Ясави предание рассматривает легендарного Хаджи Бекташа (1209-1271). Бекташ стал основателем ордена *бекташии*, который характеризуется свободомыслием и пренебрежением к формальным правилам ислама: «Хаджи Бекташ не был очень склонен к молитвам в мечети. Он предпочитал подниматься на гору со своими абдалами... Дервиши разжигали костер и обходили его сорок раз, исполняя ритуальный танец» [13]. По легенде, он также основал корпуса янычар.

Исследователь ислама и тенгрианства Ирина Мелихова пишет [13]: «Бекташизм, так же как и алевизм, является скорее социальным явлением, чем религиозным течением. Это привязанность к миру, который раньше был кочевым. Это, прежде всего, уважение к верованиям и традициям предков. В этом качестве он содержит в себе различные верования тюркских народов, начиная с древности, а также слои, внесенные более поздними обменами и влияниями. Так как алеви были раньше кочевниками или полукочевниками, их обычаи отличались от обычаев горожан: в их деревнях не было мечетей и они не придерживались повседневных правил мусульманской религии. Они не молились пять раз в день, не постились в Рамадан, не отказывались от алкогольных напитков, их женщины не носили вуаль, они участвовали в собраниях, сидя рядом с мужчинами.

В деревнях и в степи кочевые племена сохраняли свой традиционный образ жизни... Когда они переходили в ислам, это происходило в форме синкретической религии, что можно называть «исламизированным шаманизмом» ... Внешний вид бродячего дервиша мало отличался от облика шамана... Суфийский *зикр* не отличался от шаманского камлания, приводящего к трансу... В рассказах о жизни Ахмеда Ялвачи, Хаджи Бекташи и других турецких святых

упоминается много чудес, содержащих ряд элементов шаманизма. Например, святые могли превращаться в птиц и летать. Ахмед Ялвачи мог превратиться в журавля... Святые могут принимать облик зверей... Святые могут также передвигать горы ... Святые могут воскрешать мертвых... Святые могут вызвать засуху или дождь с помощью камня, называемого Яда Таши.

Я была глубоко потрясена, услышав в первый раз нефес (псалом) поэта Кизилбаш Дервиш Али:

*Это он создал землю, небо, мир,  
Небесный трон, я не знаю другого бога, кроме Али!*

Меня особенно удивило, что они употребляли не имя «Аллах», а Тенгри, имя высшего бога древних тюрков, Танри на современном турецком языке; можно было подумать, что использование имени «Аллах» казалось богохульством, тогда как употребление имени Тенгри не было таковым. Я быстро поняла, что Али было солнечным божеством. В деревнях Центральной Анатолии он идентифицирован с восходящим солнцем, которому молятся в этот момент. Символом Али являются солнечные животные: лев, журавль, часто идентифицируемый с фениксом, телец».

Описанные чудеса не отличаются от шаманских. Журавль (туруйя) является такой же священной птицей в Якутии, якутское «Сата таас» соответствует турецкому Яда Таши [14]. В этом отрывке видна также сакральная символика иудаизма и христианства, включающая апокалиптических животных Колесницы – льва, орла и тельца (Иез. 1 и Откр. 4).

3. Перейдем теперь к жизнеописанию великих суфиев-мистиков, бывших также вдохновенными поэтами. Легендарный Зуль Нун (796 – ок. 860) считался одним из самых могущественных ранних суфийских святых – алхимиком, владеющим герметическим искусством, покровителем врачей, умевшим читать древнеегипетские иероглифы. Его считают первым, кто ввел идею высшего знания – гнозиса (*марифа*) в суфизм. Он предпринял очень важный шаг в развитии суфизма, отделив знание мистика о Боге (марифат) от традиционных и интеллектуальных знаний и соединив первое с любовью к Богу (махаббат). Он писал:

«Истинное знание о Боге - это не знание о том, что Он един, которое прививается всем верующим, не знание о Нем, полученное философами, риториками и богословами посредством доводов и доказательств, а знание атрибутов Божественного Единства, принадлежащим Святым Бога, тем, которые хранят Бога в своих сердцах, и делают это так мудро, что Он проявляет в них то, что не проявляет ни в ком другом в мире... Те, кто знает Бога, не являются самим собой и питаются не через самих себя, но поскольку они все-таки являются самим собой, они кормятся через Бога. Они двигаются так, как Бог их обуславливает, их слова являются словами Бога, которые спадают с их языков, а их взгляд — взглядами Бога, Который проник в их взор. Пророк, да будет мир



над ним, сказал об этих качествах, когда он произнес со слов Бога: Если Я люблю Своего слугу, Я, Повелитель, становлюсь его слухом и он слышит Мной, его глазом и он видит Мной, его языком и он говорит Мной, его рукой и он принимает Мной» (цит. по [9]).

В своих стихах Зуль Нун использует слова страсти любящего человека, что стало традицией для суфийской литературы:

*Умру я сам, но не умрет во мне  
Горячий жар моей любви к Тебе,  
Твоя любовь, что мне всего нужней,  
Да не зальет огонь души моей.  
Мой дух всегда Тебя лишь только звал,  
И у Тебя есть все, что я желал.  
Как велики сокровища Твои  
Противу бедности моей к Тебе любви.  
Лишь к одному Тебе я просьбы обращаю  
И вечный у Тебя покой ищу.*

Самым знаменитым мистиком раннего периода суфизма был Хусайн ибн Мансур ал-Халладж (858—922), соединивший в своем опыте ряд традиций. Австрийский востоковед Альфред фон Кремер писал (цит. по [9]):

«Человеком, впервые точно выразившим идеи, до того времени неизвестные арабскому суфизму в силу того, что они принадлежали другой области культуры, был бедный ремесленник, чесальщик шерсти, благодаря которому его прозвали Халладжем... По-разному писали о жизни Халладжа сунниты и шииты, но в одном их мнения были одинаковы: Халладж обладал огромным числом последователей, почитавших его как своего учителя, проводника, приписывавших ему сверхъестественную силу. Ортодоксы, напуганные растущей популярностью Халладжа, под давлением правящих кругов, выступили против него. Халладжа приговорили к смертной казни. Он, с удивительным достоинством перенес все страшные истязания, был казнен в 309 г. Хиджры».

Войдя в экстатическое состояние, Халладж воскликнул: «Ана-л-Хакк» (Я есть Истина), за что был обвинён в богохульстве. Так он буквально повторил слова Иисуса: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6). Эти слова имеют параллели и в священных текстах индуизма: "Я есмь Брахман" (ахам брахмасми) из Брихадараньяка Упанишады, "Ты есть То" (тат твам аси) из Чхандогья Упанишады и "Это Я есть Брахман" (аям атма брахма) из Мандукья Упанишады. Эти параллели можно развить и дальше. Халладж писал:

*Твой Дух смешан с моим, как вино смешано с водой.  
Все что касается Тебя, касается меня.*

*Послушай, в каждом случае Ты — это я.  
Я — Он, кого я люблю, а Тот, кого я люблю, это я,  
Мы — два духа в одной плоти.  
Если ты видишь меня, ты видишь Его,  
А если ты видишь Его, ты видишь нас обоих.*

Как тут не вспомнить слова евангелия: «Я и Отец – одно. Тут опять Иудеи схватили камень, чтобы побить Его» (Ин.10:30-31).

Массиньон пишет (цит. по [9]): «Халладж подтверждая запредельность идеи о Боге, не ощущал Бога как недоступного человеку Объекта. Основываясь на старинных Еврейских и Христианских преданиях, в которых говорилось, что Бог создал человека по образу и подобию Своему, Халладж заключил положение о творении, которое нашло свое отражение в теории обожествления: обожествленный человек находит в себе с помощью мистического аскетизма реалию образа Бога, зафиксированного Им нем. В подтверждение вышеизложенного взгляда Халладж приводит ряд доводов. В целом Халладж объясняет свое мнение таким образом: До появления всего на свете, до начала сотворения, до познаний Богом созидания, Бог в Своем Единстве разговаривал с Самим Собой и созерцал величие Своей Сути в Самом Себе. Строгой простотой Его самовосхищения является Любовь, которая в Его Сути является кульминационной точкой, вне ограничений, накладываемых атрибутами Бога. Абсолютно изолированный, Бог любит, восхваляет и проявляет Себя с помощью этой самой Любви. Первым проявлением Любви в Боге явилось то, что появилась множественность Его атрибутов, Имен. Затем Бог по Сути Своей, в Своей основе, захотел выпустить из Себя Свою высочайшую радость, исключительно Любовь, с помощью которой Он мог созерцать, говорить. Он посмотрел в вечность и породил из небытия образ, подобие Самого Себя, наделенное всеми Своими атрибутами и Именами. Бог создал Адама. Божественная наружность Адама стала образом Бога навеки вечные. Бог приветствовал образ, восславил его и выбрал его. Ибо Бог проявил Себя с помощью этого образа и в этом образе. Созданный образ и стал «Хува Хува», то есть «Он есть Он»».

*Слава Богу, Который проявил в Своей гуманности тайну Своей лучезарной божественности,*

*А затем появился перед Своими творениями визуально в виде того, кто ест и пьет.*

Николсон комментирует: «Первая из этих строк Халладжа говорит об Адаме, вторая — об Иисусе. Здесь мы имеем теорию двух природ у Бога: божественной (*лахут*) и человеческой (*насут*), что в общем совпадает с христианской теологией, где ими обозначают две природы Христа. Вероятно, эти термины были позаимствованы из сирийского христианства. Далее Халладж рассказывает о слиянии *лахут* и *насут*, о союзе Божественного Духа и

человеческого духа. Здесь он пользуется термином *хулул*, который ассоциируется с Христианской теорией воплощения. В своих стихах Халладж описывает свой дух и Божественный Дух как двух влюбленных, беседующих и близко сошедших друг с другом. Он называет Иисуса, а не Мухаммеда, совершенным типом «обожествленного человека», личность которой не уничтожается, а преобразуется и видоизменяется, выдвигаясь как личный свидетель и представитель Бога, проявляя себя изнутри как аль-Хагг, Творец, посредством которого он существует, Творческая Истина, в котором он заключает все свое бытие. Согласитесь, что это звучит необычайно в устах мусульманина. Положение, выдвигаемое Халладжем, противоречит пантеизму, ибо она наделяет человеческую природу образом Бога. Что-то похожее заставило Христа произнести: «Видевший меня, видел Отца». Эта теория даже метафорически показывает, что *хулул* не мог укорениться в Исламе. Он умер с Халладжом и его учениками. Большая часть поздних суфиев восхваляли Халладжа как мученика, погибшего на плахе, ибо тот осмелился приоткрыть завесу над Божественной тайной».

В дальнейшем, чтобы избежать обвинений в ереси, теоретики суфизма заменили в своей теософии Иисуса на Мухаммада. Своими речами и идеями Халладж вступил в трагическое противоречие с внешним законом ислама, с представлением о недостижимости Аллаха, и даже его учителя высказались за казнь:

«Он некоторое время жил вместе с Хазратом Джунайдом в Багдаде. Оттуда он отправился в Хиджаз, где встретил группу суфиев, с которой он вернулся к Хазрату Джунайду в Багдад. Там он задал вопрос Джунайду, ответом на который стало пророчество великого святого: «Однажды ты окрасишь в красный цвет кусок дерева». Это означало, что Халладжа четвертуют на плахе. Услышав это, Мансур произнес: «Когда это случится, тебе придется отказаться от одеяния суфия и облачиться в наряд мирянина». Именно это и произошло в свое время, так как хорошо известно, что когда религиозных наставников попросили подписать смертный приговор Мансору, они не решались сделать это, пока Хазрат Джунайд первым не подписал его. Джунайд сомневался, но халиф сказал ему, что не казнит Мансура, пока он не поставит свою подпись. Тогда Джунайд снял с себя одежду суфия и облачился в наряд светского учителя, а затем подписал приговор и сказал: «Я высказываю свое мнение по поводу внешнего поведения Мансура и считаю, что он заслуживает казни» [15].

Духовный опыт ал-Халладжа сближался с опытом Иисуса Христа, которого он почитал и рассматривал его смерть на кресте как единение с Богом. Самого себя он уподоблял Христу, веря в искупительное значение не только Его, но и своего мученичества. Поэтому его часто называли «тайным христианином». Предвидя свою смерть и стремясь к ней, Халладж уже задолго до казни писал:

*Убейте меня, мои верные друзья,  
Ибо в убиении себя - моя жизнь.*

*Любить - значит предстать перед Возлюбленным,  
Устранив все свои атрибуты;  
Тогда Его атрибуты становятся твоими.  
Между мной и Тобой - только я.  
Сотри меня, и останешься только Ты.*

«В момент казни ал-Халладж произнес: «Любить Единого – значит сделать Его Единственным». Но эта позиция в известном смысле противостоит ортодоксальному исламу, пределом праведности для которого выступает покорность человека Богу, а не исчезновение человека в Боге. Религиозный опыт ал-Халладжа не уместился в пределах ортодоксального ислама, был общечеловеческим по своему масштабу, настолько велико было «странное, упорное и дерзновенное алкание Бога, ему свойственное». «Любовь в том, чтобы стоять рядом с Возлюбленным, полностью отрекшись от себя и преобразив себя по Его подобию». Называя Бога «Возлюбленным», «Другом», «Ты», он чувствовал, что «его единственное «я» – это Бог», с силой, заставлявшей его забывать собственное имя. Да будет Твоя воля, о мой Господь и Повелитель! Да будет Твоя воля, о цель моя и смысл! О сущность моего бытия, предел моих желаний! Все, чем владею, слух и зрение мое! О целостность моя, моя основа, атомы мои!» [16].

Исследователи находят связь между учением ал-Халладжа и древним гностическим христианством, в том числе с мифологией и гимнами гностиков; можно найти также связь с символикой каббалы и индуизма, где Бог также предстает в образе первозданного Человека (Адама Кадмона или Пуруши).

Абу Хамид Газали (1058-1111) считается одним из величайших исламских богословов, однако и он тесно соприкоснулся с учением суфизма, отдав дань мистике. Автобиографию Газали в книге «Избавляющий от заблуждений» («Аль-Мунгиз мин аль-далал»), сравнивают с автобиографией блаженного Августина, изложенной им в «Исповеди». Газали, как и Августин, выделяет две стадии в процессе достижения истины. Первой стадией был Божественный Свет, который вывел его из дебрей скептицизма. После этого он вступил на суфийский Путь:

«Бог исцелил меня, от этой болезни и моя душа приобрела здоровье и равновесие. Вновь я воспринял первые принципы мысли с уверенностью в том, что они безопасны и достоверны. То было результатом не логических умозаключений, а света, которым Бог проник в мое сердце. Этот свет — ключ к большей части знаний.

Затем я обратил свое внимание к суфийской стезе. Я знал, что невозможно достичь цели на этой стезе без теории и практики, я знал, что истинный смысл их теории лежит в преодолении appetitов плоти и избавлении от зла и подлых качеств, чтобы можно было очистить сердце от всего, кроме Бога. Средство очищения — это зикр Аллах, то есть поминание Бога и сосредоточение каждой мысли на Нем. Не знаю, что легче, теория или практика, но я начал изучать

теорию с помощью книг и высказываний суфийских шейхов, пока не приобрел столько, сколько можно приобрести на суфийской стезе, изучая и слушая, и узнал, что присущее им нельзя достичь обучением. Оно достигается сиюминутной практикой, наслаждением и внутренней трансформацией. Как велико отличие между знаниями определений, причин и состояний опьянения и самим опьянением! Опьяненный ничего не знает об определении своего состояния, о теории опьянения, но он пьян; трезвый, зная определение и принципы опьянения, совсем не пьян. Я стал убеждаться в том, что суфии — это люди эмоций (*арбабу ахвал*). Я обладал всеми знаниями о суфизме, которые можно было получить с помощью обучения. Что касается остального, то не было никакого пути, кроме как ведущей к мистической жизни. Из моих исследований религиозных и интеллектуальных наук я приобрел истинную веру в Бога, в пророчество и в Последний Суд. Эти три кардинальные точки веры нашли свое место в моем сердце. Также стало ясно мне, что моя надежда обрести счастье в грядущем мире зависела от страха перед Богом и умерщвления плоти, и что прежде всего я должен был отделить себя от всех мирских уз и повернуться всем сердцем к Богу. Я считал себя таким, каким был. Я был окружен мирскими заботами. Даже то, что я работал учителем — лучшая деятельность, которой я занимал свою жизнь — казалась неважной, бесполезной с позиции грядущей жизни. Всматриваясь в нутро своего учения, я понимал, что я работал учителем не ради Бога, в ней не было таких мотивов, а была желание получить славу и известность. Я осознавал, что стоял на грани пропасти и упаду в пламя Ада, если не поменяю свой путь... Сознвая свою беспомощность и покоренный своей волей, я принял приют Божий как человек, находящийся в беде и не имеющий сил расправиться с ней. Бог ответил моим молитвам и облегчил мое обращение к Нему, отворот от славы и благ, жены, детей, друзей» (цит. по [9]).

Николсон далее пишет:

«Отрывок, где Газали рассказывает о своем мистическом опыте, не оставляет сомнений, что он обладал суфийским опытом и реальным знанием, являвшимся объектом его поисков. Так как корни его религиозного и этического учений проникали в суфизм, а его труды были насыщены суфийскими идеями, он был больше суфи, иначе он не смог бы написать и толику тех трудов, которые он написал на протяжении всей своей жизни. Пользуясь методами критической философии, он показывал, что религия является правом каждого человека с самого его рождения, что все силы и вся деятельность людей указывают на дар, который — не от мира сего и который дают возможность его обладателю переместиться в мир реальности, и что даже самый высокий религиозный опыт — опыт всех пророков и святых — хотя он и находится за пределами человеческого понимания, тем не менее укоренен в природе человека».

В стихах Газали можно найти трагические перипетии отношений с Всевышним, которые знакомы каждому искателю, обладающему духовным опытом (здесь вспоминается библейская книга Иова):

*Я хочу единения с Ним, а Он хочет разделения;  
Поэтому я отказываюсь от того, чего хочу,  
Чтобы осуществить Его желание.*

Благодаря суфиям в ислам вошло учение о Логосе, которое подразумевает теорию о том, что Посланник Бога, контролирующей материальную Вселенную, — это «Идея Мухаммеда» (*ал-хакикат ал-ухаммадийа*.) Эта доктрина стала частью эзотерического учения Ал-Газали. Через это понятие, как и в христианстве, удалось решить проблему, как примирить трансцендентного Бога с миром. Если кто-либо стремился познать Бога, он мог бы прийти к этому, когда бы достиг единения с «Идеей Мухаммеда», которую Бог еще до вечности сделал Своим подобием во вселенной (так как все можно назвать подобием Бога) и которая могла бы привести к Нему все человечество.

Эта тема раскрывается и в работах Ибн ал-Фарида из Каира (1181—1235), величайшего поэта-мистика в арабской литературе. Одна из вершин его поэзии — ода «Таийа», поэма из 760 слов; считается, что она наделена магическими свойствами. Ал-Фарид пишет:

«Мой уровень настолько высок, что человек, который не достиг его, еще может считаться счастливым; но состояние, благодаря которому я счастлив, превосходит твой уровень. Все люди — дети Адама [и я также], за исключением того, что лишь я один из всех братьев моих достиг торжества единения. Мой слух подобен слуху Калима [Моисея], а мое сердце знает [о Боге] благодаря самому ясному [ахмад] видению того, кто видит лучше всех [Ахмад = Мухаммад]. А мой дух — это дух для всех духов [сотворенных существ]; и все, что ты видишь прекрасного во Вселенной, проистекает из великолепия моей природы» (цит. по [8]).

Арберри полагает: читая такие стихи, трудно не прийти к выводу, что ал-Фарид говорит о единении с Богом, причем такими словами, за которые его можно было обвинить в крайнем пантеизме.

Еще один великим мистиком был современник ал-Фарида - Мухьи-ад-дин ибн Араби (1165-1240). Ему приписывают несколько сотен книг, включая многочисленные трактаты, среди которых «Ал-Футухат ал-маккийа» — авторитетная суфийская энциклопедия. Он также был поэтом и теологом, подробно разработавшим об абсолютном и относительном бытии, о трансцендентности и имманентности Бога, о Логосе. Чистым Логосом он считал Мухаммада — Печать Пророков (*Хатим ал-анбийа*). Кроме того, есть еще и Печать Святых (*Хатим ал-аулийа*), носитель которой является совершенным проявлением Духа Мухаммада. Он утверждает, что этот носитель Печати «родился в наше время: я встречался с ним и видел знак Печати, что был на нем». Далее он пишет в духе Евангелия «Я — печать святости, несомненно, (печать) наследия Хашимита (Мухаммада) и Мессии». Араби оказал сильное

влияние не только на исламский, но и на средневековый христианский мистицизм [8].

4. Важным этапом развития суфизма было возникновение поэзии на новоперсидском языке [8,17]. Ее характерным проявлением было *сама'* («слушание») – пение стихов под музыку во время суфийских бесед (к которому позднее присоединился и танец), превратившееся с течением веков в широко распространенное по всему мусульманскому миру общеизвестное радение дервишей (*зикр*). Классическая персидская поэзия в весьма большой степени является суфийской по содержанию и мотивам [8].

Первым персидским автором, написавшим поэму, в которой была разработана доктрина суфизма, был Абу-ль-Маджд Махмуд Санаи (1081—1141?). Его эпос «Хадикат ал-хакика» считается обзором аскетических, этических и мистических представлений, дополненный притчами святых и мистиков:

*Санаи-поэт был духом,  
А Аттар — его глазами.  
А потом, настало время, —  
Появились и мы сами.  
(Руми)*

Образец мистической любовной лирики Санаи дает "Путь Паломника" (Путешествие рабов божьих к месту возврата, Сайр ал-ибад), который сравнивают с "Божественной комедией" Данте.

Фарид-ад-дин Аттар (1145-1221) также писал в разных жанрах: кроме стихов, он создал трактат о биографиях мусульманских святых и мистиков («Тадхкират ал-аулийа») Среди его поэм-месневи известны «Асрар-наме» («Книга тайн») — об общих принципах суфизма, «Илахи-наме» («Божественная книга») — о мистической любви и «Мантик ал-тайр» («Язык птиц») — аллегория пути мистика к единению с Богом [8].

*Со всех семи кругов однажды летом  
В просторах меж землей и небом где-то.  
Собрались птицы, разные причем...  
И что-то наподобие дивана  
Устроив, стали выбирать султана —  
Того, кому, как только изберут,  
Потом толпою жалобы несут.*

В конце этой истории птицы достигают своей цели, осознавая истинное значение суфийского таинства саморастворения в Божественном Единстве. Тридцать птиц (число полноты - плеромы) составляют великую птицу Симург, сами не подозревая об этом.

Поэтическую традицию суфизма продолжил Низами (1141 – около 1209), представляющий самый яркий период в персидской поэзии. В первую из своих пяти поэм («Хамсе») он включил трактат «Махзам ал-асрап» (Сокровище тайн). Вот отрывок его гимна, где снова можно найти аллюзии на книгу Иова, конец которой рассказывает о сотворении мира:

*Этот ключ открывает сокровищницу эмира,  
С Его именем мысли летят далеко от мира,  
Его Имя да речь назовет твоя  
Ведь еще до рождения Бытия,  
До рождения Вечности и до того, как  
Появилось все то, что сейчас под боком,  
Мир уже подчинялся воле Его.  
Его пальцы Вечности держат перо.  
А рука — открывает небес покров.  
Но скрывает тайны больших мудрецов.  
Единый источник, откуда наш род,  
Дающий жизнь всему, что живет.  
Он создал солнца яркий алмаз,  
И землю травой он покрыл для нас...*

Вершиной суфийского стихосложения является творчество Джелал-ад-дина Руми из Балха (1207-1273). Переехав в Конию (Малая Азия), он стал легендарным основателем мевлевийского общества дервишей. Руми собрал и объединил в одну систему все, что было сказано о суфийском мистицизме в своих «Месневи», сделав то же самое на персидском языке, что до него Ибн Араби на арабском [8]. Более сорока лет Руми работал над этим сочинением, которое, следуя Джами, называют персидским Кораном. Для описания отчаянного обращения мистика к Богу Руми использует символ тростниковой флейты (см. также [18]):

*Ты послушай, послушай — в ночи тростник  
Поверяет ветру свой тихий крик.  
Словно шепчет: "Мол, спеть мне тебе позволь  
Про горячую страсть и жгучую боль».   
А секрет моей песни, хотя и простой, -  
Не увидать его, не потрогать рукой.  
Ты, пожалуй, понять бы его сумел,  
Коли б ты стерпел то, что я стерпел.  
Это пламя любви спалило меня.  
И вино любви опоило меня.  
Если хочешь узнать, как любовь нелегка,  
Ты послушай шуршание тростника.*



Руми накладывает на общую основу суфийских метафор несколько новых уровней сравнения; одну категорию он выводит из ритуалов своего религиозного общества: танцы, музыка, барабан, тростниковая флейта, хороводы дервишей — все имеет свое особое мистическое значение. Будучи увлечен идеей вращения (танцем ордена *мевлеви*), он развивает вселенскую символику вращающихся сфер и планет, мельничного колеса и жерновов [8]:

*Мельницу видишь? Верят едва,  
Что она была раньше горой.  
Вертит она свои жернова,  
И мне так вертеть тобой.*

Эта символика перекликается с мистической Колесницей в библейской книге пророка Иезекииля. В систему образов Руми включаются все природные явления:

*Люди все спорят (да только все вздор).  
Одни, другие слова.  
Один говорит — мы зеленый бор.  
Другой говорит — трава.  
Вот тихо вдали тростник зашуршал  
Под ветром подзвездной тьмы.  
Молчи же, молчи же, кому сказал!  
Мы — это просто мы.*

*Я душу искал на дне на морском,  
Но том я нашел коралл.  
Под пеной соленых зеленых волн  
Пустой океан лежал.  
А в сердце я как-то себе заглянул,  
Как спустилась ночная тень.  
И в нем увидел я — вот чудо-то где —  
Свет солнца и вечный день...  
Я счастлив был жить в сердце жемчужин,  
Но ураган меня застигнул вскоре.  
Я громко выболтал все тайны моря,  
И на берегу морском я сплю недвижим.*

Здесь изложена вся история мира с точки зрения мистика – итог духовного путешествия, исход человека из Бога во вселенную, а затем обратно к Богу. Для сравнения – стихи Арс. Тарковского:

*Я не бегу. На свете смерти нет.  
Бессмертны все. Бессмертно все. Не надо*

*Бояться смерти ни в семнадцать лет,  
Ни в семьдесят. Есть только явь и свет,  
Ни тьмы, ни смерти нет на этом свете.  
Мы все уже на берегу морском,  
И я из тех, кто выбирает сети,  
Когда идет бессмертье косяком.*

Завершителем классического периода поэзии на персидском языке считается поэт-мистик, суфийский шейх, теолог, философ и теоретик музыки Джами (1414-1492), самой известной поэмой которого была «Юсуф и Зулейха» по мотивам Библии и Корана. Он наполнял духовным содержанием и другие похожие истории любви, например, Лейлы и безумного Меджнуна.

Поэты-мистики использовали единую систему образов и символов, которая придает их стихам религиозное значение. Арберри пишет: «Именно на таком фоне аллегории любви и поклонения, безверия и стыда творили такие лирики, как Санаи, Агтар, Ираки, Магриби, Амир Хосров, Саади, Хафиз, Джами и многие другие. Для всех персидских поэтов был обычным язык любви и вина». Вина, запретного для мусульман, но необходимого, хотя и небезопасного на духовном Пути (подробнее в книге [19]). Этот язык, разумеется, говорит о духовных состояниях, а не о физических влечениях и потребностях.

## Литература

1. М.А. Маматов. Сущность суфизма: для студентов с углубленным изучением истории и культуры ислама. Уфа: Изд-во БГПУ, 2011; <https://bspu.ru/files/2995>
2. А.Е. Крымский. Очерк развития суфизма до конца III века гижри. М., 1895.
3. Н. Corbin, Table Ronde, № 97, 34 (1956); <https://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1887>
4. Е. Э. Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М: Наука 1965.
5. Г.М. Керимов. Суфизм: мистическая ветвь в исламе. Вопросы религии и религиоведения. М.: 2009. Выпуск 1, Часть 2, с. 229-241.
6. К. В. Эрнст. Суфизм. М.: ГРАНД, 2007.
7. Идрис Шах: Путь суфиев. М.: Эннеагон, 2011.
8. А.Д. Арберри. Суфизм. Мистики ислама. М.: Сфера, 2002.
9. Р. Николсон. Идея личности в суфизме. Лекции. <https://greylib.align.ru/910/rejnold-nikolson-ideya-lichnosti-v-sufizme.html>
10. Г. В. Томский. Системная архитектура современного тангризма, CONCORDE, 2016, N1, с. 33.

11. Е. А. Курманбаев, Ахмет Яссауи: попытка возрождения тенгрианства. Сборник статей VI-й Международной научно-практической конференции Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность, 2017, с. 225.
12. Н. Тележинская, Ходжа Ахмед Яссауи и его «Хикметы», <http://natalya-telezhinskaya.ru/2021/01/15/ходжа-ахмед-яссауи-и-его-хикметы/>
13. Irène Mélikoff, Au Banquet Des Quarante: Exploration Au Cœur Du Bektachisme Alevisme, Isis, Istanbul, 2001.
14. Г. В. Томский. [http://tangra-rus.blogspot.com/2012/03/blog-post\\_8887.html](http://tangra-rus.blogspot.com/2012/03/blog-post_8887.html)
15. Фарид ад-дин Аттар. Тазкират ал-аулия, или Рассказы о святых. М.: САМПО, 2005 г.
16. Китаб ат-Тавасин. Сад Знания. Ростов-на-Дону, 2007.
17. Ахмад Тамимдари. История персидской литературы. СПб: Петербургское Востоковедение, 2007.
18. Песня Флейты. [http://lit.lib.ru/i/irhin\\_w\\_j/zzfleita.shtml](http://lit.lib.ru/i/irhin_w_j/zzfleita.shtml)
19. В.Ю. Ирхин, И.А. Пронин, Посеянное в тернии. Его день. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2004, [http://lit.lib.ru/i/irhin\\_w\\_j/ternii02.shtml](http://lit.lib.ru/i/irhin_w_j/ternii02.shtml)