

## *О.А. Нехорошева* **Анализ суфийских терминов на основе трактата ал-Кушайри «Послание о суфийской науке»**

В данной статье суфийская терминология рассматривается на базе взглядов суфийского теоретика XI в. ал-Кушайри (986–1072). В основе исследования лежит анализ его трактата «Послание о суфийской науке» (1045 г.), который по праву считается одним из главных хрестоматийных пособий по суфизму, где не столько освещены вопросы мистических озарений, сколько рационально осмысляются основы суфийского учения. Трактат был написан в период теоретического оформления суфизма, осмысления его терминологии и структурных основ и, по мнению многих исламоведов, является главным произведением автора.

А.Дж. Арберри в своей работе «Суфизм. Мистики ислама» особо выделяет классификацию стоянок, описанных ал-Кушайри, и их трактовку. Наиболее ценным в «Послании», согласно его мнению, является то, что автор четко отвечает на вопросы относительно того, что обозначает конкретный суфийский термин. По его словам, анализ, проведенный ал-Кушайри «понятен и четок, а возможно, является высшим уровнем суфийской теории в этом вопросе» [Арберри, 2002, с. 126–127]. Р. Николсон в своей работе «Мистики ислама» упоминает ал-Кушайри в контексте его рассуждений на тему природы святости — он приводит в пример точку зрения ал-Кушайри о том, что святой творит чудо, пребывая в сознании [Nicholson, 1914, p. 126].

А.М. Шimmel также упоминает ал-Кушайри в своей хрестоматийной работе по суфизму, представляя его как великого систематизатора и ученого, автора великого обучающего суфизму трактата [Шimmel, 2000, с. 75–76], также она ссылается на его определения ряда суфийских терминов. А.Д. Кныш в работе «Мусульманский мистицизм» [Кныш, 2004, с. 146–149] представляет ряд фактов из биографии суфия, а также основные вехи его творческой деятельности в роли автора и наставника хорасанских суфиев.

Трактат ал-Кушайри «Послание о суфийской науке» был полностью переведен на английский язык в 2007 г. профессором мичиган-

ского университета А.Д. Кнышем [al-Qushayri, 2007]. Помимо доско-нального перевода, в данной работе представлены комментарии ряда наиболее затруднительных для понимания терминов, используемых ал-Кушайри, а также, где это возможно, даны биографические ссылки на представителей суфизма и теологов, упомянутых в трактате. Ввиду того, что ал-Кушайри зачастую обращается к распространенной в суфийской литературной традиции иснада, трактат изобилует именами представителей всех поколений суфизма, факихов и теологов, живших до него, а также современников. Многие из них не оставили после себя существенных трудов и не сыграли важной роли в развитии арабо-мусульманской мысли, но по воле судеб оказались хранителями мыслей великих предшественников, передаваемых в устной форме из поколения в поколение. А.Д. Кныш предоставляет краткую биографическую справку по упомянутым в тексте персоналиям — индекс в рассматриваемом издании составляет более тридцати страниц. Помимо перевода данная работа содержит подробный биографический материал, посвященный жизни и творчеству ал-Кушайри.

Существенный вклад в разработку данной проблемы внес Р. Хартманн, который перевел часть трактата на немецкий язык в 1914 г. [Hartmann, 1914]. Перевод включает в себя главы, посвященные стоянкам, состояниям и техническим терминам, употребляемым суфиями. Исследователь перевел лишь наиболее значимые, по его мнению, главы трактата, снабдив свой перевод многочисленными историко-фило-софскими комментариями текста.

Трактат ал-Кушайри был переведен также на немецкий язык швейцарским исследователем-суфиеведом Рихардом Грамлихом [al-Qushayri, 1989], в чьем распоряжении находились копии манускриптов текста, что делает его перевод особенно ценным для последующих переводчиков трактата.

Перевод значительной части «Послания» на английский язык был сделан исследовательницей Б.Р. фон Шлегель [al-Qushayri, 1990], которая уделила внимание наиболее значительным, на ее взгляд, суфийским терминам — стоянкам и состояниям. При этом перевод фон Шлегель не содержит биографического раздела, посвященного знаменитым представителям суфизма, а также глав, касающихся правил взаимодействия суфийских наставников и их учеников.

Помимо вышеперечисленных переводов «Трактата», следует отметить вклад арабских мыслителей: Абу Йахья Закария ибн Мухаммад ал-Ансари (ум. 1520 г.) в XVI в. создал комментарий к тексту, назвав его «Надежный путеводитель к изложенному в трактате» («Ихкам ад-далала ала тахрир ар-рисала»). Этот комментарий стал настолько популярным, что Мустафа ал-Аруси (ум. в 1876 г.) в XIX в. написал примечание к комментарию ал-Ансари — «Выводы из чистых мыслей в объяснение значений комментария трактата ал-Кушайри» («Натаидж ал-афкар ал-кудсийа фи байан мани шарх ар-рисала ал-Кушайрийа»).

По мнению А.Д. Кныша, использовавшего данные комментарии в своей работе, они не имеют научной ценности и по большому счету являются равноценными, а не дополняющими друг друга исследованиями [al-Qushayri, 2007, p. 27].

В XV в. шейх суфийского ордена чистийа Абу ал-Фатх Садр ад-Дин Мухаммад ибн Йусуф Хусайни Чистхи Дихлави Гисудараз Банденаву (ум. в 1422 г.) написал на персидском языке комментарий к трактату.

Наиболее подробный список трудов ал-Кушайри составили немецкие исследователи К. Брокельман, выделивший двадцать трудов [Brockelmann, 1943], и Х. Риттер, внесший в этот список ряд корректив и существенно сокративший его [Ritter, 1950].

Ни в отечественной, ни в зарубежной литературе не существует отдельных монографий, посвященных ал-Кушайри, несмотря на значимость этой фигуры в истории развития суфизма и на тот факт, что «Послание» пользуется огромной популярностью среди суфиев и исследователей суфизма и было переиздано множество раз и переведено — частично или полностью — на английский, русский, немецкий, персидский языки. Информация об ал-Кушайри отсутствует в основных информационных Интернет-ресурсах, за исключением ряда общей крайне скудной информации. Сведения о жизни, творчестве и научных изысканиях ал-Кушайри есть практически во всех хрестоматийных работах и сборниках по суфизму и истории мусульманской мысли, а также в отдельных статьях и приложениях к переводам его работ. Из вышесказанного можно сделать вывод, что наибольшую ценность для науки представляет трактат ал-Кушайри «Послание о суфийской науке» — т.е. работа, посвященная рациональному осмыслению суфизма, нежели его мистические и богословские труды, оказавшие гораздо меньше влияния на развитие суфизма.

В данной работе рассматриваются следующие термины: «экстатическое поведение» (*таваджуд*), «экстаз» (*ваджд*), «экстатическое бытие» (*вуджуд*) и «миг» (*вакт*).

### **Термины «экстатическое поведение» (*таваджуд*), «экстаз» (*ваджд*) и «экстатическое бытие» (*вуджуд*)**

Согласно словарному определению, понятие «экстаз» (греч. *ekstasis* — «нахождение во вне», «смещение», «пребывание вне себя») обозначает «состояние измененного сознания, сопровождающееся: потерей человеком ощущения времени, восторгом, предельным позитивным эмоциональным упоением, нередко зрительными и слуховыми галлюцинациями» [Религия: Энциклопедия, 2007].

Ал-Кушайри трактует понятие экстаза в его разбиении на три составляющих этапа на пути суфия: «экстатическое поведение» (*таваджуд*), «экстаз» (*ваджд*) и «экстатическое бытие» (*вуджуд*). Он пред-

ставляет каждую из частей этого пути как отдельную ступень в цепи строгой иерархической последовательности, на которой мистик может остаться, не пройдя остальные. По словам ал-Кушайри, «экстатическое поведение — начало, экстатическое бытие — окончание, а экстаз есть середина между началом и концом» [ал-Кушайри, 1987, с. 58]. Экстатическое поведение трактуется, как вызывание экстаза по воле мистика, т.е. «проявление свойства, которого нет» [Там же, с. 57]. Экстатическое поведение носит характер искусственности, однако, по мнению ал-Кушайри, оно необходимо для продвижения по пути познания. В доказательство своей правоты он ссылается на слова Пророка: «Плачьте, а если не можете плакать, изобразите плач» [Там же]. Вхождение в состояние искусственного экстаза силой собственной воли во время слушания музыки или молитвы в конечном счете приведет праведника в состояние истинного экстаза. На первом этапе мистик еще не обладает экстазом, тогда как на втором этапе он является полноценным его обладателем. Второй этап находит суфия неожиданно и безотносительно к усилиям его воли, являя собой милость Господа. При этом Божья милость тем вероятнее, чем больше усилий прикладывает мистик на пути к достижению экстаза. Дарование состояния экстаза есть вознаграждение мистика за дополнительные молитвы, поминание Бога, отречение от мирских благ в угоду служения Господу и т.д. Наставник ал-Кушайри ад-Даккак (ум. в 1015 г.) говорил, что «тот, кто не совершает дополнительных молитв во внешней жизни, тот не будет иметь мистических явлений в потаенных уголках своей души» [Там же, с. 58].

Таким образом, первый этап на пути достижения экстаза основан исключительно на действиях суфия как личности и не требует участия Высшей силы. Второй этап зависит как от мистика, так и от Бога, который в конечном счете вознаграждает праведника за его искренние радения. Третий же этап будет целиком и полностью зависеть от воли Бога. Экстатическое бытие наступает после момента экстаза. Если экстаз приносит духовное наслаждение личности, то для обладателя экстатического бытия понятие личности уходит в небытие, как и все человеческое: «Истинное бытие приходит только после угасания человеческого» [Там же]. Человек теряет качество субъекта познания, грань между ним и объектом стирается, он «тонет» в Истине. В интерпретации ан-Нури: «Вот уже двадцать лет как я пребываю между находкой (*ваджд*) и потерей: когда я нахожу Господа, теряю сердце; а когда нахожу сердце, теряю Господа» [Там же].

Обладатель экстатического бытия выходит на высший онтологический уровень мистического знания — свидетельство Истины, он предстает пред Божественным видением, при этом ему присущи одновременно трезвость (*сахв*) и стирание (*махв*). По словам ал-Кушайри, в состоянии трезвости мистик пребывает в Истинном, а в состоянии стирания он в Нем гибнет, и эти состояния постоянно сменяют друг друга. Здесь ал-Кушайри предстает как истинный последователь багдадской школы суфиз-

ма, а именно учения ал-Джунайда, который, как показывает Р. Хартманн, является одним из предшествующих звеньев в цепочке идеологической преемственности (силсила) ал-Кушайри [Hartmann, 1914].

## Термин «миг» (*вакт*)

Миг (*вакт*) можно назвать определением психологического времени для мистика, ибо он относится исключительно к его духовно-эмоциональной сущности. Для лучшего понимания термина ал-Кушайри приводит пример с намерением человека посетить другого в назначенный день. При этом назначенный день есть реальность, тогда как приход человека есть мыслимая данность. Если реальное время постоянно и не изменится по воле человека и предназначенный ход времени нельзя изменить, то мыслимое явление, даже если оно точно запланировано человеком, может и не свершиться. Назначенный день наступит в любом случае, а запланированный визит будет зависеть от совпадения сотни обстоятельств, и неизвестно, произойдет ли он. Ал-Кушайри не ставит под сомнение реальность времени, ибо его ход задан Богом, при этом он ставит под сомнение силу человеческой мысли, так как она брэнна так же, как и сам человек. Миг всегда обладает реальностью для человека, поскольку он определяется тем состоянием и теми условиями, в которых человек находится. Цитируя ад-Даккака, ал-Кушайри пишет: «Миг — это то, в чем ты есть. Если ты пребываешь в этом мире, то твой миг — этот мир; если ты пребываешь в будущей жизни, то твой миг — будущая жизнь; если ты пребываешь в радости, то твой миг — радость; если ты пребываешь в печали, то твой миг — печаль» [ал-Кушайри, 1987, с. 120]. Таким образом, миг представляет собой форму для того, что преобладает над внутренней жизнью человека — его мыслями, его духом, его сердцем, т.е. это — доминирующая психологическая составляющая жизни в определенный момент времени. При этом мистик в меньшей мере может повлиять на миг, в котором он находится, поскольку он исходит от Господа, т.е. миг «является из Сокровенного», а суфий отказывается от собственного выбора. Миг есть проявление Божественной воли, посредством него Господь осуществляет свои деяния над человеком. Миг — это сиюминутность, это не отрезок времени, скорее длительность сама по себе, т.е. живая движимая материя, которая меняется на иную, подобную ей, по воле Абсолюта. Нельзя вспоминать прошедший миг или угадывать грядущий — в этом случае необратимо утратишь истинный миг, который преобладает на данный момент, а последствия этого могут стать непоправимыми для мистика. Ал-Кушайри сравнивает миг с мечом, безопасным на ощупь, но имеющим острое лезвие: «Тот, кто обращается с ним нежно, останется невредимым, а тот, кто груб с ним, будет изувечен» [Там же, с. 121]. Здесь идет речь о недопустимости проявления человеческой воли для изме-

нения того, что даровано Богом — точнее, о недопустимости безразличия или невнимательности к тому, что происходит в сердце суфия. Встав на путь познания Истины, он отказывается от права мирян на невнимательность. Суфизм предполагает обращение к внутреннему миру, поскольку только отдельный мистик как индивидуальность может следовать по пути к Истине. Нет точно определенного пути, для каждого он покрыт тайной, и каждому надлежит пройти этот путь по-своему. Институт наставничества призван скорее помочь понять задачи, подготовить свое тело и сердце к этому пути, но нет описания главного — мистического познания, которое не поддается описанию. Мурид (ученик) при помощи наставника готовит свое сердце для познания надлежащим образом, но само познание приходит к нему от Бога и по Его желанию. Поэтому каждое изменение духовного состояния должно быть воспринято суфием, как миг, т.е. как проявление Божественной воли. Проявление гордыни и невнимательности наказуемо духовными переживаниями и беспокойством. Ал-Кушайри приводит следующие слова ад-Даккака, описывающие мучения провинившихся: «Как обитатели (адского) пламени: когда их кожа поджаривается, они получают новую кожу, чтобы усилить мучение» [Там же, с. 122]. Безусловно, волеизъявление мистика не может быть упразднено, т.к. человек, как мы увидели ранее, представляет собой составляющую часть суфийской онтологии. Человек проявляет свою волю в том, что касается внешних признаков благочестия — он волен становиться обладателем экстатического поведения по своему желанию, совершать благочестивые поступки, отправлять *зикр* (поминание Бога) и бесчисленные молитвы — и без этого волеизъявления он никогда не встанет на суфийский путь и не перейдет от одной стоянки к последующим. Однако человек не вправе пытаться изменить то состояние, в котором пребывает его духовная сущность — он не должен заставлять себя радоваться, когда сердце его опечалено, поскольку он не сможет изменить волю Бога, ниспославшего на него эту печаль, но он вмешается в высший ход событий, что приведет к духовной дисгармонии, и это негативно сказывается лишь на самом мистике. Таким образом, миг относится к проявлению Божественной воли, употребление этого термина уместно при погруженности мистика в то или иное состояние. Миг являет собой некую форму для проявления Божественной воли к конкретному человеку — состояния определены и могут быть перечислены, в обладании состояний мистик не может быть индивидуален, тогда как миг есть охваченность отдельного человека определенным состоянием, и здесь проявляется его индивидуальность пред ликом Бога. Миг одновременно есть и независимое от воли человека явление, и явление, выделяющее его из числа других сподвижников, миг предоставляет отдельному человеку оказаться в руках Божьих, при этом остальные субъекты познания отходят на второй план — остается только Бог и конкретный человек.

## Источники и литература

- Арберри, 2002 — *Арберри А.Дж.* Суфизм. Мистики ислама. М., 2002.
- Дроздов, 2006 — *Дроздов В.А.* Абу-л-Касим ал-Кушайри и его трактат о суфизме // Востокведение. СПб., 2006, № 27.
- Кныш, 2004 — *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. М., 2004.
- Кныш, 1984 — *Кныш А.Д.* Некоторые проблемы изучения суфизма // Ислам. Религия. Общество. Государство. М., 1984.
- Коран / Перевод и комментарий И.Ю. Крачковского. М. 1963.
- ал-Кушайри, 1992 — *Ал-Кушайри, Абу ал-Касим Абд ал-Карим б. Хавазин.* Кушайриево послание о суфийской науке / Пер. А.Д. Кныша // Ступени. СПб., 1992, № 2 (5).
- Шиммель, 2000 — *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М., 2000.
- Brockelmann, 1943 — *Brockelmann C.* Geschichte der Arabischen Literatur. Leiden, 1943.
- Hartmann, 1914 — *Hartmann R.* Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums Mit Uebersetzungen — Beilage und Indices. В., 1914.
- Nicholson, 1914 — *Nicholson R. A.* The Mystics of Islam. L., 1914.
- Ritter, 1950 — *Ritter H.* Phililigika XIII: Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul (Fortsetzund) // Oriens. Leiden, 1950, vol. 3.
- al-Qushayri, 1989 — ‘Abd Al-Karim Ibn Hawazin Qushayri. Das Sendschreiben Al-Qusayris uber Das Sufitum. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1989.
- al-Qushayri, 2007 — *Abu-L-Qasim al-Qushayri.* Al-Qushayri’s Epistle on Sufizm. Translated by Professor Alexander D.Knysh. Reviewed by Dr. Muhammad Eisa. L., 2007.
- al-Qushayri, 1990 — *Al-Qushayri Abu-L-Qasim ‘Abd al-Karim b. Hawazin.* Principles of Sufism. Translated by B.R. von Schliegell. N.Y., 1990.
- ал-Кушайри, 1987 — *Имам Абу ал-Касим Абд ал-Карим б. Хавазин ал-Кушайри.* Ар-Рисала ал-кушайрийа фи илм ат-тасаввуф. Бейрут, 1987.