“I PUT ON MY KHIRQAH TO BECOME A SUFI”: THE MALĀMATIYYA MOVEMENT AND THE CONSTRUCTION OF SUFI HISTORY IN THE WRITINGS OF THE 10th–13th CENTURIES

Maxim Alontsev

malontsev@hse.ru

The critical task of textualization of Sufi practices in the 10–13 centuries was legitimization and establishing Sufism within the framework of “orthodox” Islam. That is why the authors of this period strive to present Sufism as an authoritative “science,” which uses other Muslim sciences’ methods and techniques. Another important aspect of legitimizing the Sufi movement was creating its pious history, which traces the roots of Sufi teachings back to the Prophet Muhammad’s time. The authors of Sufi bio- and hagiographic works of this period constructed the history of Sufism that involved the early Islamic renunciants and representatives of the local mystic-ascetical movements that Sufism encountered after spreading its influence outside Baghdad. One of those movements was the “Path of Blame” (malāmatiyya) representatives, which was initially one of Sufism’s regional competitors. However, as the 10–13 century sources demonstrated, its representatives, ideas, and practices were actively incorporated into the “Sufi science.” They became part of the history of Islamic piety constructed by the Sufi authors.

Keywords: *Sufism, Sufi hagiography, malāmatiyya, futuwwa, textualization of Sufism.*

Senior Lecturer,
Higher School of Economics,
National Research University
Maxim Alontsev

«Я НАДЕВАЮ РУБИЩЕ, ЧТОБЫ СТАТЬ СУФИЕМ»: ДВИЖЕНИЕ МАЛАМАТИЙЙА И КОНСТРУИРОВАНИЕ СУФИЙСКОЙ ИСТОРИИ В СОЧИНЕНИЯХ X–XIII ВВ.

**Максим
Алонцев**

malontsev@bse.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islm1g.10.1.01>

В X–XIII вв. в процессе текстуализации суфийского учения решается важнейшая задача легитимации суфизма и помещения его в рамки «правоверного» ислама. Именно поэтому авторы этого периода стремятся представить суфизм как авторитетную «науку», использующую методы и приемы других мусульманских наук. Другой важной стороной процесса легитимации суфийского движения становится создание его благочестивой истории, воз-

Максим Алонцев

*старший
преподаватель,
НИУ ВШЭ*

водящей корни этого учения к временам пророка Мухаммада. В биографических и агиографических сочинениях этого периода впервые конструируется история суфийского движения, в которую ретроспективно включаются приверженцы аскетических практик первых веков ислама, а также

представители локальных мистико-аскетических движений, с которыми суфизм столкнулся при распространении своего влияния за пределы Багдада. Одним из таких движений стали представители учения «порицающих» (malāmatiyya), которое первоначально являлось одним из региональных конкурентов суфизма, однако, как мы видим из сочинений X–XIII вв., его представители, идеи и практики активно инкорпорировались в «суфийскую науку» и становились частью конструируемой суфиями истории мусульманского благочестия.

Ключевые слова: суфизм, суфийская агиография, маламатиййа, футувва, текстуализация суфизма.

В «Разрядах суфиев» (Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya) Абу ‘Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. 1021), первом из дошедших до нас суфийском биографическом компендиуме, в жизнеописании Джа‘фара ал-Хулди (ум. 959), ученика Джунайда и представителя багдадского мистицизма, приводится следующее сообщение: «Я слышал, как Хусайн ибн Мухаммад ибн Джа‘фар ар-Рази говорил, что он слышал, как Джа‘фар ибн Мухаммад ибн Насир [ал-Хулди] говорил: “У меня есть около ста тридцати книг суфиев”. Я спросил:

“Есть ли у тебя хоть одна книга Мухаммада ибн ‘Али ат-Тирмизи?” Он ответил: “Нет! Я не причисляю его к суфиям» (as-Sulamī, 1424, s. 326). Этот пример прекрасно иллюстрирует тезис о том, что в период формирования суфизма и распространения его за пределы Багдада в мусульманском мире существовали как различные региональные мистические школы, так и отдельные мыслители (вроде ат-Тирмизи), развивавшие свои независимые от суфизма учения. Начиная с ас-Сулами в суфийских работах конструируется история суфизма. В эту историю включаются не только раннемусульманские подвижники, обеспечивающие суфийскому движению благочестивую генеалогию, которая своими корнями уходит во времена пророка Мухаммада, но и представители локальных мистических течений. Уже ас-Сулами включает в свои «Разряды суфиев» и представителей движения «порицания» (*malāmātiyya*) и того же ат-Тирмизи, тем самым делая их частью суфийского движения.

Региональное аскетико-мистическое движение «порицания», *маламатиййа*, возникло в Нишапуре и первоначально представляло собой серьезную мировоззренческую и идеологическую локальную альтернативу проникавшему в регион суфийскому учению. Судя по дошедшим до нас сведениям, отличительной чертой представителей этого движения были не только повышенные богобоязненность и благочестие, но и стремление скрыть свое истинное духовное состояние от окружающих, не придавая ни малейшего значения их реакции. Данная установка призывала последователей этого учения отказаться от любых проявлений благочестия «напоказ»¹, чтобы избежать лицемерия. Они уповали на искренность (*ixlāṣ*) в отношениях с Богом, важность контроля над проявлениями «нижней души»², недопустимость тщеславия (*‘ujb*) и лицемерия (*riyā’*). Название движения *маламатиййа*, обычно переводимое на русский как «порицающие», восходит к знаменитому аяту, неоднократно цитировавшемуся суфиями. В нем говорится об истинных верующих, людях, «которых Он (Бог. — М.А.) любит и которые любят его», не боящихся «порицания порицающих» (*lawmat la’im*) (Коран 5:54).

Первоначально учение *маламатиййа* получило распространение среди представителей среднего городского класса ремесленников. Об этом можно судить, например, по прозвищам наставников, считающихся основателями *маламатиййа*, — Абу Хафса ал-Хаддада (ар. «Кузнец») (ум. между 874 и 879), Хамдуна ал-Кассара (ар. «Валяльщик») (ум. 880). Их ученик Абу ‘Усман ал-Хири (ум. 910), возможно, является в некотором смысле переходной фигурой, объединяющей локальные мистические традиции с все более глубоко проникающим в Нишапур суфизмом. Именно с ал-Хири связан ас-Сулами, перу которого принадлежит в том числе и первое детальное описание движения — «Послания о маламати» (*Risāla al-malāmātiyya*)³. Он сообщает, что воспитывавший его дед по материнской линии Абу ‘Амр Исма‘ил ибн Нуджайд (ум. 976),

1. Под «любими» проявлениями благочестия имеются в виду, например, ношение *хирки*, маркирующее человека как подвижника, добровольная нищета и т.д.

2. Или «души, приказывающей творить зло» [Коран 12:53], представлявшей в суфийских сочинениях главным источником зла внутри человека.

3. Несмотря на то, что в большинстве работ по истории суфизма ас-Сулами называется первым автором, описавшим движение *маламатиййа* (см., например, (Кныш 2004, С. 110)), вопрос о его первенстве остается дискуссионным. А.Дж. Арберри в своей статье (Arberry, 1938) о рукописи сочинения Абу Са‘да ал-Харгуши (ум. 1016) «Очищение тайн» (*Tabṣīṭ al-asrār*) называет ал-Харгуши «более ранним авторитетом, нежели Сулами» (ал-Харгуши и ас-Сулами можно назвать современниками, однако первый умер на несколько лет раньше). Н. Пурджавади склоняется к выводу Арберри, но все же дает более осторожные оценки, принимая во внимание хронологическую близость ал-Харгуши и ас-Сулами (Pūrjavādī, 1377). По всей видимости, более корректно называть ас-Сулами одним из первых авторов, описавших движение, или автором первого отдельного сочинения на эту тему. О сочинении ал-Харгуши см. (Melchert, 2010).

чье жизнеописание приводится в «Разрядах суфиев», не только был одним из лучших учеников ал-Хири, но и был знаком с Джунайдом (as-Sulamī, 1424, s. 339). К. Хонеркамп, основываясь на анализе нескольких *иснадов*, приводимых в «Разрядах», утверждает, что отец ас-Сулами, оставивший сына на воспитание Ибн Нуджайда а сам отправившийся в Мекку, также был частым гостем собраний «порицающих»⁴. Кроме того, одним из наставников ас-Сулами был Абу-л-Касим ан-Насрабади (ум. 978), которого 'Абд ал-Карим ал-Кушайри, другой великий суфий Нишапура, характеризует как «наставника суфиев Хорасана» и называет его учителями аш-Шибли, Абу 'Али ар-Рудбари и ал-Мурта'иша (al-Quṣayrī, 1409, s. 124). Таким образом, в генеалогии ас-Сулами, как в духовной, так и в физической, объединяются две мистические школы — хорасанская *маламати* и багдадский суфизм.

«Послание о маламати» является общепризнанным источником по истории и идеологии этого движения, у которого, как пишет ас-Сулами, «не было ни составленных книг, ни записанных историй»: «Слава Богу, который избрал среди своих рабов тех, кого сделал имамами в своей стране, украсил их внешний [облик] поклонением Ему, а их внутреннее [состояние] — знанием Его и любовью к Нему и указал им на знание их душ, сделал их (людей. — М.А.) крепкими в подчинении их (душ. — М.А.), рассказал об их кознях и оказал помощь в умалении и унижении их. Они — ученые (*ulamā*) благодаря Богу и Его установлениям, они живут согласно Его приказу и знают благодаря Его дарам. Бог выделяет своей милостью тех, кого пожелает. Ты спросил меня (*Да поможет тебе Бог!*), мол, разъясни мне путь из путей [, по которому следуют] “Люди порицания”, их нравы и состояния. Узнай же (*Да смилостивится над тобой Бог!*), что нет у этих людей ни составленных книг, ни записанных историй» (as-Sulamī, 2015, s. 91).

В этом отрывке мы видим аргументацию, схожую с используемой ранними суфийскими авторами для легитимации собственного учения⁵, — герои работы ас-Сулами также называются учеными. Далее он разделяет «обладателей знаний и состояний» (*arbāb al-'ulūm wa-l-aḥwāl*) на три разряда: «знающие внешнее», описываемые как «люди разногласий и споров» и «сохраняющие при помощи этого основы закона и религии»; «Особые [люди], которых выделил Бог Всевышний познанием Его и отрезал их от присущих людям занятий и стремлений»; «Те, кого называют *маламатиййа*, украсил Бог Всевышний их внутреннее чудесами близости, приближенности и соединения [с Богом]» (Ibid, ss. 91–92). Очевидно, что к первому разряду относятся религиозные ученые — ас-Сулами подтверждает их статус «обладателей знания». Что касается людей, относящихся ко второму разряду, то сам автор позже в тексте говорит, что это суфии, которые в этой иерархии уступают самое привилегированное место «порицающим», хоть и называются «избранными среди избранных людей» (*ḥawaṣṣ al-ḥawaṣṣ*). В понимании ас-Сулами оба эти учения имеют высочайший статус — он указывает, что и те и другие «отмечены чудесами» и являются наследниками пророков:

«И это (состояние *маламати*. — М.А.) — высочайшее среди состояний, когда внутреннее не оказывает влияния на внешний [облик]. И это похоже на состояние пророка (*да благословит его Бог и приветствует!*), когда он поднялся на высочайшее место

4. Доводы К. Хонеркампа базируются в основном на том, что отец ас-Сулами выступает передатчиком высказываний Ибн Муназила, одного из сторонников *маламатиййа* (Honerkamp, 2006, p. 47).

5. Пионером в этом является Абу Наср ас-Саррадж, который уделяет пространный пассаж своей «Книги о светлейшем в суфизме» (*Kitāb al-luma' fī-t-taṣawwuf*) представлению суфиев как занимающих высшую ступень в иерархии ученых (*ulamā*). Подробнее см. (Sarrāj, 1914, pp. 2–3).

в приближении и близости [к Богу] и был [на расстоянии] двух луков или ближе, а затем вернулся к людям и говорил с ними, [опираясь] на внешние состояния. На его внешний [облик] не повлияло состояние близости и приближения.

А состояние, которое описывалось ранее, подобно состоянию Мусы, который не выдержал одного взгляда на Его лик, после того как говорил с ним Бог (*велик Он и славен!*). И это похоже на состояние суфиев, а они — это второй разряд из тех, которые мы ранее описывали. Они — те, кто являют [окружающим] светлые своих тайников [сердец] (*asrār*)» (Ibid, s. 93).

И суфии, и «порицающие», согласно «Посланию о *маламатии*», наследуют свои состояния от пророков. Первые — от Мусы, который, согласно Корану, во время беседы с Богом желал увидеть его, но «когда открылся его Господь горе, Он обратил ее в прах, и пал Муса пораженным» (Коран, 7:143). Состояние вторых ас-Сулами уподобляет состоянию Мухаммада во время *ми'раджа*, когда тот видел Бога с расстояния «двух луков или ближе» (Коран, 53:9), а после возвращения в этот мир продолжал общаться с людьми так же, как и раньше, несмотря на изменение его внутреннего состояния. Суфии, с точки зрения ас-Сулами, стремятся к проявлению чудес, которыми одарил их Бог, подобно Мусе, которому необходимо было видеть проявление Бога и который затем являл людям дарованные чудеса в соперничестве с колдунами Фир'ауна. Согласно Корану, именно явления этих чудес — явление белой руки «безо всякого» вреда и превращение посоха в змею (Коран, 28:31–32) — служат доказательствами пророческой миссии Мусы. *Маламатии*, напротив, стремятся к сокрытию своего истинного состояния и «считают необходимым вежество (*ādāb*), внешнее и внутреннее, во всех [переживаемых] состояниях» (as-Sulamī, 2015, s. 93). Получается, что, согласно «Посланию о *маламатии*», и суфии, и «порицающие» являются наследниками пророков (в конкретном случае — наследниками двух разных пророков), но статус *маламатии* описывается как более высокий⁶.

Ас-Сулами, очевидно, пытается примирить два движения, с которыми он был связан, — и все прочнее укрепляющийся в регионе суфизм, и местное течение «порицающих» представляются как «наследники пророков», избранные Богом и облагодетельствованные его многочисленными дарами. Разница между ними, по мнению ас-Сулами, состоит вовсе не в конечной цели, а в разных методах ее достижения. Абу Са'д ал-Харгуши, его современник и один из учеников Ибн Нуджайда⁷, в своем «Очищении тайн» также разделяет эти два течения, называя суфизм «путем людей Ирака», а «порицание» — «путем людей Хорасана». В специальной главе «О порицающих, их свойствах, их призывах, о разнице между суфиями и ними в словах, делах и состояниях и о том, что об этом сказано» он описывает представителей *маламатиййа* как людей, которые «не заняты украшением своего внешнего [облика] ради людей, но молят Бога о том, чтобы он украсил их внутреннее [состояние]». Наиболее интересен для нас пассаж, где приведено сравнение двух этих учений: «Разница между суфиями и порицающими в том, что основа для порицающих — знание (*'ilm*), а основа для суфиев — состояние (*ḥāl*). Порицающие стремятся к приобретению [заработка для пропитания] (*kasb*) и желают этого, а суфии стремятся к отказу от приобретения и живут в мироотречении. Порицающие не приемлют страсти к одеждам и явному [ношению] заплатанных одежд, а суфии желают этого. Порицающие отрицают танец (*raqs*), раде-

6. См. замечание А. Зарринкуба, который считает, что ас-Сулами преувеличивал значение *маламатиййа* (Zarīnkūb, 1387, s. 89).

7. Что также подразумевает связь ал-Харгуши не только с суфизмом, но и с *маламатиййа*.

ние (*ṣamāʿ*), возгласы (*ṣayyāḥ*) и восторг (*tawājud*) от этого, которые исходят от суфиев» (al-Ḥārgūšī, 1999, s. 39).

Приведенные ал-Харгуши контрастные характеристики суфиев и сторонников *маламатии* в целом соответствуют тому, как эти движения изображены ас-Сулами в «Послании о *маламатии*», — «порицающие» отвергают внешние проявления своего духовного состояния и заботятся о заработке для получения пропитания, а суфии, наоборот, настаивают на отказе от заработка и демонстрации своих духовных переживаний. Сам ал-Харгуши, как и ас-Сулами, скорее пытается нивелировать различия между этими двумя движениями, при этом стараясь указать на важность локального хорасанского учения. По всей видимости, в эпоху ас-Сулами и ал-Харгуши *маламатиййа* постепенно уступало пальму первенства в регионе, и оба автора пытались сохранить хотя бы память об этой местной традиции в своих сочинениях. Усиление позиций суфизма очевидно даже в тех главах, которые посвящены «стремлению к приобретению» и радениям — тем вопросам, в которых, согласно приведенному выше отрывку, расходились суфии и «порицающие». В главе «О приобретении и расхождении в этом вопросе между людьми Ирака и Хорасана» приводятся суждения иракцев (но не из Багдада) в поддержку заработка ради пропитания (Melchert, 2010, p. 36), а также хадисы, поддерживающие обе точки зрения. Что касается главы, посвященной радению, то среди поддерживающих эту практику цитируются хорасанцы — например, ал-Хири, указывающий на важность сокрытия своих мистических переживаний, но допускающий возгласы кающегося (*tāʾib*) как сообщение людям о его состоянии (al-Ḥārgūšī, 1999, s. 332). Все это подтверждает тезис о возрастающем присутствии суфизма в Хорасане — и ас-Сулами, и ал-Харгуши пытаются отдать дань уважения местной традиции *маламатиййа*, но делают это уже располагаясь на поле «суфийской науки». Оба они пытаются включить локальное движение в создаваемую в этот период историю суфизма, отчасти представляя ее как один из вариантов «пути к Богу», пусть и более предпочтительный в их глазах. Не случайно ал-Харгуши апеллирует к региональной принадлежности, потому что в идеологическом смысле граница между Хорасаном и Ираком постепенно размывается, и то, что изначально являлось противостоянием между суфизмом и *маламатиййа*, в процессе текстуализации суфийской традиции становится «иракской» и «хорасанской» версиями суфизма.

Можно заподозрить ас-Сулами и ал-Харгуши в некоем подобии регионального патриотизма — оба они были жителями Нишапура и могли руководствоваться «корыстной целью» представить местное мистическое учение в более выгодном свете. Однако вряд ли можно упрекнуть в предвзятости их младшего современника ʿАли ибн ал-Хасана ас-Сирджани (ум. 1077), выходя из провинции Кирман и автора суфийского компендиума «Книга о белом и черном» (*Kitāb al-bayāḍ wa-l-sawād*). Он упоминается в разделе одного из первых суфийских персоязычных суфийских трактатов «Раскрытия сокрытого» (*Kaṣf al-maḥjūb*), посвященном современникам автора, — Худжвири восхваляет его как «путешественника эпохи» (*ṣayyāḥ-i vaqt*) (Huḡwiri, 1393, s. 262). К «Книге о белом и черном» также примыкает «Наставление ученикам», в котором ас-Сирджани описывает идеального подвижника: «Он прилагает все усилия, чтобы скрыть свое состояние от других, и старается не совершать какого-либо обряда поклонения ради того, чтобы его заметили другие, потому что это было бы великим грехом идолопоклонства. Он не верит, что должен жить на милостыню. Если он вынужден просить милостыню из-за собственной нужды или необходимости своих сподвижников, он должен подумать,

следует ли ему прибегать к попрошайничеству, чтобы избежать совершения действий, не допускаемых законом» (Orfali, Saab, 2012, p. 45).

Этот фрагмент из «Наставления» указывает на приверженность ас-Сирджани ряду установок *маламатиййа* — в нем отчетливо прописана необходимость «скрывать свое состояние» и порицается получение милостыни. Оба эти постулата, судя по текстам хорасанских авторов, являются отличительными чертами движения «порицающих». Впрочем, в самом тексте «Книги о белом и черном» мы находим лишь один случай употребления термина «порицание» — так характеризуется «стоянка Адама» (*maqam Adam*): «Адам порицал себя, сказал, мол, “Господь наш! Мы обидели сами себя” [Коран 7:23] и обрел прощение». (Ibid, p. 280). Несмотря на то, что это единственное упоминание основного принципа хорасанского мистического движения во всем трактате, по косвенным признакам мы можем определить, что симпатии ас-Сирджани находятся на стороне хорасанцев, однако влияние иракцев на него гораздо более серьезное. Так, например, в главе «О знании истории наставников» самый пространственный раздел посвящен «наставникам Ирака», при этом ал-Хири выделен среди всех представленных мистиков характеристикой, которой в ряде сочинений наделяют Джунайда, — «он был принят на всех языках» [Ibid, p. 286]. Что касается других представителей *маламатиййа*, то об ал-Кассаре, например, говорится, что он «следовал по пути мужей (*rijjal*)» (Ibid, p. 286), что может свидетельствовать о его приверженности идеалам «порицания»⁸. Можно предположить, что, находясь под сильным влиянием суфизма, ас-Сирджани неохотно использует даже название *маламатиййа* для описания принадлежавших к этому движению мистиков, а вместо этого применяет эвфемизмы вроде «пути мужей». Роль суфизма как мистического движения *rag excellence* видна и в хвалебном по отношению к *маламатиййа* «Наставлении» ас-Сирджани — оно начинается со слов «Знай, мой брат! Тот, кто выбирает эту общину и этот путь...», в которых подразумевается именно суфийская община и суфийский путь. По-видимому, «Книга о белом и черном» является еще одним свидетельством наличия противоречий между суфиями и *маламати*, которые ко времени ее составления скорее представлялись (по крайней мере, в суфийских текстах) как разногласия двух течений в суфизме — иракского и хорасанского.

Такая тенденция отчетливо видна в «Разрядах суфиев» ас-Сулами, куда он включает ряд биографий представителей движения *маламатиййа*. Так, про Хамдуна ал-Кассара говорится, что «благодаря ему распространилось учение порицания» (as-Sulamī, 1424, s. 109). Его ученик Ибн Муназил называется носителем «уникального пути», который он перенял от ал-Кассара (Ibid, s. 277). Другие представители «порицающих» и одни из главных авторитетов «Послания о *маламати*» в «Разрядах» изображаются как проводники суфийских идей. Абу Хафс ал-Хаддад в разделе, посвященном ему, выступает как непререкаемый авторитет в области «молодечества» (*futuwwa*), а также является автором высказывания о правильном поведении (*ādāb*) как об основе суфизма, которому так много внимания уделяется в «Послания о *маламати*» и которое в более поздней суфийской литературе станет отличительной чертой хорасанских наставников (об этом см. ниже): «Все суфийство — это вежество (*ādāb*), вежество в каждый миг, вежество на каждой стоянке (*maqām*). Тот, кто считает необходимым вежество в каждый миг, достигает степени мужей. А кто теряет вежество, тот отдаляется от помыслов о близости и от надежды на принятие [Богом]» (Ibid, s. 106). Что касается ал-Хири, то ас-Сулами сообщает, что он был учеником ал-Хаддада и «распространил путь суфийства в Найсабуре» (Ibid, s. 140).

8. Ср. замечание С. Свири о связи «порицания» и «мужества» в прим. 9.

Представление кодекса чести «молодечества» (ар. *futuwwat*, перс. *javānmardī*), распространенного в Хорасане и ассоциирующегося с поведением «благородных разбойников» (*‘ayyār*) как одной из составляющих суфийской этики, является еще одним свидетельством инкорпорирования локальных течений и их постулатов в суфийское учение в процессе его текстуализации. М. Закери считает, что связь суфизма (так в тексте. — М.А.) и «молодечества» могла быть результатом участия суфиев в джихаде и взаимодействия с воинами (*ḡazī*) (Zakeri 2008), которым В.В. Бартольд дает яркое, но устаревшее определение «сословие борцов за веру» (Бартольд, 1963, с. 273). Возникающие в первые века ислама полувоенные формирования добровольцев, известные под разными названиями (*mujāhidūn*, *murābiṭūn*, *mutaṭawwi‘a*), начинают играть политическую роль и приобретают широкую известность в период дезинтеграции ‘Аббасидского халифата под именем «благородных разбойников» (*‘ayyārān*). Наиболее хорошо описанным примером возвышения их статуса является фигура ‘Амра ибн ал-Лайса (ум. 902), основателя династии Саффаридов. В этой среде происходит взаимодействие и смешение установок суфизма, собственных представлений «борцов за веру» и «молодечества» (Тог, 2016, pp. 231–251).

Первым суфийским автором, посвятившим отдельное сочинение «молодечеству», является ас-Сулами — его «Книга о молодечестве» (*Kitāb al-futuwwa*) представляет это явление, взращенное пророками, как свод правил достойного поведения (*ādāb*), свойственный суфиям и являющийся важной частью суфийской этической системы. Авторитетами в области «молодечества» в сочинении ас-Сулами являются и представители раннемусульманского подвижничества, и иракцы, и хорасанцы, а идеалы его весьма схожи с установками *маламатиййа*, призывающими скрывать свое истинное духовное состояние: «Я слышал, как мой дед (*да смилостивится над ним Бог!*) сказал: “У тебя есть мудрость, когда ты не видишь свою мудрость. Как только ты увидишь свою мудрость, нет у тебя мудрости”» (as-Sulamī, 1422, s. 73).

Связь «молодечества» с движением «порицающих», устанавливаемая ас-Сулами⁹, прослеживается в «Послании о *маламатии*» — в нем, в частности, снова упоминается о том, что установки из этого кодекса чести были свойственны пророкам и первым поколениям благочестивых мусульман (что, опять же, должно подтверждать правомочность этих установок): «Спросили у одного из них: “Кто достоин имени ‘молодечество’?” Ответил: “Тот, в ком есть мольба о прощении Адама, праведность Нуха, вера Ибрахима, правдивость Исма‘ила, искренность Мусы, терпение Аййуба, печаль Давуда, щедрость Мухаммада (*да благословит его Бог и приветствует!*), а также сострадание Абу Бакра, усердие ‘Умара, стыд ‘Усмана и знание ‘Али”» (as-Sulamī, 2015, S. 98)¹⁰. По всей видимости, ас-Сулами действительно стремится установить связь между

9. М. Закери утверждает, что для Сулами «молодечество» и *маламатиййа* являлись полностью аналогичными концептами (Zakeri 2008). С. Свири выделяет 3 принципа, на которых строилась взаимосвязь *маламатии* и носителей «молодечества»: 1) на основании свойственного «молодечеству» альтруистического принципа «предпочтения других себе»; 2) *маламатии* скрывали свою мистическую жизнь под обликом молодечества — на это указывают их прозвища, даваемые по роду их занятий; 3) *маламатии* использовали термин «молодечество» для описания низких стадий в их духовной иерархии, а для более высоких стадий использовался термин «мужество» (*rujūliyya*) (Sviri, 1999, pp. 603–604).

10. Характерно, что в суфийском агиографическом компендиуме Фарида ад-дина ‘Аттара (ум. 1221) «Поминание друзей Божиих» (*Tadhkirat al-awliya*) схожее высказывание приводится как характеристика суфизма, правда уже не анонимно, а из уст Джунайда: «Суфий — тот, чье сердце, подобно сердцу Ибрахима, излечилось от привязанности к этому миру, и он является исполняющим приказ Бога. Покорность его — покорность Исма‘ила, печаль его — печаль Давуда, нищета его — нищета ‘Исы, терпение его — терпение Аййуба, страстность его — страстность Мусы во время тайных молений, а искренность его — искренность Мухаммада (*благословение и мир им!*)» (‘Attar, 2007, s. 365).

хорасанскими традициями *маламатиййа* и «молодечества» и багдадским суфизмом, превращая локальные установки в часть общесуфийского наследия. Как мы видим, ас-Сулами это вполне удалось — в «Послании» его ученика Кушайри «молодечество» представлено как часть суфийского мировоззрения.

Влияние ас-Сулами на сочинение ал-Кушайри отчетливо видно и по «жизнеописательной» части «Послания». Как и в «Разрядах суфиев», два героя этой части называются наставниками *маламатиййа* — ал-Кассар (al-Quṣayrī, 1409, ss. 77–78) и Ибн Муназил (Ibid, s. 107). ал-Хаддад именуется «великим вождем и наставником» и представлен как носитель мудрости о «молодечестве» и правильном поведении (Ibid, s. 73), а ал-Хири называется учеником ал-Хаддада¹¹ и прославляется как великий наставник: «Есть трое в этом мире, которым нет четвертого равного: Абу ‘Усман в Найсабуре, Джунайд в Багдаде и Абу ‘Абдаллах ибн ал-Джалла’ в Шаме» (Ibid, s. 82)¹². Вполне возможно, что это высказывание свидетельствует о дальнейшей интеграции «порицающих» в суфийское наследие — один из его представителей упоминается как величайший наставник эпохи из Хорасана наряду с багдадцем Джунайдом, главным авторитетом для суфиев. В то же самое время в главе об ал-Хири ал-Кушайри приводит истории, скорее указывающие на его приверженность практикам, маркируемым как хорасанские (в частности, касающиеся правильного поведения). В одной из них Хири рассказывает о важности правильного поведения в общении с наставником на примере своих отношений с его учителем ал-Хаддадом — каждый раз, покидая его, ал-Хири не смел поворачиваться к нему спиной и уходил так, чтобы постоянно смотреть на него. Другое высказывание Хири предписывает радость в общении с «братьями» (*ixwān*), что может быть прочитано в рамках принятого среди различных групп, связанных уставами «молодечества», обращения «брат мой» (*axī*), но может и просто указывать на собратьев по мистическому движению. Еще одна история рассказывает, как находящийся у смертного одра ал-Хири его сын разорвал на себе рубаху, на что Абу ‘Усман отреагировал в духе «порицающих»: «Внешнее противоречие обычаю [Мухаммада] является признаком внутреннего лицемерия» (Ibid, s. 82).

Подобные нестыковки в источниках о «порицающих» стали поводом для дискуссии относительно принадлежности того или иного нишапурского подвижника к движению. В целом ряде работ все трое из упоминавшихся мистиков (ал-Кассар, ал-Хаддад и ал-Хири¹³) считаются представителями *маламатиййа* — например, А.Д. Кныш указывает, что именно Хири придал хорасанскому подвижничеству окончательный вид (Кныш 2004, С. 107). Наиболее радикальную позицию занимает Ф. Майер, который, основываясь на изречении Мухаммада ал-Фарра’ (ум. 980–981), о том, что у *маламатиййа* «нет ни записанных знаний, ни составленных книг, но есть у них один наставник, которого зовут Хамдун ал-Кассар» (as-Sulamī, 2015, ss. 126–127), причисляет к «порицающим» только его (Meier, 1999, p. 215). К. Мелчерт предлагает считать ал-Хири переходной фигурой — по его словам, именно ал-Хири произвел синтез доктрин ал-Хаддада и ал-Кассара: первый настаивал на важности аскетической самодисциплины (*mujāḥadāt*), а второй преуменьшал значимость духовных деяний и считал важным указывать на огрехи учеников. Кроме того, К. Мелчерт называет ал-Хири «основателем школы», имея

11. В тексте приводятся имена еще двух его наставников — Шаха ал-Кирмани и Йахйи ибн Му‘аза.

12. Похожее высказывание приводится в «Поминании» и приписывается Джунайду: «Молодечество — в Сирии, красноречие — в Ираке, а искренность — в Хорасане» (‘Atṭar, 2007, s. 380–381).

13. Ибн Муназил не всегда упоминается в их числе, несмотря на свидетельства, приводимые в текстах.

в виду его обширную педагогическую деятельность (число его упоминаемых учеников в разы больше, чем у ал-Хаддада и ал-Кассара) и письменную фиксацию его учения (Melchert, 2001, pp. 238–239).

В этой же работе К. Мелчерт отмечает, что слияние учений суфиев и *маламатиййа* в Нишапуре началось с поколения учеников ал-Хири¹⁴ (Ibid, p. 240). Возможно, уже самого ал-Хири можно считать переходной фигурой, потому что он не только сумел объединить направления ал-Хаддада и ал-Кассара, но и активно взаимодействовал с мистиками из Багдада и Хорасана — Абу Бакром ал-Васити, знаменитым проповедником суфизма на востоке мусульманского мира, ат-Тирмизи и его учеником Мухаммадом ибн ал-Фазлом. Также нам известно, что среди учеников Хири были женщины, что не только указывает на его отход от строгого ригоризма ранних *маламати* поколения ал-Кассара, но и может свидетельствовать о проникновении в Нишапур багдадских педагогических практик (известно, что одной из главных претензий к суфиям было присутствие женщин на их проповедях и церемониях (Karamustafa, 2007, p. 23)).

Коммуникация Хири с мистиками из других регионов позволяет нам получить свидетельства критики постулатов *маламатиййа* со стороны его корреспондентов. Основным объектом их критики становится важная составляющая доктрины «порицающих», связанная с повышенным вниманием к «низшей душе» и борьбой с ее порывами и проявлениями. Именно об этом говорит ат-Тирмизи в ответе на одно из писем ал-Хири: «Если ты можешь, брат мой, не занимать себя описанием пороков [низшей души] — а все они суть нечто помимо Бога — то сделай так, ведь у Бога есть рабы, которые знают Его, отрицают все за исключением Его, остерегаются проявлений [низшей] души, но страшатся Его» (at-Tirmidī, 1992, s. 191). На чрезмерную озабоченность ал-Хири и его последователей указывает и Васити, сравнивая их доктрину с дуализмом «магов»: «Когда ал-Васити прибыл в Найсабур, он спросил у учеников Абу ‘Усмана: “Что приказывает вам делать ваш наставник?” Они ответили: “Он приказывает нам обязательно [проявлять] послушание и наблюдать, чтобы в нем не было огрехов”. Ал-Васити ответил: “То, что приказывает вам ваш наставник, — чистейшее [учение] магов (*al-majūsīyūa al-mahda*). Он должен был приказать вам забыть о послушании и наблюдать только Его, ведь Он — источник и действующий»» (al-Quṣayrī, 1409, s. 133).

В этой истории можно усмотреть критику учения *маламатиййа* со стороны ал-Васити, который осуждает излишнюю озабоченность Хири проявлениями «низшей души» при совершении актов богопочитания. Представитель багдадского мистицизма уличает «порицающих» в свойственном зороастрийскому учению дуализму — в понимании ал-Васити «низшая душа» становится чем-то вроде дурного начала миропорядка. Весьма примечательным является комментарий ал-Кушайри, стремящегося сгладить существовавшие противоречия между группами: «Ал-Васити хотел уберечь их от тщеславия, но не повести их путем огрехов или разрешить им нарушение правил вежества». Ас-Сулами был одним из первых конструкторов истории суфийского учения, и такого рода комментарии принадлежат к числу риторических приемов, с помощью которых враждующие стороны представляли в авторской ретроспекции как участники общего дела суфизма.

В «Раскрытии сокрытого» Худжвири заложенная в работах ас-Сулами и особенно ал-Кушайри тенденция продолжается и укореняется — «порицание» входит в число

14. К. Мелчерт справедливо отмечает, что если ас-Сулами, связанный с традицией ал-Хири, считал себя и суфием, и *маламати*, то его ученик ал-Кушайри уже прочно идентифицировал себя с суфизмом.

традиционных суфийских доблестей, и ему посвящается одна из вступительных глав сочинения. Интересной чертой «Раскрытия» становится проявлявшаяся еще в «Послании о *маламатийи*» тенденция приписывания идеалов «порицающих» тем, кто не мог иметь отношения к этому движению. Этот ряд начинается с пророка Мухаммада и продолжается третьим «праведным халифом» Усманом, Абу Ханифой, Абу Йазидом ал-Бистами, Хусайном ибн Мансуром ал-Халладжем и т.д. (Hujvīrī, 1393, ss. 86–94). Худжвири к подобной стратегии прибегает по очевидной причине — он, как и ас-Сулами, ставит своей целью показать легитимность практик «порицающих» путем создания для нее исторического фона, начинающегося с пророка и его сподвижников. Разница в том, что ас-Сулами представляет *маламатиййа* как самостоятельное движение, в чем-то даже превосходящее суфийское, а Худжвири использует ту же стратегию для обоснования правомочности «порицания» как одной из суфийских практик.

Худжвири со свойственной ему склонностью к систематизации приводит в главе «О порицании» трехчастную классификацию, в которой выделяет «порицание [идушего] по прямому пути» (*malāmat-i rāst raftan*), «порицание намеревающегося» (*malāmat-i qaṣd kardan*) и «порицание оставляющего» (*malāmat-i tark kardan*) (Ibid, S. 86). Судя по всему, целью многочисленных классификаций Худжвири является не просто широкое представление описываемых им явлений и понятий, но выделение тех их видов, которые в его логике являются недопустимыми или маргинальными для суфийского движения. Так ситуация обстоит с его представлением «порицания». «Порицание [идушего] по прямому пути» и «порицание намеревающегося» представляют собой описание различных воззрений *маламатиййа*: первый тип соответствует подвижникам, которые продолжают вести благочестивый образ жизни, не обращая внимания на мнение людей, а второй — подвижникам, которые, чувствуя чрезвычайное внимание со стороны людей, намеренно совершают общественно порицаемый поступок, чтобы снизить к себе интерес. А вот третий тип свойственен «притязующим», главным объектам критики Худжвири: «Это бывает, когда человек, движимый своим неверием и природным заблуждением, отрекается от Закона и следования ему и говорит: “То, что я делаю — это [путь] порицания”. В этом случае его поведение определяется исключительно им самим» (Ibid, s. 86–87).

«Порицающие» упоминаются в «Раскрытии» еще и как один из 12 современных суфийских толков¹⁵ — им посвящена глава «О кассаритах», название которой отсылает к основателю движения Хамдуну ал-Кассару. Этот раздел является совсем небольшим (Худжвири говорит, что более подробно он рассказал об их взглядах в одной из начальных глав), однако в нем приводится примечательная история, рассказываемая от лица Кассара и демонстрирующая инкорпорирование разных типов хорасанского благочестия и подвижничества в суфийское учение:

«Однажды я шел вдоль ручья Хира в Найсабуре. Был бродячий разбойник (ayyār) по имени Нух, известный [своим] молодечеством (futuwwat), и все бродячие разбойники Найсабура были под его началом, его-то я и встретил по пути.

Я спросил: “Нух, что такое молодечество (javānmardī)?”

Он спросил: “Мое молодечество или твое?”

15. В свете приведенного выше замечания о роли классификаций важно отметить, что два из этих толков называются автором «отрицаемыми» (*mardūd*).

Я ответил: “Расскажи об обоих”.

Он ответил: “Мое молодечество в том, что я снимаю кафтан (*qabā*) и надеваю рубище (*muraqqa'a*), действую подобающе ему, чтобы стать суфием, и из стыда перед людьми, [находясь] в этой одежде, сторонюсь прегрешений. А твое молодечество — когда ты снимаешь рубище, чтобы и ты с людьми, и люди с тобой не вступали в противоречие. Мое молодечество — это сохранение Закона (*ṣarī'at*) внешним проявлением [покорности ему], а твое — сохранение истины (*ḥaqīqat*) в тайнике [сердца]” (*Ibid*, s. 278).

Хамдун ал-Кассар, выступающий в этой истории в роли суфия, представлен авторитетом в области «молодечества», установки которого, судя по описанию, весьма близки установкам *маламатиййа* — «сохранение истины в тайнике [сердца]». Его контрагентом является Нух, глава бродячих разбойников Нишапура, с которыми прочно ассоциировались практики «молодечества». Он признает авторитет суфия ал-Кассара в этих вопросах, попутно утверждая, что суфии, которым он желает подражать, являются хранителями внутренних смыслов, тогда как Нуху и его соратникам доступно лишь внешнее знание.

Эта история наглядно демонстрирует, как в процессе текстуализации суфийского учения в конструируемую в сочинениях X–XIII вв. историю суфизма включались носители локальных мистико-аскетических традиций, а их морально-этические установки инкорпорировались в список традиционных суфийских доблестей, культивируемых в этом движении с самого начала его существования. В персоязычной суфийской литературе эта тенденция отчетливо видна в «Раскрытии сокрытого». ‘Аттар, активно использовавший сочинение Худжвири в качестве одного из источников «Поминания друзей Божиих», следует этой тенденции.

К числу особенностей репрезентации *маламатиййа* у Худжвири можно отнести и приписывание идеалов этого движения представителям первых поколений мусульман и ранним адептам аскетико-мистических учений. ‘Аттар продолжает расширять круг причастных к практикам «порицающих» — Зу-н-Нун ал-Мисри представлен у него «предводителем людей порицания» в кратком ритмизованном вступительном фрагменте, предваряющим его житие: «Тот предводитель людей порицания, та свеча собрания [Дня] Восстания из мертвых, то доказательство [высоты] сана и отказа [от него], тот султан познания и таухида, тот довод «нищета — моя гордость», полюс эпохи, Зу-н-Нун Мисри (да пребудет с ним милость Божия!) был одним из царей людей *тариката* и путником на дороге несчастья и порицания» (‘Aṭṭār, 2007, s. 118).

В этом фрагменте Зу-н-Нун наделяется двойной идентичностью — он называется не только «предводителем людей порицания», но и «царем людей *тариката*». Схожая характеристика приводится и в «Раскрытии сокрытого», однако Худжвири ограничивается только ею, а приводимые им истории никак не развивают эту черту портрета подвижника. ‘Аттар в этом плане идет дальше. В «Поминании» характеристика героя в ритмизованном вступлении соответствует основным темам его жития¹⁶ — так происходит и с Зу-н-Нуном, в житии которого тема людского порицания является сквозной. Связь Зу-н-Нуна и идеалов *маламатиййа* прослеживается и на уровне внутритекстуальных отношений в сборнике: в «Поминании Йусуфа ибн ал-Хусайна» подвижник характеризуется как

16. См., например, статью П. Лозенски (Losensky, 2006).

ученик Зу-н-Нуна, «прочно ступивший [на путь] *маламатий*» (Ibid, s. 333). В ходе обучения Йусуф покидает Зу-н-Нуна, и наставник завещает ему наставлять людей и призывать к Господу, даже если вокруг не будет никого. Вернувшись в Рей (Йусуф, как сообщает 'Аттар, был выходцем из знатной еврейской семьи), он начинать исполнять обещание, данное наставнику, и вскоре «люди внешнего» начали испытывать к нему враждебность, «ведь в те времена не было никакого другого знания, кроме знания формы» (Ibid, s. 335). В конце концов в один день на его проповедь никто не пришел, и Йусуф уже захотел уйти, но тут появилась старуха, которая напомнила ему об обещании, данном Зу-н-Нуну.

Эти истории иллюстрируют не только включение установок «порицающих» в число суфийских доблестей и приписывание идеалов *маламатиййа* ранним подвижникам. Они демонстрируют уровень работы 'Аттара с текстом своей «коллективной сунны» — Зу-н-Нун, который называется «наставником порицающим» предстает в таком образе и за пределами своего жития, обращая на «путь порицания» своего ученика Йусуфа ибн ал-Хусайна. Каждый герой «Поминания» наделен определенным набором черт, который можно назвать его агиографическим портретом, и свою роль носителя этого набора доблестей и адепта одной или нескольких практик он исполняет в рамках всего сборника, а не только в рамках своего жития (что, безусловно, является новшеством 'Аттара и очевидным литературным достоинством произведения). Важно отметить еще одно прочтение этих историй: 'Аттар привлекает их как аргументы в более широкой дискуссии о взаимоотношениях людей «внешнего» и «внутреннего» знания, используя такие базовые установки *маламатиййа*, как внимание к чистоте внутреннего состояния и пренебрежение состоянием внешним.

В «Поминания друзей Божиих» включены жития представителей движения *маламатиййа* — ал-Хаддада (№ 38), ал-Кассара (№ 39), ал-Хири (№ 47) и Ибн Муназила (№ 60). Среди них только в ритмизованном вступлении к житию Кассара указывается его приверженность движению — он именуется «мишенью для порицаний» (*nīṣānā-yi malāmat*) и распространителем учения *маламатий* в Нишапуре (тем самым почти дословно повторяется характеристика Кассара из «Разрядов» ас-Сулами). При этом далее 'Аттар приводит информацию об «учении» Кассара, основанную на классификации из «Раскрытия сокрытого»: «Он был усердным [толкователем] (*mujtabid*) и обладателем собственного учения (*maḍhab*) на Пути. В этой общине есть группа, которая следует за ним, — их называют кассариты» (Ibid, s. 351). Остается непонятным, ставит ли 'Аттар, житель Нишапура, знак равенства между кассаритами, включенными в классификации современных суфийских толков Худжвири, и движением *маламатий*? Сам Худжвири, как говорилось выше, делает на этот счет специальное пояснение, указывающее на тождество этих двух общностей. В случае с 'Аттаром ситуация выглядит несколько иначе — видимо, к его времени даже в среде нишапурских суфиев не сохранилось никакой исторической памяти о местном движении «порицающих», которую старательно пытался сохранить ас-Сулами своим «Посланием». Возможно, правда, и другое прочтение этих строк — Кассар в свою эпоху распространял в Нишапуре учение *маламатий*, а нынешних его последователей называют кассаритами. Так или иначе, мы в очередной раз наблюдаем представление «порицания» как некой общесуфийской доблести — это не «путь из путей», как назвал его ас-Сулами, а «учение» внутри суфийского Пути.

'Абдаллах Муназил (именно так он именуется 'Аттаром) также называется «порицающим» — во вступлении он характеризуется как «цель для стрел порицания», ученик ал-

Кассара и «наставник порицающих» (Ibid, s. 472). В его небольшом житии приводится целый ряд его высказываний, отражающих идеалы *маламатиййа*: о важности борьбы с проявлениями «низшей души» и небрежения мнением окружающих, о необходимости наблюдения за собственными пороками и изъянами, об осуждении добровольной нищеты (Ibid, s. 472). При этом единственным названным по имени его собеседником во всем житии является Абу 'Али ас-Сакафи (ум. 940), которого ал-Кушайри называет распространителем суфизма в Нишапуре (al-Quṣayrī, 1409, s. 108). Существуют сомнения относительно именно такой роли ас-Сакафи (Melchert, 2001, p. 239), но не относительно его принадлежности к суфизму. Поэтому включение 'Аттаром в житие Ибн Муназила диалога с ас-Сакафи стоит рассматривать как указание на сосуществование и активное взаимодействие представителей двух типов благочестия¹⁷.

Абу 'Усман ал-Хири в «Поминании» характеризуется как распространитель суфизма в Хорасане (почти дословное цитирование «Разрядов» ас-Сулами), имевший «духовное общение» с Джунайдом и его учеником Руваймом и разъяснявший с минбара¹⁸ «речи людей суфийства». При этом во вступлении к его житию ему приписывается «традиционное» для хорасанского подвижничества внимание к правильному поведению — Абу 'Усман называется «обретшим вежество у порога служения». Видимо, духовное величие ал-Хири ('Аттар вслед за предшественниками приводит высказывание о нем как об одном из трех главных наставников эпохи) во многом объясняется его умением сочетать разные подходы — неслучайно и Худжвири, и 'Аттар вслед за ним указывают на большое количество его учителей (Йахйа Му'аз ар-Рази, Шах Шуджа ал-Кирмани и ал-Хаддад) и тех, с кем он имел духовное общение. Оба автора также отмечают, что ни один человек не обрел столько пользы от общения с наставниками ('Aṭṭār, 2007, s. 314).

В житии ал-Хаддада, одного из наставников ал-Хири, Абу 'Усман выступает в качестве толкователя высказываний учителя: «Сказал: “Кто отдает и приобретает, тот муж (*mardī-st*). Кто отдает и не приобретает, тот полумуж. Кто не отдает и не приобретает, тот кошка, а не человек, нет в нем добра”. Абу 'Усмана Хири спросили о смысле этого речения, он ответил: “Кто приобретает у Бога (*велик Он и славен!*) и отдает Богу, тот муж, поскольку он не видит себя в этом состоянии. Кто не приобретает и отдает, тот полумуж, ведь что он делает? Он видит свою доблесть в том, что не приобретает. Кто не отдает и не приобретает, тот никто, поскольку в его воображении он является дающим и забирающим, а не Бог”» (Ibid, s. 347). Примечательно, что само по себе высказывание без комментария Хири следует трактовать как описание разных подходов к добыче пропитания и доходной профессии (одному из камней преткновения между *маламатий* и суфиями): человек, зарабатывающий своим трудом и раздающий свой заработок в пользу нуждающихся, является настоящим верующим; не имеющий заработка, но раздающий милостыню менее достоин; не имеющий заработка и не раздающий милостыню (а, видимо, полагающийся на нее) является наименее достойным. В таком виде высказывание ал-Хаддада — это проповедование практики «предпочтения других себе» (*ūār*), а также выражение одного из постулатов «порицающих», критиковавших суфиев за отказ от доходной профессии и упование на Бога в поиске ежедневного пропитания. Комментарий Хири вносит несколько другой оттенок в высказывание,

17. ас-Сакафи также выступает передатчиком одной из историй из жития ал-Хаддада ('Aṭṭār, 2007, s. 346).

18. Интересно, что упоминание минбара идет вразрез с практиками «порицающих», отказывавшихся от произнесения публичных проповедей. Всеобъемлющую характеристику Ибн Муназила, «рыцаря Бога», дает Р. Грамlich (Gramlich, 1996, pp. 169–174).

смягчая критику ал-Хаддадом суфийских постулатов: не раздающий и не получающий плох не потому, что он не делает ни того ни другого, а потому, что деятелем в этом случае он видит себя, а не Бога.

Характеристика верующего как «мужа» в приводимом выше высказывании ал-Хаддада неслучайна, ведь сам подвижник во вступлении к его житию изображается как «предводитель мужей» (*qudva-yi rijjāl*) и уникальный носитель доблестей «рыцарства и молодечества» (*miruwwat va futuwwat*) (Ibid, s. 340). Именно этому посвящена центральная история «Поминания Абу Хафса Хаддада», которая приводится в суфийских биографических работах еще со времен «Разрядов» ас-Сулами и повествует о словесном и чудотворном противостоянии ал-Хаддада и Джунайда:

«Передают, что Абу Хафс собрался в хаджж, а он был простым человеком и не знал арабского (tāzī). Когда он приехал в Багдад, его ученики обсуждали между собой: “Это будет великое бесчестие, если шейху шейхов Хорасана понадобится переводчик, чтобы [люди] поняли его язык”. Джунайд послал своих учеников встретить [Абу Хафса], а шейх знал, чего опасаются его сподвижники. Он тотчас начал говорить по-арабски, да так, что жители Багдада изумились. Вокруг него собралось много знатных людей и его спросили о молодечестве (futuwwat). Он ответил: “[Словесные] выражения — это ваше, а не мое”.

Джунайд сказал: “Для меня молодечество — это не видеть молодечество в себе и в том, что ты сделал. Ты не приписываешь это себе, мол, я это сделал”. Абу Хафс ответил: “Ты хорошо сказал. Но для меня молодечество — это поступать справедливо и не требовать справедливости [в ответ]”. Джунайд сказал: “Так достойно поступать, мои ученики!” Абу Хафс сказал: “Словами этого верно не выразить!” Когда Джунайд услышал это, то сказал: “Поднимитесь, ученики, ведь Абу Хафс превзошел Адама и [все] его потомство в молодечестве” — то есть, если молодечество — это то, что говорит Абу Хафс, то он описал круг вокруг всего потомства Адама.

Абу Хафс требовал от учеников большой степени благоговения и вежества. Ни один из его учеников не осмеливался сидеть рядом с ним и смотреть ему в лицо или садиться без его разрешения. Абу Хафс же сидел, подобно султану. Джунайд сказал: “Абу Хафс обучает послушников обычаям султанов” (ТА, s. 343–344).

Вероятно, эта история первоначально отражала противоречия, существовавшие между двумя мистическими направлениями — багдадским и хорасанским. Полемика выражается не только в высказывании различных взглядов на правильное поведение, но и реакции героев на высказывания оппонента. С. Свири, рассматривавшая эту историю на основании варианта из «Разрядов» (as-Sulamī, 1424, s. 105), где она завершается восклицанием Джунайда том, что Абу Хафс «превзошел Адама и [все] его потомство в молодечестве», отмечает в этом восклицании тонкую иронию или даже завуалированную критику приверженности ал-Хаддада практике «предпочтения других себе» (*īḡār*) (Sviri, 1999, p. 606). Иронию можно увидеть и в высказывании Джунайда об «обычаях султанов»¹⁹, которым обучает ал-Хаддад своих послушников, и в ответе ал-

19. Джунайд указывает на хорасанское происхождение титула правителя, который впервые появляется в титулатуре Газневидов, а затем закрепляется за монархами из династии Сельджуков.

Хаддада, прославляющего багдадское красноречие и при этом замечающего, что «словами этого верно не выразить».

‘Аттар несколько меняет первоначальный смысл истории, толкуя иронию Джунайда как признание превосходства Абу Хафса в «молодечестве» над всеми людьми. ал-Хаддад выступает в своем житии как главный авторитет в этой области — он обучает этой доблести Шибли (Ibid, ss. 345–346), а в другой истории Джунайда очевидно восхищается вежеством ученика Абу Хафса (Ibid, s. 344). Еще одно сообщение о встрече Джунайда и Абу Хафса вновь заканчивается удивлением Джунайда: Хаддад рассказывает о важности контроля над порывами собственной «низшей души» в тех случаях, когда ученик видит «оставление вежества одним из братьев»²⁰. Абу Хафс считает, что в таком случае человек должен несколько раз просить прощения у себя, но не тревожить других, а если даже после этого «туман не рассеется», то нужно восславить свою «низшую душу», которая настолько сильна, что ей недостаточно многочисленных извинений. История заканчивается ремаркой ‘Аттара: «Когда Джунайда услышал это, он очень удивился — то есть, мол, как ты можешь обладать такой силой?» (Ibid, s. 345). Это замечание опять же немного меняет фокус повествования — в понимании ‘Аттара Джунайда удивляется потому, что видит колоссальную духовную силу Хаддада.

‘Аттар, как мы видим, старается «сладить углы» и представить в несколько ином свете истории, в которых отражены разногласия между представителями *маламатиййа* и суфизма. В его изложении эти истории демонстрируют не более чем расхождения между суфийскими наставниками в методах приобретения и выражения мистического опыта — разнятся средства достижения Бога, но не цель. В «Поминании» мы видим продолжение и расширение заложенной в сочинениях ас-Сулами, ал-Кушайри и Худжвири тенденции по инкорпорированию представителей «порицающих» в суфийское учение и включению постулатов этого движения в арсенал «суфийской науки». В понимании ‘Аттара, «порицание» является достоянием всей суфийской традиции и может быть присуще совершенно разным его представителям вне зависимости от эпохи или места проживания. «Порицание» является методом правильного поведения, отношений с собственным «я» или с собратьями по мистическому учению, но только в рамках суфийского Пути.

В процессе текстуализации суфийских практик и с целью создания внутренней последовательной традиции суфийские авторы применяют несколько стратегий обращения с локальными мистико-аскетическими учениями. На примере движения *маламатиййа*, чьи представители, установки и практики в сочинениях X–XIII вв. становятся частью суфийского наследия, мы видим вполне успешное инкорпорирование регионального движения. Более того, идеалы «порицающих» распространяются на все суфийское движение и теряют свою эксклюзивность. Встраивание *маламатиййа* в суфийскую историю, начавшееся еще в работах ас-Сулами, возможно, было успешным именно потому, что альянс багдадского и нишапурского мистицизма был мирным и состоялся ради борьбы с общим врагом — каррами (Chabbi, 1977, p. 66). Альянс суфиев и «порицающих» получает пространное описание в суфийской литературе — ради укрепления этого союза авторы даже «сглаживают углы» и своими комментариями пытаются смягчить существовавшие между представителями двух школ противоречия, либо вовсе не замечая их, либо представляя как внутрисуфийскую полемику.

20. «Брат» — *barādar*, также может быть указанием на приверженность Абу Хафса идеалам «молодечества» (см. выше идентичный пример в высказывании ал-Хири).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Arberry, A.J. (1938). *Khargūshī's Manual of ṣūfism. Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, vol. 9, no. 2.* Cambridge University Press. Pp. 345–349. URL: www.jstor.org/stable/608342
- Chabbi, J. (1977). Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/IXe siècle — IVe/Xe siècle. *Studia Islamica, No. 46* (1977). Leiden: Brill.
- Honerkamp, K. (2006). A Sufi Itinerary of Tenth Century Nishapur Based on a Treatise by Abu 'Abd al-Rahman al-Sulamī. *Journal of Islamic Studies. 17* (1). Oxford: Oxford University Press. Pp. 43–67. DOI: 10.1093/jis/eti176
- Hujvirī, 'Alī ibn 'Uṭman (1393). *Kaṣf al-mahjūb. Muqaddima, taṣḥīḥ va ta'liqāt-i 'Ābidī*, M. Tihrān: Surūsh.
- Karamustafa, A.T. (2007). *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Losensky, P. (2006). Words and Deeds: Message and Structure in 'Aṭṭār's *Tadhkirat al-awliyā*'. In L. Lewisohn & C. Schakle (Eds.), *'Aṭṭār and the Persian Sufi Tradition: the art of spiritual flight*. London: I.B. Tauris. Pp. 75–92.
- Meier, F. (1999). Khurasan and the End of Classical Sufism. In *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. J. O'Kane trans. Leiden: Brill. Pp. 189–219.
- Melchert, C. (2001). Sufis and Competing Movements in Nishapur. *Iran, Vol. 39*. London: Taylor&Francis. Pp. 237–247. DOI: 10.1080/05786967.2001.11834392
- Melchert, C. (2010). Khargūshī, Tahdhīb Al-Asrār. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, vol. 73, no. 1*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 29–44. DOI: 10.1017/S0041977X09990334
- Orfali, B., Saab, N. (2012). *Sufism, Black and White. A Critical Edition of Kitāb al-Bayāḍ wa-l-Sawād by Abū l-Ḥasan al-Sirjānī (d. ca.470/1077)*. Leiden: Brill.
- Pūrjavādī, N. (1377). Mabna'-yi kuhan dar bāb-i malāmatīyān-i Nīšābūr. *Ma'ārif* № 43–44. Tihrān: Markaz-i Našr-i Dānišgāhī
- al-Quṣayrī, 'Abd al-Karīm (1409). *Ar-Risāla al-qushayriyya fī 'ilm al-tasawwuf*. Taḥqīq Maḥmūd Šarīf, 'Abdallāh Maḥmūd. Qāhira: Dār aš-Ša'b.
- as-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahman (1422). *Kitāb al-futuwwa*. Taḥqīq Sāmārī, I., Qadaḥāt, M. 'Ammān: Dār ar-Rāzī.
- as-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahman (2015). *Risāla al-malāmatīyya*. In 'Afīfī, A. *Al-malāmatīyya wa aš-ṣūfiyya wa ahl al-futuwwa*. Bayrūt-Bağdād: Manšūrāt al-Jamal.
- as-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahman (1424). *Ṭabaqāt aš-ṣūfiyya wa ḍikr an-niswat al-muta'biddāt aš-ṣūfiyyāt*. Taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Bayrūt: Dār al-kutūb al-'ilmiyya.
- Sviri, S. (1999). Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism. In L. Lewisohn. (Ed.) *The Heritage of Sufism. Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmi*. Oxford: Oneworld.
- at-Tirmidī, Muḥammad (1992). *Talaṭat muṣannafāt li-l-ḥakīm Tirmidī*. Bi-Ihtimām-i B. Radtke. Bayrūt.
- Tor, D.G. (2016). *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the 'Ayyār Phenomenon in the Medieval Islamic World*. Würzburg.

al-Xargūšī, Abū Sa'd (1999). *Tahdīb al-Asrār*. Taḥqīq Bassām Muḥammad Bārūd. Abū Zabi: Al-Majma' at-ṭaqāfi.

Zakeri, M. (2008). *Javānmardi*. Encyclopaedia Iranica. Originally Published: December 15, 2008. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/javanmardi>

Zarrīnkūb A. (1387). *Arziš-i mīrāt-i šūfiyya*. Tihrān: Amīr Kabīr.

Бартольд, В.В. (1963). *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*. Собрание сочинений в IX т. Т.1. М.: Издательство восточной литературы.

Кныш, А.Д. (2004). *Мусульманский мистицизм*. М.-СПб. Диля.

REFERENCES

- Arberry, A.J. (1938). *Khargūshī's Manual of sūfism. Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, vol. 9, no. 2.* Cambridge University Press. Pp. 345–349. URL: www.jstor.org/stable/608342
- Bartol'd, V.V. (1963). *Turkestan v epokhu mongol'skogo nashestviia* [Turkestan down to the Mongol invasion]. *Sobranie sochinenii v IX t. T.1.* M.: Izdatel'stvo vostochnoi literatury.
- Chabbi, J. (1977). *Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/IXe siècle – IVe/Xe siècle.* *Studia Islamica, No. 46* (1977). Leiden: Brill.
- Honerkamp, K. (2006). *A Sufi Itinerary of Tenth Century Nishapur Based on a Treatise by Abu 'Abd al-Rahman al-Sulamī.* *Journal of Islamic Studies. 17* (1). Oxford: Oxford University Press. Pp. 43–67. DOI: 10.1093/jis/eti176
- Hujvirī, 'Alī ibn 'Uṭman (1393). *Kaṣf al-mahjūb. Muqaddima, taṣḥīḥ va ta'liqāt-i 'Ābidī,* M. Tihṙān: Surūš.
- Karamustafa, A.T. (2007). *Sufism: The Formative Period.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Knysh, A.D. (2004). *Musul'manskii mistitsizm [Islamic Mysticism].* M.–SPb. Dilia.
- Losensky, P. (2006). *Words and Deeds: Message and Structure in 'Aṭṭār's Tadhkirat al-awliyā'.* In L. Lewisohn & C. Schakle (Eds.), *'Aṭṭār and the Persian Sufi Tradition: the art of spiritual flight.* London: I.B. Tauris. Pp. 75–92.
- Meier, F. (1999). *Khurasan and the End of Classical Sufism.* In *Essays on Islamic Piety and Mysticism.* J. O'Kane trans. Leiden: Brill. Pp. 189–219.
- Melchert, C. (2001). *Sufis and Competing Movements in Nishapur. Iran, Vol. 39.* London: Taylor&Francis. Pp. 237–247. DOI: 10.1080/05786967.2001.11834392
- Melchert, C. (2010). *Khargūshī, Tahdhīb Al-Asrār. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, vol. 73, no. 1.* Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 29–44. DOI: 10.1017/S0041977X09990334
- Orfali, B., Saab, N. (2012). *Sufism, Black and White. A Critical Edition of Kitāb al-Bayāḍ wa-l-Sawād by Abū l-Ḥasan al-Ṣirjānī (d. ca.470/1077).* Leiden: Brill.
- Pūrvavādī, N. (1377). *Mabna'-yi kuhan dar bāb-i malāmatīyān-i Nīšābūr. Ma'ārif № 43–44.* Tihṙān: Markaz-i Našr-i Dānišgāhi
- al-Quṣayrī, 'Abd al-Karīm (1409). *Ar-Risāla al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf.* Taḥqīq Maḥmūd Šarīf, 'Abdallāh Maḥmūd. Qāhira: Dār aš-Ša'b.
- as-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahman (1422). *Kitāb al-futuwwa.* Taḥqīq Sāmārī, I., Qadaḥāt, M. 'Ammān: Dār ar-Rāzī.
- as-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahman (2015). *Risāla al-malāmatiyya.* In 'Afīfī, A. *Al-malāmatiyya wa aš-šūfiyya wa ahl al-futuwwa.* Bayrūt-Bağdād: Manšūrāt al-Jamal.
- as-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahman (1424). *Ṭabaqāt aš-šūfiyya wa ḍikr an-niswat al-muta'biddāt aš-šūfiyyāt.* Taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Bayrūt: Dār al-kutūb al-'ilmiyya.
- Sviri, S. (1999). *Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism.* In L. Lewisohn. (Ed.) *The Heritage of Sufism. Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmi.* Oxford: Oneworld.
- at-Tirmidī, Muḥammad (1992). *Talaṭat muṣannafāt li-l-ḥakīm Tirmidī.* Bi-Ihtimām-i B. Radtke. Bayrūt.

Tor, D.G. (2016). *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the 'Ayyār Phenomenon in the Medieval Islamic World*. Würzburg.

al-Xargūšī, Abū Sa'd (1999). *Tabḍīb al-Asrār*. Taḥqīq Bassām Muḥammad Bārūd. Abū Ḍabī: Al-Majma' at-ṭaqāfi.

Zakeri, M. (2008). *Javānmardi*. Encyclopaedia Iranica. Originally Published: December 15, 2008. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/javanmardi>

Zarrīnkūb A. (1387). *Arziš-i mīrāt-i šūfiyya*. Tihrān: Amīr Kabīr.

Bartold, V. (1963). *Turkestan in the period of Mongol invasion. Collected works in the IX volumes*. V.1. Moscow: Eastern Literature Publishing House. (in Russian)

Knysh A. (2004). *Muslim mysticism*. M.-SPb. Dilya. (in Russian)