

УДК 297(470.67) «182/185»:1

С.А. Мусаев

Иррационализм шейха Джамалуддина Гази-Кумухского

В статье освещено: появление в Дагестане в 20-х годах XIX в. мистического учения накшбандийского тариката; дана характеристика этого суфийского учения; отмечено его место в народно-освободительном движении 20–50-х гг. XIX в.; анализируются притчи, приведенные шейхом Джамалуддином Гази-Кумухским в сочинении «Адабуль Марзия»; раскрыто, что ключевым моментом этих притч является непредсказуемость решений Всевышнего и что, согласно тасаввуфу, только иррационализм обеспечивает познание окружающего мира.

Ключевые слова: *суфизм, иррационализм, тарикат, мурид, тавба, салик, абдал, вали, зухд, вилайя, маназил, ваджд, фана, абид.*

The author shows appearance of mystic theory of the Naqshbandi's tariqat in Daghestan in 20s years; describes role of this theory in struggle for independence of peoples of North Caucase in 20–50s years of XIX century; analyses parables, cited by Sheikh Jamal-ad-din of Ghazi-Kumukh in the work "Adab al-marsia"; discovers, that key to the problem of this parables is unpredictable verdicts of God and that only irrationalism ensures knowledge of the outside world.

Keywords: *Sufism, irrationalism, tariqat, murid, tavba, salik, abdal, vali, zuhd, wilaya, manazil, wajd, fana, abid.*

В первой половине 20-х годов XIX в. священнослужитель Мухаммад из селения Юхари (Верхний) Яраг, став последователем накшбандийского тариката, начал проповедовать его в Южном Дагестане и к нему стал стекаться народ. Следуя указанию проконсула Кавказа генерала А.П. Ермолова о запрете этих сходов, «Аслан-хан послал его (т. е. Джамалуддина. – С.М.) к этому эфенди уговаривать, чтобы народ не собирався вокруг него». Но тут случилось то, чего никак не мог предвидеть гази-кумухско-кюринский правитель: тарикат до такой степени увлек его мирзу, что он тут же стал прозелитом нового учения или, говоря словами Гасан-эфенди Алкадари, «этот советчик сам здесь был совращен и передан тарикату» [2, с. 120]. Джамалуддин из Гази-Кумуха стал шейхом суфийского направления накшбандийского тариката.

В отличие от некоторых авторов, утверждающих, будто именно суфизм стал побудительной причиной и идеологией народно-освободительного движения в Дагестане 20–50-х гг. XIX в. [1, с. 3], мы присоединяемся к тем, кто считает, что это движение имело более глубокие социальные причины [5, с. 214]. И в самом деле, тарикатские мюриды – Джамалуддин и Мухаммад-Яраги – вначале даже были против газавата [11, с. 173]. Мы считаем, что руководители народно-освободительного движения (имамы газавата), заимствовав некоторые элементы из суфизма, стремились сделать мюридизм его идеологической оболочкой [15, с. 19], и мюридизм этот совершенно отличается от тасаввуфа и образует новую идеологию, а именно – мюридизм газаватский [9, с. 108]. Сам же тарикат ставит перед собой более скромную, но очень благородную задачу – сделать душу безупречной, утверждая принцип «чистота – неперемненное условие совершенства души» [3, с. 31].

Характер нового для Дагестана учения хорошо раскрывается французским ориенталистом Луи Массиньоном. «Источником тяги к тасаввуфу был бунт души (замир) против унижающего людей насилия и бунт не столько против несправедливости по отношению к другим людям, а прежде всего против насилия по отношению к самому себе. И этот бунт сопряжен с желанием обрести сердцем Бога, каких бы нравственных усилий это ни стоило, и добиться очищения сердца от каких-либо запросов», – утверждает он [8, с. 5]. В этом признается и сам шейх Джамалуддин. «Известно, что цель суфиев – это приближение к Его особенному присутствию, известному суфиям, и прозрение сердца им без преград», – пишет он [9, с. 332]. Таким образом, целью суфия является мистическое познание Бога.

Ненависть, понимаемая как «длящаяся злоба, утвердившаяся в душе»; зависть – «желание получить для себя все блага и лишить [этой возможности] других»; злоба – «сильное волнение души, требующее мести»; самодовольство – «мысль человека о том, что ему свойственно особое совершенство, и возвеличивание душой своих поступков»; гордость – «возвеличивание се-

бя над другими, беря во внимание имеющиеся в себе достоинства»; скупость – «воздержание от расходования имущества из страха перед бедностью»; алчность – «ожидание блага от другого без права на это»; похоть – «чрезмерная страсть утробы и половых органов»; леность – «отказ от приобретения счастья двух миров»; трусость – «отказ от того, что обязательно надо совершать»; любовь к мирскому – «стремление собрать все имущество» – все это – «мерзкие нравы», без преодоления которых невозможно движение на пути к совершенству [9, с. 325–326]. Вероятно, перечисление «мерзких нравов» является заимствованием у аль-Газали [4, с. 66–67]. Без преодоления этих пороков невозможно приобрести похвальные качества: целомудрие – «отдаление плоти от животных качеств и страстей»; нежность – «милосердие и сострадание без страсти»; скромность – «отказ от своего превосходства над остальными, отношение к людям с почтением и уважением»; приветливость – «проявление радости и улыбочивость при встрече с любимыми людьми»; чистота мыслей – «хорошие мысли обо всех творениях, взгляд на них с довольством»; щедрость – «расходование имущества в пользу достойных его, не требуя ответа на это, и не для какой-то цели»; смелость – «бросание на трудности и невзгоды, не переходя границы шариата»; терпение – «перенесение бед и трудностей для получения довольства Аллаха Всевышнего в этом мире и Ахирате»; забота – «стремление к Истине и отход от всего остального»; сокрытие тайны – «нераскрытие дарованных тебе особенностей»; неприхотливость – «успокоение души тем, что даровал Аллах без стремления к увеличению»; аскетизм – «отход от мирского, превышающего пределы достаточного, чтобы заняться поклонением Господу»; упование – «отсутствие озабоченности в приобретении того, в чем нуждаешься, уповая на щедрость Всевышнего Аллаха». Все эти качества нужно приобрести, чтобы превратиться «в любимца Милосердного, после того как он был любимцем шайтана, превращение его плохих деяний в добродетели, ощущение наслаждения от поклонения и сладости обращения к Аллаху» [9, с. 326–327]. (Похвальные качества, вероятно, также заимствованы у аль-Газали [4, с. 64–68].) Преодоление пороков и приобретение похвальных качеств – лишь одна из ступеней на пути (*тарики*) приближение к Богу, а ступеням этим нет счета [10, с. 254]. Бог трансцендентен миру, т. е. находится за пределами мира, и следовательно, непостижим посредством рационального познания. Постигание же его возможно только в результате мистического единения с Богом [12, с. 68].

Но творчество шейха Джамалуддина ал-Гумуки открывает нам возможность обнаружить иррационализм, представленный, если так можно выразиться, в форме неявного мистицизма. Известное его произведение «Аль-адабуль марзийя фит-тарики ан-накшбендийа» («Воспитание удовлетворения в накшбандийском тарикате») посвящено разъяснению «оснований тасаввуфа». В первой главе, которая называется «Разъясняющая покаяние (тавба) и его достоинство», после объяснения такого важного понятия, как покаяние (тавба), являющегося «первой ступенью», на которую ставит свою ногу *салик* (*салик* – идущий по пути постижения), автор из «многочисленных удивительных и знаменитых притч», разъясняющих «основания тасаввуфа», приводит пять [9, с. 317–321].

В первой притче рассказывается о скорпионе, которого рассказчик захотел убить. Но в тот момент, когда он попытался ударить его камнем, скорпион отполз и ужалил змею, которая хотела укусить пьяного человека, спящего в сторонке. Когда тот был разбужен, он, встревоженный и испуганный, обратился к Аллаху с покаянием [9, с. 317–318].

Первое, что бросается в глаза, это сложность, запутанность событий. Второе – непоследовательность сюжета и нелогичность поступков персонажей, что ставит читателя перед необходимостью переосмысления идеи притчи.

Такими же алогичными представляются и другие притчи. Во второй притче рассказывается о разбойнике-курде, который, увидев, как ласточка кормила финиками слепую змею, был пристыжен и попросил Аллаха простить его за разбойничье прошлое и был прощен. Рассказ о случившемся бывшим товарищам стал поводом для их покаяния. Бросив оружие и одежду, они переоделись в ихрам (*ихрам* – одежда, в котором положено идти в Мекку) и отправились в хадж в Мекку. В одном селе они встретили слепую старушку, которая указала на то, что этот курд, бывший разбойник, является святым.

В четвертой притче рассказывается о том, как некий человек, который оказался абдалом (*абдал*, ед. ч. *бадал* – заменяющий, оставленный вместо великих пророков – ранг в суфийской иерархии. – С.М.), попросил известного имама суфийской общины передать свой халат, бурдюк

и трость какому-то юноше-певцу, который должен появиться вскоре после смерти этого абдала. Передача сокровенных принадлежностей не одному из своих муридов, которые, вероятно, у него были, а певцу, т. е. человеку легкомысленному, не поддается никакой логике, и оно удивляет не только простого читателя, но и исполнителя последнего желания абдала.

В пятой притче Аллах посылает откровение пророку Мусе о том, чтобы он прочитал заупокойную молитву за одного из Своих вали (*вали*, мн. ч. *авлийа* – находящийся под божественным покровительством. – С.М.). Пророк удостоверился в том, что покойный в глазах тех, кто знал его, был грешником, упорствующим в грехе, и был ими выброшен как мусор. Но Аллах объяснил Своему пророку, что когда приблизился конец этого грешника, которому люди перед смертью не дали глотка воды, он обратился к Аллаху с просьбой простить его, и Всевышний простил.

Притчи эти не только алогичны, они стремятся показать происходящее как цепь совершенно не связанных между собой событий, демонстрирующих индетерминизм.

Но наиболее ясно и полно демонстрирует суфийский иррационализм третья притча. Путь некоего известного шейха, идущего со своим муридом, пролегал мимо густых зарослей. И тот говорит своему ученику: «Возьми с собой из этих зарослей трость». Ученик так и поступил, хоть и удивился в душе. Далее им встречаются люди, которые ели мертвечину, пили спиртное, не знали поста и молитвы, играли, забавлялись, пели и били в бубен. Шейх приказал привести старика, который играл на барабане, и избить его тростью. Потом велел барабанщику искупаться, постирать одежду, научил делать омовение, совершать молитву. После обеденной молитвы шейх положил свой коврик на морские волны и приказал старику стать на него и идти по воде. И тот шел, пока не скрылся.

Пораженный ученик обратился к шейху и воскликнул: «О, горе мне! Я с тобой столько лет, а со мной ничего подобного не было. А он за один час достиг такой степени. И это великое чудо!» Шейх заплакал и промолвил: «А кем был я? Это деяние Аллаха. Мне было приказано: «Умер такой-то из *абдалов*, и поставь такого-то на его место», – и я выполнил это веление, как выполняют слуги, я и сам пожелал бы достичь этой степени» [9, с. 319].

Иррационализм притчи прежде всего в том, что шейх, выполняя волю Аллаха, вынужден отдать предпочтение не своему ученику, который следует воле своего шейха и стремится, как и положено мюриду, «раствориться в его качествах», а пьянице и забулдыге, которого только недавно приказал избить за неподобающее поведение. Ученик ошеломлен еще больше.

Тасаввуф требует полного подчинения мюрида шейху. И не одно это учение, но и Священная Книга мусульман, учит без колебаний следовать за учителем. Сура «Пещера» рассказывает о встрече пророка Мусы с «одним «из рабов наших», т. е. Господних, которым оказался Хидр. Муса попросил разрешения следовать за ним. Тот возражал, считая, что у Мусы не хватит терпения идти за ним, не задавая вопросов, но уступил настойчивости Пророка. У Мусы, действительно, не хватило терпения вынести нелогичные, ничем не оправданные, по его мысли, поступки раба Господнего, и он начал возмущаться. И последний распрощался с ним [6, 18, с. 65–70].

И здесь причиной непонимания «одного из рабов наших» пророком Мусой оказалось то, что для него оставались тайными некоторые обстоятельства. Кораническая притча предупреждает человека: «Все, что кажется тебе алогичным, имеет свою логику. Просто твоя логика ограниченных возможностей неспособна понять беспредельность возможностей Всевышнего. Ты неспособен постичь все многообразие объективного мира, потому что оно превосходит человеческие познавательные способности. Поэтому не торопись с выводами».

Надо отметить, что шейх Джамалуддин придавал этой выдержке особое значение: он напоминает о ней в «Адабуль Марзия» [9, с. 323]. Конечно, можно вспомнить то, что ученик из третьей притчи еще не успел убить в себе червя сомнения: его удивляет распоряжение шейха взять трость из зарослей. Хотя, вопроса своему шейху он не задает, он звучит у него в душе.

Понимая под мистицизмом нравственное совершенствование человеческого духа в риязате (*риязат* – воздержание, аскетизм, подвижничество, букв. объездка души) и борьбе с собственными недостатками [3, с. 7], мы можем сказать, что иррационализм в притчах шейха Джамалуддина выступает без связи с отрешением от мирского, так сказать, в качестве иррационализма в чистом виде. Возможно, гази-кумухский шейх был знаком с поэзией Аттар: сложный сюжет и неочевидность последующих шагов напоминают нам произведения великого суфия [7, с.

176], но вряд ли мы сможем проследить эту связь.

Возникает вопрос: как у шейха Джамалуддина, да и в тасаввуфе вообще, увязываются два совершенно противоположных взгляда – суровое требование добиваться самосовершенствования и знаний с целью приближения к Всевышнему, с одной стороны, и отдаваемые Им же предпочтения людям, которые далеки от подобных усилий и ограничения себя в чем-либо. Салик или мюрид (*мурид* – ищущий), как говорится в тасаввуфе, уподобляясь «труп в руках омывателя трупов» [14, с. 513], старается усвоить все, чему его учит шейх, а некто без всяких усилий, одним только довольно-таки запоздалым раскаянием приближается к Всевышнему. Не получается ли так, что в то время, когда салик терпеливо ждет у парадного подъезда, ожидая пока будут замечены его воздержание и усердие в очищении души и помыслов, этот некто через черный ход проникает в высшие сферы? Ответ на этот вопрос также лежит в плоскости иррационализма. «Для прорыва в область трансцендентного» или «нахождения Бога» (*ваджд*) «есть два пути... и оба они не рационалистические», т. е. они являются результатом откровения и богоданных состояний, утверждает И.Р. Насыров [10, с. 254]. Первый достается тем, кто осенен «божественной благодатью «избранничества» (*вилайа*), при этом избранник (*вали*) должен раствориться в трансцендентном мире путем «ухода в Бога» в экстатическом состоянии «[само]уничтожения» в Нем (*фана*) [10, с. 254]. Второй – подвижнический, предназначенный для *абиды*, который стремится «быть постоянным в благочестии, оставив все ради Господа, отвернуться от мирской суеты и тщеславия, отвергнуть удовольствие, власть и богатство, являющиеся обычным предметом человеческих устремлений, оставив общество, и вести уединенную жизнь, посвященную служению Богу» [13, с. 12].

Литература

1. Агаев А.Г. Магомед Ярагский. Мусульманский философ, поборник веры, свободы, нравственности. – Махачкала, 1996.
2. *Алкадари Гасан-эфенди*. Асари Дагестан. – Махачкала, 1994.
3. *аль-Газали Абу Хамид*. Весы деяний. – М.: Ансар, 2007.
4. *аль-Газали Абу Хамид*. Наставление правителям. – М.: Ансар, 2007.
5. *Гаджиев В.Г.* Роль России в истории Дагестана. – М.: Наука, 1965.
6. Коран / Пер. с араб. и комментариев М.-Н.О. Османова. – М., СПб., 2008.
7. *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. – М., СПб., 2004.
8. *Массиньон Л.* Тасаввуф // Вестник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. 2006 № 4 (8).
9. *Мусаев С.А.* Шейх Джамалуддин Гази-Кумухский. Миротворец. Гуманист. – Махачкала, 2008.
10. *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. – М., 2009.
11. *Смирнов Н.А.* Мюридизм на Кавказе. – М., 1963.
12. *Степанянц М.Т.* Исламский мистицизм. – М.: Канон⁺, 2009.
13. *Субхан Джон А.* Суфизм. Его святые и святыни. Введение в изучение суфизма со специальным отношением к Индии и Пакистану. – М.: Диля, 2005.
14. Суфии. Восхождение к истине / Сост., пересказ текстов, предисловие, словарь Лео Яковлева. – М.: ЭКСМО, 2007.
15. *Фадеев А.В.* Кавказ в системе международных отношений 20–50-х годов XIX в. – М., 1957.
16. *Хасан Камиль Йылмаз*. Тасавуф и тарикаты. – М., 2007.

Поступила в редакцию 7 октября 2011 года