

Ахмедов Б.М., Жапаракуннов С.Т., Арзыбаева А.С.

МИСТИЧЕСКАЯ ЛЮБОВЬ В ИРАНском СУФИЗМЕ

Исламский мистицизм, или суфизм — религиозно-мистическое течение, зародившееся в VIII в. на территории нынешних Сирии, Палестины и Ирака и получившее широкое распространение среди народов Ближнего и Среднего Востока от Северо-Западной Африки до северных окраин Китая и Индонезии. Несмотря на неоднородность суфизма — единого суфизма никогда не было, — существуют общие положения и цели, характерные для всех суфийских течений. Целью приверженцев суфийского учения было посредством личного переживания непосредственное духовное общение — созерцание или соединение с божеством. С X в. суфийские обитатели стали появляться на территории Ирана, Средней и Малой Азии. Центральной в суфизме стала тема любви к Богу. Ни в Коране — священной книге мусульман, ни в сунне — зафиксированных преданиях о жизни и деятельности пророка Мухаммада, идея любви к Богу не получила сколько-нибудь широкого развития. Доминирующим в мусульманском вероучении стал мотив смирения и покорности перед всемогущим Господом. И лишь в исламском мистицизме тема любви к Богу обрела полное звучание.

Особенностью иранского суфизма вообще и любви в иранском суфизме в частности было «очеловечивание» божественного и привнесение в учение элементов реального земного бытия. Это выражалось и в восхвалении природы, и в гедонической теме, и в изображении человеческих чувств, человеческой красоты — все это при необходимости можно было трактовать и мистически, но, постоянное обращение к человеческой красоте отделяло суфийскую персидскую литературу от арабской, делало ее более живой и понятной массам людей. Отличительной особенностью учения о любви в иранском суфизме было как раз то, что в качестве объекта мистической любви мог выступать физически красивый человек как посредник в любви мистика к Богу. Этот посредник мог быть обезличен: юноша, девушка, виночерпий, святой, шейх — либо выступать как конкретное историческое лицо, герой ближне- и средневосточной литературной традиции.

Персидские мистики зачастую не делали разграничения между божественной и человеческой любовью, т. е. влюбленный мог обращаться к земной красоте — объекту своей любви — как к Богу. Поклонение же красивому земному существу было необходимым элементом божественной любви и вовсе не являлось богохульством. Все это немаловажно, ибо такая экстатическая любовь гораздо сильнее воздействовала на мистиков, была гораздо более эмоциональной, и поэтому практика созерцания человеческой красоты широко распространилась в XI-XIV вв. в Иране и Малой Азии.

Как отмечал немецкий востоковед Х. Риттер, мистическая любовь отличается от мирской тем, что в ней в сферу любовной жизни вовлекается трансцендентный, абсолютный объект. Благодаря этому ценность любви повышается настолько, что отныне

для нее требуется главенство, более того, абсолютное господство над всеми другими душевными порывами. Действует такая сильная интенсификация, дифференциация и уточнение эротической жизни души, что любовь превращается в истинное искусство души, виртуозы которого умеют почерпнуть и выразить все возможности душевного переживания и душевного эротического поведения. Если такая религиозно возвышенная и углубленная любовь теперь вновь будет обращена на человека, то возникнет сложная структура мистической любви и красивого человека; мистическая любовь нашла свое самое совершенное художественное выражение в персидской мистифицированной любовной поэзии. В самой мистической любви можно выделить два направления; когда как объект выступает божество или же когда в сферу любовной мистики каким-нибудь способом вовлекается красивый человек. Типичными представителями первого направления можно назвать женщину-мистика из Басры Раби'у ал-'Адавию (ум. 185/801), арабского мистика ал-Халладжа (казнен в 309/922), суфия и богослова Мухаммада ал-Газали (450-505/1059-1111) и, пожалуй, «Омара ибн ал-Фарида (ум. в 632/1234-1235 г.) — знаменитого арабского мистического поэта. Двумя наиболее известными представителями второго типа являются известные персидские суфийские поэты Джалал ад-Дин Руми (604-672/1207-1273) и Фахр ад-Дин «Ираки (610-688/1213-1289)

По мнению Х. Риттера, форма проявления, действие и функция любовного чувства дают мистической любви возможность приобретать различный вид, в том числе: 1) любовь к красивому, юному человеку, все равно — другого или своего же пола, как душевное подавляющее, ограничивающее, мучительное и одновременно приносящее счастье свободное чувство, которое оценивается и которым наслаждаются ради него самого или которое переносится как душевная судьба; 2) «поклоняющаяся» любовь к красивому человеку как проявлению абсолютной красоты Бога; 3) чистая мистическая любовь к уже не чувственно проявляющемуся объекту, божеству.

У мистиков любовь первого типа претерпевает своеобразное углубление и глубокое прочувствованное, а ее высочайшей ступенью оказывается мистическое растворение в партнере. Этой любви подчинена поэзия высокого стиля, к которой, в частности, принадлежат поэмы персидского поэта-суфия Фарид ад-Дина «Аттара (ум. в 617/1220 или 632/1234 г.). Любовь второго типа, видящая в красивом человеке отражение абсолютной красоты Бога, так близка к теории Платона, которую он развивал в диалогах «Пир» и «Федр», что трудно отказаться от мысли об исторической связи, хотя ее едва ли можно обнаружить. Когда прекращается любовная связь с каким-либо явлением чувственного мира, возникает чисто мистическая любовь. Ее объектом является ипостатическая абсолютная красота, причем эту красоту можно понимать уже не как нечто только

формальное, но одновременно как нечто этическое. В исламском теизме в этом случае таким объектом является Бог. Любовные песни, которые поет эта мистика, часто описывают свой объект так, как будто они говорят о некоем красивом юноше, и к ним можно отнести некоторые мнимые изречения пророка Мухаммада, описывающие образ Бога, который он увидел в ночь небесного путешествия в виде красивого юноши.

Подавление чувственности представляло наисерьезнейшую проблему для суфиев, склонных к рассмотрению Бога в человеческой форме. Среди суфиев велись дискуссии о том, возможна ли связь высших форм любви с чувственностью. Одни придерживались мнения, что половой акт губит любовь, другие утверждали обратное. Обычно высокие формы любви в высказываниях мистиков оказываются свободными от чувственности или отрицают чувственность и борются с ней. Искренним влюбленным считается тот, чья любовь не определена чувственными желаниями. По мнению Х. Риттера, любовь к видимому человеку для мистиков всегда параллельна любви к невидимому или появляющемуся, только в сердце — к Богу, самому высокому и, по их мнению, единственно достойному объекту любви. Правила любви во многом одинаковы, идет ли речь о человеческом или божественном объекте любви. Это постоянный параллелизм вызывает в земной любви абсолютное, всестороннее поглощение ее объекта всеми чувствами и душой или эфиризацию любовного аффекта и возвышение его над всем анимистическим.

При интерпретации персидской лирики, особенно той, которая в соответствии с анакреонтической традицией воспевает любовь к мальчикам, исследователями обсуждался вопрос, о какой любви — земной или небесной — идет речь в соответствующих стихотворениях. Эта альтернатива предполагает, что сферы земной и небесной любви всегда четко отделены друг от друга, так что можно вступить либо в одну сферу, либо в другую. Но связь между обоими видами в мистической любовной поэзии намного задушевнее, а их отношение друг к другу более разностороннее, чем это предполагает такая альтернатива. Вот как персидский поэт-суфий “Ираки описывает объект своей любви — Бога в образе христианского мальчика:

Христианский мальчик – красивый, веселый, сладостный,

В каждом завитке его локонов – сбившийся с пути мусульманин.

Его красотой ошеломлен каждый ум,

А его лаской и кокетством поражена каждая душа.

Его сладкозвучными устами смущены тысячи сердец,

А на его чарующих локонах повешена каждая душа.

Его веселые прекрасные глаза преследуют любую веру,

Кончики его локонов, как зуннар, – оковы для каждой веры.

Как пояснял Х. Риттер, кажущееся колебание между небесной и земной любовью и кажущаяся двойственность посвященной этому любовной лирики объясняется тем, что исламский мистик воспринимал человеческую красоту иначе, чем человек другого душевного склада, а именно не как индивидуальное свойство того или иного человека, который становится благодаря ему объектом чисто человеческой страсти, а скорее как сверхиндивидуальную, идеальную реальность в духе Платона. При таком восприятии индивидуальные черты возлюбленного отступают на задний план как несущественные, его красота становится отражением той идеальной, подлинной, абсолютной красоты, которая возвышается над призрачным миром внешних чувств. Она — платоническая, поскольку родственна с припоминанием «подлинной красоты», о которой говорится во второй речи Сократа в «Федре» при виде прекрасного юноши: «Вот к чему пришло все наше рассуждение о четвертом виде неистовства: когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь; но, еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, — это и есть причина его неистового состояния. Из всех видов исступленности эта — наилучшая, уже по самому своему происхождению, как для обладающего ею, так и для того, кто ее с ним разделяет. Причастный к такому неистовству любитель прекрасного называется влюбленным («Федр» 249de). И дальше: «Только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой и привлекательной. Человек, отвергающий посвящение в таинства или испорченный, не слишком сильно стремится отсюда, туда, к красоте самой по себе: он видит здесь то, что носит одинаковое с нею название, так что при взгляде на это он не испытывает благоговения, но, преданный наслаждению, пытается, как четвероногое животное, покрыть и оплодотворить; он не боится наглого обращения и не стыдится гнаться за противоестественным наслаждением» («Федр» 250e).

Быть убитым от руки возлюбленного — это с царстве любви есть титул славы. Часто смерть предлагает единственную возможность войти в контакт с возлюбленным и его сферой. Мистики Фарид ад-Дин “Аттар и “Ираки передают историю о том, как некий человек мистически влюбляется в красивого сына тюркского эмира. Поскольку у него нет никакой надежды когда-либо достичь его близости, он скрывается на стрельбище мальчика, там, где стрела возлюбленного должна вонзиться в землю. Мальчик стреляет, и земля окрашивается алой кровью пораженного стрелой влюбленного. Молодой стрелок спешит к цели и видит, что он сделал. Он спрашивает умирающего: «Почему ты сделал это?» Тот отвечает: «Для того, чтобы ты говорил мне эти слова: «Почему ты сделал это?» Я любил тебя уже давно, но у меня не было доверенного, которому я мог бы доверить свою любовь, и вот я сделал стрелу моим любовным курьером. Если бы бог захотел и у меня была бы сотня жизней, я добавил бы их к твоей стреле!». У некоторых теоретиков любви желание быть идентичным с возлюбленным предметом

соединяется с платоническим учением о первоначальном родстве любящих себя душ. Мистики употребляют для того же самого душевного события понятие фана' — потеря бытия, потеря собственного «я». Самая низкая, этическая ступень фана' — отказ от эгоизма, отречение от всех себялюбивых порывов, растворение собственной воли в воле возлюбленного. Следующая ступень — это исчезновение атрибутов влюбленного, на местах которых появляются атрибуты возлюбленного. Так, главный багдадский суфий Джунайд (ум. в 297/910) определяет любовь как замену атрибутов влюбленного атрибутами возлюбленного, ал-Халладж (убит в 309/922) как «быть с возлюбленным посредством сбрасывания собственных атрибутов». Согласно одному из определений, любовь — уничтожение влюбленного с его атрибутами и установлением возлюбленного с его сущностью. Знаменитому хорасанскому суфию Абу Са'иду ибн Аби "л-Хайру (357-440/967-1049) приписывается стих: «От меня не осталось и следа, откуда происходит эта любовь? Я всецело стал возлюбленным, кто теперь влюбленный?» Отсюда только один шаг до исчезновения чувства собственного «я», даже сознания индивидуальности.

Физическая смерть толкуется как самая высшая усиленная форма потери собственного «я». На исчезновение чувства собственного «я», даже сознания индивидуальности у влюбленного указывает знаменитый образ мотылька, который порхает в возлюбленном — пламени, за одно мгновение он становится пламенем и в смерти находит страстно желаемый любовный союз. Ахмад Газали (ум. в 520/1126) — автор первого персидского трактата о психологии мистической любви, так описывает это: «И все это — летание и кружение вокруг пламени — для этого мига, когда он, может быть, войдет. И мы уже сказали, что это — собственный любовный союз. В течение какого-то времени бытие огня принимает его как гостя и затем быстро выводит его за дверь пепелища»⁹. Иногда у мистиков появляются образы, указывающие на растворение индивидуального существования мистического влюбленного в личности возлюбленного, расширенной до универсального: капля исчезает в море, влюбленный становится волосом в локоне возлюбленного.

Для суфиев любовь к богу является важнейшей и наивысшей из всех стоянок, самым быстрым путем, который ведет к близости к богу, и первой ступенью и предварительным условием для наивысшей цели мистика — тождества с богом в состоянии потери собственного бытия (фана'). Влюбленный стремится к возлюбленному. Поэтому он должен сам себя оставить, отказаться от собственного бытия, чтобы стать «я» возлюбленного. При этом необходимо духовный образ возлюбленного перенести в сердце, его внутреннюю близость рассматривать как единственно верную близость, а внешние смятение и разлуку признать совершенно незначительными. Более высокая ступень любви заключается в отказе от всех эгоистических желаний в пользу возлюбленного, в желании которого растворяется собственное желание. На низкой ступени любви влюбленный —

субъект желания, он хочет чего-либо; на высшей ступени он — объект желания возлюбленного. В начальной стадии любви влюбленный желает иметь возлюбленного для себя. Такой влюбленный сам себя любит посредством возлюбленного, ибо желает употребить возлюбленного для своих собственных целей. Но если начинает вспыхивать совершенная любовь, то влюбленный желает для возлюбленного себя и желает отдать ради него жизнь. Близость возлюбленного, хотя она и кажется влюбленному самым высшим счастьем, отнюдь не всегда является успокоительной и осчастливливающей. Истинное тождество все же не достигается с помощью внешнего соединения. Близость возлюбленного только усиливает страстное желание. Оно может успокоиться лишь путем полного устранения «я». Происходящие в душе события вблизи от возлюбленного подробно описывает Ахмад Газали в трактате «Саваних фи "л-ишк» («Откровения о любви»): «Любое страстное желание, которое может уменьшаться в результате любовной близости, является неправильным и смешано с поддельным. Любовная близость должна быть дровами для огня страстного желания. Страстное желание увеличивается от любовной близости. И это ступень, на которой влюбленный признает за возлюбленным совершенство и стремится стать с ним тождеством, и ничто не успокоит этой его жажды: ведь свое собственное бытие он ощущает как затруднительное».

Желание быть вместе с возлюбленным — примитивная первая ступень подлинной любви; истинный влюбленный находит свое счастье том, чтобы быть целью изъявления воли возлюбленного, каким бы ни было содержание этой воли. Таким образом, разлука, которой жаждет влюбленный, является чем-то более высоким, чем жизнь вместе. Подлинная любовь требует полного отказа от всех эгоистических побуждений вплоть до отказа от своего «я», цель которого — исчезновение чувства индивидуальности, превращение в возлюбленного — цель, наивысшей степени которой достигает мотылек, когда он в пламени свечи за один миг сам становится пламенем. Вот как Ахмад Газали описывает любовь:

Любовь скрыта. Никто никогда не видел ее воочию.

До каких пор будут нести бессмысленную чепуху эти влюбленные?

Каждый несет чепуху о своих собственных мыслях о любви,

Любовь же по ту сторону от всех мыслей, от того и этого.

Любовь, согласно Ахмаду Газали, господствует над любящим, довлеет над ним как некое принуждение, которое не оставляет ему никакой свободной воли, она полностью захватывает его. Любовь — это испытание, страдание принадлежит ей в значительной степени, страх и дрожь постоянно сопровождают ее:

Любовь — это несчастье. Но я тот, который не уклоняется от несчастья.

Когда любовь спит, я иду туда и бужу ее.

Товарищи говорят мне: «Сторонись несчастья!»

Несчастье — мое сердце. Как я могу сторониться сердца?

Дерево любви растет посредине из сердца,

Когда оно нуждается в воде, я лью ее из своих глаз.

Хотя любовь и прекрасна, а любовная печаль некрасива,

Мне все же хорошо смешивать то и другое друг с другом.

Для среднеазиатского суфия, шейха ордена кубравийя, Сайф ад-Дина Бахарзи (586-659/1190-1261) человеческая и божественная любовь никоим образом не противостоят одна другой как дилемма, требующая, чтобы мистик сделал выбор. Они — две формы той же любви. Переход от одной формы к другой не состоит в передаче любви от одного объекта к другому, так как бог — не объект, бог — абсолютный субъект. Переход от одной формы любви к другой подразумевает метаморфозу субъекта —

влюбленного, по этой причине не делается никакого разграничения между божественной и человеческой любовью. Вот как Сайф ад-Дин Бахарзи описывает любовь в своем «Рисале дар “ишк» («Трактат о любви»): «Душа без вождения, которой не нравится благодеяние «первого взгляда на тебя», но которая в постоянном стремлении к тому духовному состоянию и к радости из-за той встречи глаз страстного желания забивает гвоздями, в той страсти ночь превращает в день. Может быть, этот любовный недуг называют любовью. Что мне самому сказать о тайне любви? О смысле этого предания какое мне искать сочинение: ведь о его смысле прекрасно сказано:

О не ведающий о том, кто сгорел, и о том, кто сгорит,

Любовь — то, что приходит само, а не то, чему можно учиться»