

ИССЛЕДОВАНИЯ

Р.В. Псху

(доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории философии, главный научный сотрудник центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы; Российская Федерация, 117196, Москва, Миклухо-Маклая ул., д. 6; e-mail: r.pskhu@mail.ru)

ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ИДЕЙ АЛ-МУХА́СИБЬ В АКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ РАННЕГО СУФИЗМА¹

Аннотация. В статье под ранним суфизмом понимается этап возникновения и становления исламского мистицизма, представленный в афоризмах и доктринальных текстах на арабском языке. Последние памятники создавались в особый период: его начало ознаменовано деятельностью ал-Хасана ал-Басри (ум. 110/728), а завершение — творчеством ан-Ниффарй (ум. 354/965). Ранний суфизм представляет собой предмет отдельной, весьма узкой области суфиеведения, исследовательская литература по которой не столь обширна, как по суфизму в целом или его более поздним периодам. Очевидно также и то, что любая попытка применить к исследованию раннего суфизма те же далекие от понимающей герменевтики аналитические подходы и методы, что и к более поздним периодам развития исламского мистицизма, может привести к ликвидации той чарующей атмосферы благочестия и набожности, которая сопровождала страстные поиски и «домогательства» Бога со стороны ранних мистиков ислама и которой пропитаны их жизнеописания и тексты. В статье основные методы по изучению идей раннего суфизма и его представителей описываются в историографическом ключе (с учетом историографии суфизма, созданной А.Д. Кнышом), а анализ исследовательских методов сопряжен с апробацией метода трансцендентальной герменевтики австрийского востоковеда Г. Оберхаммера (р. 1929) на материале раннесуфийского

¹ Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Ее публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

учения ал-Ḥārīsа ал-Муḥāsибī (170/781–243/857). Одним из результатов исследования можно считать подведение итогов в исследовании историографии раннего суфизма, а также разработку нового метода по его изучению. В обозначенных перспективах дальнейшего изучения раннего суфизма (углубление и расширение сведений о фактах и реалиях; развитие новой методологии, обеспечивающей как минимум континуальность исследований) обосновывается подчиненность первой перспективы второй, обусловленная, прежде всего, теоретической эффективностью методологической перспективы Оберхаммера. Анализ существующих на данный момент исследовательских жанров снабдил наше исследование дополнительными аргументами в пользу внедрения новой методологии в изучение раннего периода развития исламского мистицизма.

Ключевые слова: ранний суфизм, трансцендентальная герменевтика, философия науки, ал-Ḥārīs ал-Муḥāsибī, Оберхаммер, методология, ислам, мистицизм, российское востоковедение, трансценденция.

Ruzana V. Pskhu

(DSc in Philosophy, Professor, Department of the History of Philosophy, main research fellow, Center for the Study of Philosophy and Culture of India “Purushottama”, RUDN University; 6, Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: r.pskhu@mail.ru)

Prospects for the Study of the Ideas of al-Muḥāsibī in the Current Historiography of Early Sufism²

Abstract. In this article Early Sufism is understood as the stage of the emergence and formation of Islamic mysticism in general, covering sayings and texts in Arabic, created in the period from al-Ḥasan al-Baṣrī (642–728) and ending with al-Niffarī (d. 965). It is obvious that Early Sufism Studies is an extremely narrow separate area of Sufi Studies in general, the research literature on which is not as extensive as on Sufism as a whole or its individual later periods. It is also obvious that any attempt to apply the same strict analytic approaches and methods to the study of Early Sufism as to the later periods of Islamic mysticism can lead to the elimination of that charming atmosphere of piety that accompanied the passionate striving for God by the early mystics of Islam and which permeates their lives and texts. Not much has been written, but it would be enough to separate these studies from works on other periods of Sufism

² The article was prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation and the RUDN University No. 075-15-2021-603: “Development of the new methodology and intellectual base for the new-generation research of Indian philosophy in correlation with the main World Philosophical Traditions”. This paper has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program.

development. In the article, the main methods for studying the ideas of the Early Sufism and its representatives are described in a historiographical way, and the analysis of research methods is associated with the application of the method of transcendental hermeneutics of Austrian orientalist G. Oberhammer to the material of the al-Ḥārith al-Muḥāsibī's early Sufi teachings. One of the results of the study can be considered a summing up of the historiography of the Early Sufism, as well as the proposal of a new method for its study. It could be argued, Oberhammer's methodology which provides apt explanations of the Early Sufism gives ground for further deepening and expanding information about facts and realia. The analysis of the currently existing research genres is also arguing in favor of Oberhammer's methodology.

Keywords: Early Sufism, Transcendental Hermeneutics, Philosophy of Science, al-Ḥārith al-Muḥāsibī, Oberhammer, Methodology, Islam, Mysticism, Russian Orientalistics, Transcendence.

Введение

Одним из наиболее интересных явлений в истории арабо-мусульманской философии представляется исламский мистицизм, в истории которого этап возникновения и становления отличается необыкновенным очарованием стремления к чистому духовному совершенству пока еще не нагруженному весомым теоретическим и терминологическим инструментарием. Никому не нужно доказывать тот очевидный факт, что ранний суфизм представляет собой отдельную область — пускай и весьма узкую — общего суфиеведения. И хотя исследовательская литература по нему не столь обширна, как по суфизму в целом или его другим периодам, тем не менее его особая духовная атмосфера, на фоне которой проступают изречения святых и мистиков ислама, говорит сама за себя. Очевидно и то, что любая попытка применить к исследованию этого периода те же строго аналитические подходы и методы, которые активно и эффективно используются при исследовании более поздних периодов развития исламского мистицизма, может привести к игнорированию этой важной в стилистическом и концептуальном отношении, чарующей «благочестивости», сопровождающей страстные поиски и «домогательства» Бога³ со стороны ранних мистиков ислама и которой исполнены все их жизнеописания и все их тексты. О раннем суфизме написано пусть и немного, но достаточно для того, чтобы эти исследования отделить от суфиеведческих работ по крупным персоналиям или тарикатам. Таким образом, главная цель нашей статьи — подвести итог в исследовании историографии раннего суфизма и предложить к его

³ Намеренно оставляю неопределенным родительный падеж — субъективный или объективный; так я пытаюсь обозначить амбивалентность мистического опыта.

изучению новый метод, предварительно апробировав его на материале учения ал-Х̄ārиса ал-Мух̄āсибй.

В этой статье под ранним суфизмом понимается именно период возникновения и становления исламского мистицизма. Хронологически этот период охватывает внушительный отрезок времени: его начало ознаменовано творчеством ал-Х̄асана ал-Баṣрй (642–728), а завершение — трудами ан-Ниффарй (ум. 965)⁴; памятники этого периода представлены афоризмами и программными текстами, созданными исключительно на арабском языке⁵. Таким образом, под наш «прицел» попали исследования, посвященные либо раннему суфизму в целом, либо отдельным его представителям, произведения которых были написаны/дошли до нас на арабском языке. Уже незначительное знакомство с этими именами показывает, что каждый из них внес в развитие суфизма новые содержательные элементы: творчество каждого раннего суфия — значимая ступень в истории исламского мистицизма.

Однако список ранних мистиков ценен не только содержанием их учений, но и их творческими биографиями. Каждая из них представляет собой неразрывное единство с изречениями и текстами того или иного «гностика»⁶: все они жили в согласии с тем, о чем писали. Более того, уместно заключить, что биография каждого из них должна рассматриваться как своего рода текст, в котором зашифровано проповедуемое его автором учение. Жанры произведений этого периода довольно разнообразны: среди них — изречения, трактаты, наставления, проповеди, письма и многое другое. Исследования этого периода обозримы, а исследовательские жанры в своих главных чертах исчерпываются тремя, что обусловлено поставленными задачами. Если исследователь стремится углубить и расширить наши познания об исторических, культурно-бытовых, лингвистических и прочих реалиях, он создает произведение, в котором доминирует фактологическая часть. Если же исследователь сосредоточен на решении или изучении неких философских или теологических идей, он создает произведение, в котором фактологическая часть носит условный и, я бы сказала, случайный характер⁷. Наконец, если исследователь преследует

⁴ Окончание периода определено мной весьма условно. В данном случае упоминание творчества ан-Ниффарй — результат собственной интерпретации (и периодизации) истории развития суфизма.

⁵ То есть мы намеренно не включали тексты, написанные на фарси. Исключение составляет ал-Бистāmй (ум. 261/874) — однако его изречения дошли до нас в переводе ал-Джунайда (ум. 298/910).

⁶ Одно из наименований мистика в арабо-мусульманской традиции — *‘ārif* («знающий», «знаток»), ср. «гностики» от древнегреческого γνῶσις — т.е. соискатель или обладатель высшего, божественного знания. — *Прим. ред.*

⁷ То есть без попытки увязать изучаемые идеи с конкретными условиями и обстоятельствами создания исследуемого памятника.

задачи выявления духовно-нравственной компоненты изучаемого материала, им создается произведение, требующее от читателя определенной *эмпатии*, а может быть, даже готовности самостоятельно заняться соответствующими духовными упражнениями. В этом свете перспективы изучения раннего суфизма исчерпываются всего двумя стратегиями: 1) углублением фактов (большей частью касающихся лингвистических и прочих компонентов), которое будет осуществляться очень медленно и в очень малых объемах, коль скоро интерес к раннему суфизму не может быть назван широким, а вероятность появления второго Л. Массиньона довольно-таки мала; 2) и применением новых методов, которые, с одной стороны, поддержат существующий интерес к раннему суфизму в аспекте его актуальности, а с другой — будут обеспечивать надежный философский «тыл» этой области, обеспечивая континуальность будущих исследований. Моя статья — реализация второй стратегии изучения раннего суфизма.

Историография раннего суфизма

В качестве отправной точки я возьму обширный и подробный историографический очерк, подготовленный А.Д. Кнышом и посвященный суфизму в целом⁸. После небольшого введения, в котором освещаются вопросы методологических подходов к изучению суфизма [Кныш, 1991, 109–112], автор очерка последовательно рассматривает историю изучения суфизма в пяти частях: «Начало изучения суфизма в Европе» [Там же, 112–130], «Классический период в изучении суфизма» [Там же, 130–149], «Изучение суфизма в России» [Там же, 149–154], «Суфийские штудии во второй половине XX в.: подходы и методология» [Там же, 154–165], «Проблематика» [Там же, 165–186]. Заключение очерка носит больше формальный характер [Там же, 186–188], а вот отдельного упоминания заслуживают подробные примечания [Там же, 188–193] и список использованной литературы [Там же, 193–207]. Последний содержит труды, расположенные по алфавиту, которые, увы, не подразделяются на первоисточники и исследовательскую литературу. В эпиграф к очерку автор выносит слова А. Шиммель, основной смысл которых состоит в утверждении невозможности достичь полноты в обозрении литературы по суфизму и определению его основных черт. Что ж, это можно рассматривать как своеобразное предупреждение автора очерка: он не претендует на подобную полноту, однако смело указывает, какие именно черты того или иного периода в истории развития суфизма или какая методология не были учтены в том или ином очерке и почему это принципиально важно. Мы полностью согласны и с Шиммель, и с Кнышом, что изучение такого явления, как суфизм, не может

⁸ [Кныш, 1991]. Этот труд поражает тщательностью и размахом.

осуществляться в поле единодушного следования неким исследовательским принципам — со всеми вытекающими отсюда последствиями. Но и «смазывание» ряда существенных черт одного из периодов развития суфизма ради создания общей картины не должно оставаться незамеченным.

О чем же идет речь? Уже во введении к очерку заложены «мины замедленного действия», которые, на мой взгляд, подрывают «репутацию», исследовательскую значимость раннего периода суфизма. Рассуждая о суфиеведении как отдельной отрасли исламоведения, Кныш отмечает как общую для всех исследований суфизма «более или менее единую научную терминологию, понятийный аппарат» [Кныш, 1991, 109]. Упоминание Кнышом ревностного стремления суфиеведов оберегать область суфийских штудий от дилетантов и чужаков представляется мне чрезмерно патетичным: единая научная терминология в суфиеведении не настолько специфична, чтобы мало-мальски образованный человек, а тем более исламовед или специалист в области арабо-мусульманской философии в целом, не понимал, о чем идет речь, или ошибся в употреблении того или иного термина. Не все суфийские авторы «закрыты» и требуют особых ключей для своего понимания. Ранний период суфизма характеризуется также довольно специфической терминологией, требующей глубокого знания источников и арабского языка, но, тем не менее, понятной для любого человека, владеющего арабским языком. Другое ключевое утверждение Кныша, представляющееся мне несколько искусственным, — деление исследователей суфизма на две большие группы: тех, кто утратил «веру в возможность его рационального осмысления и беспристрастной оценки» из-за неуловимости мистического переживания (вследствие чего многие из них становились «ревностными адептами» суфизма) [Там же, 110], и тех, кто отрицал «реальность психических феноменов» в суфийской практике. Это неестественное деление грешит непомерным дисбалансом в количественном отношении, когда мы говорим, по крайней мере, о раннем суфизме: между этими двумя маргинальными крайностями, из которых вторая весьма и весьма малочисленна, а первая не так очевидна, умещается множество исследований, чьи авторы умеют балансировать между ними. И их количество со времени написания очерка Кныша значительно возросло.

И наконец, последнее, что мне кажется спорным, — это перечень подходов к изучению суфизма (исследование различных этапов суфизма; изучение философии и понятийного аппарата суфизма; изучение суфийской практики и психотехнических приемов; изучение суфийских братств) [Там же, 111–112]. Приведенный выше перечень не совсем корректен, если мы рассуждаем о раннем периоде развития суфизма: в нем все упомянутые походы, за исключением изучения братств, в значительной степени встроены друг в друга. Заключение очерка несколько примиряет читателя с указанными спорными местами введения — в частности в отношении истории изучения раннего суфизма. Кныш

справедливо отмечает, что ранний период суфизма мало изучен по причине скудости источников, в то время как поздний его этап — напротив, в силу многочисленности текстов, описан как нельзя хорошо. А увеличение изданий с комментированными переводами суфийских трудов расширит методологические границы суфиеведения. Из перечисленных Кнышом подходов к репрезентации суфизма в научной литературе — обзор со сосредоточением на научных интересах исследователя; анализ суфийских концепций и их эволюции у отдельных авторов; сочетание первых двух подходов; исследование суфизма сквозь призму трудов одного крупного суфийского автора — последний наиболее распространен, несмотря на существенные недостатки, связанные с субъективностью восприятия и абсолютизацией мистического опыта одного автора [Кныш, 1991, 187].

Итак, кратко напомним основные результаты историографического исследования А.Д. Кныша, касающиеся не суфизма в целом (ибо его историографическое введение посвящено сразу всей истории развития суфизма), а именно раннего его периода. Отдельные аспекты рассмотрения я буду опускать как нерелевантные интересующим нас целям и задачам.

История изучения раннего суфизма началась сравнительно поздно, если сравнивать ее с историей изучения суфизма в целом. Последняя начинается с путевых заметок о мистиках-современниках, а позднее переключается на суфийскую поэзию [Там же, 112–116], тогда как первая открывается попытками определить «корни» исламского мистицизма, которые на разных этапах характеризовались как общеиндийские, китайские, аравийские, греческие, неоплатонические, ведантистские, буддийские, зороастрийские, христианские и т.д. Как справедливо отмечает Кныш, «ранний этап сложения суфийских учений был тогда еще совершенно неизвестен ввиду отсутствия источников» [Там же, 117]. Труд немецкого ориенталиста А. фон Кремера «История господствующих идей в исламе» (1868), формулирующий проблему эволюции суфизма в аспекте выделяемых фон Кремером двух элементов («христианско-аскетического» и «буддийско-созерцательного»), был, по сути своей, первым исследованием, в котором ранний суфизм предстал как важнейший период истории исламского мистицизма, определивший его дальнейшее развитие и объясняющий его ключевые идеи [Kremer, 1868].

Подводя итоги начальному периоду изучения суфизма, сосредоточенному, в большей степени, на позднем его периоде, а также истоках его происхождения, Кныш выделяет три подхода в европейском суфиеведении XIX столетия: «филологический», направленный на издание и перевод поздних суфийских текстов; «исламоведческий», сосредоточенный на изучении вероучения ислама и его институтов; практический, связанный с экспансией Запада на Восток, и потому внеакадемический [Кныш, 1991, 128–129]. Тот факт, что изначально о суфизме в целом судили по памятникам его позднего периода, стал причиной того, что, наряду с этими тремя подходами, благополучно перешедшими

в XX в., уцелели и некоторые «недопонимания» особенностей раннего этапа развития исламского мистицизма. Таким образом, в XIX столетии ранний этап развития суфизма не был изучен в мере, достаточной для понимания исламского облика суфизма⁹.

В классический период изучения суфизма основная тематика дискурса XIX столетия сохраняется. Постепенно решение проблемы возникновения суфизма и поиск источников, оказавших на него влияние, приводит к тому, что ранние суфии становятся предметом отдельных исследований. Обзорные труды начала XX столетия, созданные классиками исламоведения — такими как И. Гольдциер (1850–1921), Э. Браун (1862–1926), К. Снук-Хюргронье (1857–1936), Д. Макдональд (1865–1943), Р. Хартман¹⁰ (1881–1965) и др., — носят в большей степени панорамный характер, не затрагивают специфику идей и учений раннего периода, который рассматривается не сам по себе, а скорее функционально — для выстраивания определенной логики развития исламского мистицизма и в ракурсе задач по выявлению его истоков. В то же время появляются и исследования, освещающие влияние коранического текста на становление суфийской лексики [Goldziher, 1872; Goldziher, 1989; Hartmann, 1916; Bövering, 1980; Nwyia, 1970].

Серьезное изучение наследия ранних исламских мистиков начинается, по сути, с трудов Р. Никольсона (1868–1945), ставшего исследовать и издавать их работы, на тот момент бытовавшие в рукописном виде [Nicholson, 1906; Nicholson, 1914; Nicholson, 1921; Nicholson, 1926]. Никольсон продолжает проблемную линию своих предшественников: в частности, он пытается определить влияния и заимствования, задавшие сущность и развитие суфизма. Вместе с тем он инициирует новое направление востоковедных исследований, вплотную занявшись изучением творчества ряда конкретных персоналий суфийской истории и публикацией ряда текстов исламского мистицизма, что в дальнейшем обеспечило возможность осуществления рывка в исследовании суфизма¹¹. В этом же конкретно-прикладном ключе, помимо общепроblemного фона суфиеведения того времени, проводились исследования и М. Смит (1884–1970), написавшей ряд монографий о таких ранних суфиях, как Раби‘а ал-‘Адавиййа и ал-Х̣ариса ал-Муḥ̣асибӣ (см. Приложение). История изучения

⁹ Примечательно, что А. Шпренгер, исследовавший труды ал-Х̣ариса ал-Муḥ̣асибӣ и утверждавший, что суфизм — плод ислама, а не по отношению к нему, был подавлен многочисленными трудами исследователей, придерживавшихся иных позиций по данному вопросу [Sprenger, 1856–1857].

¹⁰ Хартман известен первым переводом знаменитого трактата ал-Қушайрӣ «Послание о суфизме».

¹¹ Труды Никольсона были продолжены Артуром Арберри (1905–1969), который, в частности, впервые издал главные произведения ан-Ниффарӣ [al-Niffarī, 1935].

трудов и идей ал-Муḥāsibī будет более подробно рассмотрена в следующем разделе нашей статьи.

Другим эпохальным исследователем раннего суфизма стал французский востоковед Луи Массиньон (1883–1962), известный, прежде всего, своими трудами об ал-Ḥаллādже. Проблеме заимствований и внешних влияний на суфизм Массиньон дал новое решение, переключив внимание современников с поиска внешних истоков суфизма на внутренние по отношению к исламу его источники — в частности на Коран. Анализ суфийской терминологии позволил ему сделать вывод, что она берет свое начало именно в тексте Откровения. Изучение Массиньоном мистического учения ал-Ḥаллādжа в тесной связи с его биографией дало новые результаты и в части типологизации суфийских учений, и в области методологии изучения суфизма [Massignon, 1954; Massignon, 1922]¹². Его труды были продолжены П. Нвийа (1925–1985), который, исследовав и издав различные труды ранних суфиев, убедительно показал, что исламский мистический язык формируется в рамках коранического текста [Nwūia, 1970]¹³.

К концу XX в., включает Кныш, окончательно формируется представление о суфизме как исконно исламском явлении, публикуются и переводятся сочинения раннесуфийских авторов. Современными востоковедами изучен ряд учений первых исламских мистиков, а также определены два подхода к рассмотрению суфизма: исторический, согласно которому суфизм исследуется как исторически обусловленное явление, и «внеисторический», в соответствии с которым суфизм анализируется как средоточие духовных «констант», независимых от исторических реалий [Кныш, 1991, 148]¹⁴. В качестве «неизменных теоретических установок», присущих суфизму, А.Д. Кныш рассматривает концепцию «пути» (*ṭarīq*) очищения и самосовершенствования с целью постижения высшей истины, а также понятие «святости» (*wilāya*), обретаемой по окончании упомянутого пути.

На фоне созданной А.Д. Кнышом картины изучения раннего суфизма (искусственно отделенной мной от изображенной им историографии суфизма в целом) обратимся к исследованиям ал-Муḥāsibī — непосредственно к одной из компонент его учения, позволяющей нам продемонстрировать новый метод изучения его религиозно-философского учения.

¹² Под его влиянием написаны выдающиеся труды Т. Андре [Андре, 2003], Й. Педерсона [al-Sulamī, 1960] и нашего соотечественника Е.Э. Бертельса [Бертельс, 1965].

¹³ Эта тема была развита Г. Бёверингом, который указывает, по сути, на наличие герменевтического круга в экзегезе коранического текста [Bövering, 1980].

¹⁴ А.Д. Кныш полагает, что внеисторическая линия, характеризующаяся особым методом сопереживания, позволяет придерживающимся ее людям получить новый духовный опыт. К этому рассуждению мы вернемся в последнем разделе статьи.

Исследование творчества ал-Х̣āриса ал-Муḥāsиб̣ī

Историографическая литература, посвященная изучению взглядов и текстов ал-Х̣āриса ал-Муḥāsиб̣ī (781–857), не очень многочисленна: она включает в себя публикации и переводы ряда его сочинений, а также статьи, разделы в монографиях и сами монографии¹⁵. Подробный анализ «историографии» ал-Муḥāsиб̣ī требует отдельного рассмотрения (этому будет посвящена моя следующая публикация). Здесь же я, собрав как можно более полный историографический список трудов ал-Муḥāsиб̣ī, сосредоточусь на *сути* его учения, как она представлена в монографии Н.Г. Пиккена “Spiritual purification in Islam: the life and works of al-Muḥāsibī” [Picken, 2011] — исследовании, включившем в себя основные результаты предыдущих штудий (или, по крайней мере, их учитывавшем).

Содержание монографии составлено классическим для истории философии образом: оно включает, помимо введения, заключения, приложений с картами и библиографии, разделы, посвященные следующим темам: историко-культурные реалии периода жизнедеятельности ал-Муḥāsиб̣ī (“The ‘Abbāsid crucible: the historical background to al-Muḥāsibī’s life”); биография ал-Муḥāsиб̣ī (“Master of the wayfarers: the life of al-Nārith al-Muḥāsibī”); произведения ал-Муḥāsиб̣ī (“The wayfarer’s legacy: the works of al-Nārith al-Muḥāsibī”); очищение души, согласно исламу и ал-Муḥāsиб̣ī (“Purification of the soul: the concept of *tazkiyat al-nafs* in Islam; Purification of the soul in the formative period: al-Muḥāsibī’s methodology of *tazkiyat al-nafs*”).

Биография ал-Х̣āриса ал-Муḥāsиб̣ī довольно интересна, содержит различного рода анекдоты, связанные с предложенным им методом очищения души. Существует две этимологические версии, касающиеся данного ему прозвища — ал-Муḥāsиб̣ī (что можно перевести с арабского как «Перечетник»), одна из которых, что логично, связывает имя непосредственно с самим учением суфия (и, как следствие, с предельным вниманием к любым проявлениям внутренней жизни мистика, самоотчетом); другая же, менее известная, связывает прозвище ал-Муḥāsиб̣ī с тем фактом, что он, якобы, поминая Бога, перебирал камешки (*ḥaṣā*) — видимо, используя их вместо четок [Picken, 2011]. Несколько эпизодов, повествующих о детстве ал-Муḥāsиб̣ī, свидетельствуют о том, что мистик с ранних лет проявлял крайнюю щепетильность и религиозный пыл, однозначно и бескомпромиссно исполнял коранические предписания.

¹⁵ Более или менее полный библиографический список изданий, переводов и исследований ал-Муḥāsиб̣ī предложен ниже, в Приложении к статье. Он составлен на основе данных, представленных на сайте www.openlibrary.org.

Он получил хорошее образование в области фикха¹⁶, хадисоведения, арабского языка и коранических дисциплин. Перечень имен, на которые в своих работах ссылается ал-Муḥāsibī, свидетельствует о его широкой эрудиции и принадлежности к традиционным кругам хадисоведов и улемов. Среди учеников ал-Муḥāsibī несколько выдающихся суфиев: ал-Джунайд ('Абū ал-Қасим ал-Джунайд б. Муḥаммад (ум. 298/910)), ан-Нūrī ('Абū ал-Ḥусайн Аḥмад б. Муḥаммад ан-Нūrī (ум. 295/907)), ат-Ṭūsī ('Абū ал-'Аббās Аḥмад б. Масрūқ ат-Ṭūsī (ум. 298/910)) и многие другие. Умер он в Багдаде в 243/857 г. — как свидетельствует традиция, с улыбкой на устах.

Полноценное исследование идей ал-Муḥāsibī — дело будущего. Этот мистик всё еще ждет своего исследователя: даже маломальский обзор посвященной ему историографической литературы показывает, сколько интересных и глубоких тем открывается в его произведениях, бóльшая часть из которых всё еще не переведена.

Я кратко освещу учение ал-Муḥāsibī об очищении души (*тазкийат ан-нафс*) и рассмотрю возможные методы его, учения, изучения. Как отмечает Пиккен, учение об очищении души (понимаемое в исламе как рост, приращение, преобразование и очищение человеческой души посредством божественного руководства, примеров из жизни Пророка и личных усилий, направленных на достижение совершенной формы — безмятежной души (*ан-нафс ал-мутма'инна*), и предполагающее определенные техники своей реализации (к примеру, *муджāхада*, *муḥāсаба* и др.)) прошло горнило обоснованной интерпретации и интеллектуального исследования, как и более привычные для ранней уммы проблемы, имеющие отношение к фикху, коранической экзегезе или хадисоведению. Именно ал-Муḥāsibī стал одним из тех, кто осмыслил возможность реализации очищения души в традиционном исламском ключе, создав для этого особую методологию [Picken, 2011, 158–159]. Данная методология подразумевает системное описание души (*нафс*) в аспекте ее качеств, состояний и природы. Процесс очищения души, имеющий в Коране трехуровневую структуру — божественный, пророческий, человеческий, — так или иначе отражен в своей трехсоставности и в произведениях ал-Муḥāsibī: он постулирует необходимость обращаться к Богу за помощью и проявлять к Нему абсолютное доверие; акцентировать роль пророков, посылаемых Богом для направления идущих к Богу, и подражать им; наконец, производить усилия по очищению души — наблюдать и искоренять негативные ее качества (к примеру, *ḡасад* 'зависть', *кибар* 'высокомерие' и др.), воспитывать ее и дисциплинировать. В популярной литературе ал-Муḥāsibī известен именно как адепт негативного метода воспитания души, то есть отслеживания и искоренения

¹⁶ Бытует мнение, что его непосредственным учителем был Муḥаммад б. Идрис аш-Шафи'и (ум. 204/820).

всего того, что встает на пути к Богу. Но он также учит и о воспитании благих качеств души (таких как терпение, искренность, покаяние, скорбь, памятование о загробной жизни и др.), способствующих ее продвижению на упомянутом пути и обретению истинного и сокровенного знания о сущности души (*ма‘рифат ан-нафс*) [Picken, 2011, 186]. Отдельного упоминания заслуживает постоянное памятование, почитание и сохранение в уме божественного присутствия (*ал-мурāқаба*): человек живет, действует и мыслит так, будто за ним непрерывно и постоянно наблюдает Бог¹⁷.

В целом, представленный выше абрис учения ал-Мухāсибй дает о себе только самое общее и неполное представление. Но его достаточно, чтобы увидеть возможности и ограниченность используемых методов исследования. Работа Пиккена — безусловно, тщательное и добротное историко-философское исследование, внятно объясняющее и раскрывающее логику, историческую и религиозную подоплеку учения ал-Мухāсибй. Но, как и любое исследование подобного рода, оно скрывает в своей неоднозначности допущение, без которого его (и, собственно, представленного им учения самого ал-Мухāсибй) воздействие на читателя представляется мне механистическим, неполным. Это допущение касается признания того, что вещи, о которых говорит ал-Мухāсибй, (а) истинны, (б) актуальны для любого человека, которому не безразлично состояние собственной души. В классических историко-философских исследованиях, претендующих на академичность и научность, не принято вводить новое «измерение», позволяющее создать не двухмерное представление об изучаемом феномене, а трех- или даже четырехмерное¹⁸.

Попробуем ввести это исследовательское «измерение», используя трансцендентальную герменевтику Г. Оберхаммера (р. 1929) — австрийского индолога и философа. В упомянутом герменевтическом проекте есть ряд элементов, которые позволяют встроить исследуемое учение во внутренний мир реципиента, а именно: Оберхаммер отмечает, что сама структура человеческой субъективности предполагает открытость субъекта «по-ту-сторону-сущему», а также требование со-настройки с божественным или тем, что выходит и выводит самого человека за пределы сущего¹⁹. В силу самого устройства человеческой субъективности, признавая ее в себе, исследователь выносит за скобки

¹⁷ Что может рассматриваться как развитие идеи известного хадиса от ‘Умара б. ал-Хаттāба (ум. 23/644) о словах Пророка: «Ты должен поклоняться Аллаху так, как будто ты видишь Его. Ведь если ты не видишь Его, Он видит тебя!».

¹⁸ В этой связи нельзя не вспомнить название знаменитого труда А. Шиммель на немецком языке: “*Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*” (1975), удачно переведенное на русский язык как «Мир исламского мистицизма» [Шиммель, 2023]. В обоих случаях сохраняется коннотация открытости и многомерности пространства.

¹⁹ См. более подробно монографии: [Оберхаммер, 2019; Оберхаммер, 2021^а].

сомнение в существовании трансцендентальной Реальности (он читает текст так, будто эта Реальность, о которой «рассказывает» та или иная религиозно-философская традиция, существует). Вслед за автором исследуемого текста этой традиции он пытается постичь ее и в дальнейшем описать на понятном его современникам языке. Последнее, кстати, не обязательно. Другим ее важным элементом является понятие «вы/с-хватывание» (*aufgreifen*): та Реальность, о которой идет речь в исследуемой религиозно-философской традиции/тексте, постигается методом «прорыва» к ней, как бы единым и одним рывком «схватывается» [Оберхаммер, 2021⁶]. Таким образом, помимо культурно-исторического, философского горизонтов, открывается горизонт трансцендентально-мистического (подлинного) освоения учения/текста/идеи как обращения к невыразимому опыту изучаемого мыслителя и понимания его онтологических (и иных) установок на иррациональном уровне. Тем самым сохраняя изначальный мотив, лежащий в основе любого истинного стремления к познанию (как вкушения/причастия/приобщения), — наслаждение.

Таким образом, учение ал-Мухāsибī об очищении души, исследуемое с учетом предложенных Оберхаммером специфических черт индивидуальной субъективности (ее раскрытости трансцендентной Реальности, а не «захламленности» вещами/идеями/видением, относящимися к мирской плоскости), позволяет установить новый «канал сообщения» с учением ал-Мухāsибī, результатом которого станет не просто более глубокое и адекватное понимание сути его учения, но и практические результаты в виде улучшения душевного благосостояния искушенного исследователя. А это, согласитесь, немало.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Избранная библиография

Издания и переводы трудов ал-Мухāsибī

1. *Ал-Ḥāriṣ ибн 'Асад ал-Мухāsибī*. Ар-Ри'āйа ли-хуқуқ Аллāх. London: Luzac & Co., 1940.
2. *Ал-Ḥāriṣ ибн 'Асад ал-Мухāsибī*. Рисāлат ал-мустаршидйн. Алеппо: Мактаб ал-маṭбу'āt, 1964.
3. *Ал-Ḥāriṣ ибн 'Асад ал-Мухāsибī*. Ал-Ваṣāйā. Каир: 'Али Ṣабīх, 1965.
4. *Ал-Ḥāriṣ ибн 'Асад ал-Мухāsибī*. Ал-Масā'ил фй а'мāl ал-қулūб ва ал-джавāрих. Каир: 'Āлам ал-кутуб, 1969.
5. *Ал-Ḥāriṣ ибн 'Асад ал-Мухāsибī*. Ар-Ри'āйа ли-хуқуқ Аллāх. Каир: Дār ал-кутуб ал-ҳадйса, 1970.

6. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Таваххум фй васф ахвāl ал-āхира. Алеппо: б.м., 1970.
7. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Китāб ал-'илм. Тунис: ад-Дār ат-тūнисий-йа ли-н-нашр, 1975.
8. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ат-Тавба. Каир: б.м., 1977.
9. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Салās расā'ил фй 'ақйдат ал-муслим. Каир: Дār ал-Байāн, 1977.
10. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ал-'Ақл ва фахм ал-Қур'āн. Бейрут: Дār ал-Киндй, 1978.
11. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Китāб ат-таваххум. Traduit de l'arabe et annote par A. Roman (Une vision humaine des fins dernières: le Kitāb al-tawahhum d'al Muḥāsibī). Paris: Librairie C. Klincksieck, 1978.
12. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Китāб ат-таваххум. Б.г.: б.м., 1979.
13. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ал-Қасд ва ар-руджў' илā Аллāх. Каир: Дār ат-турās ал-'арабийй, 1980.
14. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Āдāб ан-нуфўс. Бейрут: Дār ал-Джйл, 1984.
15. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ат-Таваххум. Каир: Мактабат ал-Қур'āн, 1984.
16. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Фахм ас-салāх. Каир: б.м., 1984.
17. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ар-Ризқ ал-ҳалāl ва ҳақйқат ат-таваккул 'алā Аллāх. Каир: б.м., 1984.
18. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ал-Васāйā. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1986.
19. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Му'āтабāt ан-нафс. Каир: Дār ал-и'тисām, 1986.
20. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Шараф ал-'ақл ва мāхиййату-ху. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1986.
21. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ал-Макāсиб. Бейрут: б.м., 1987.
22. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Бад' ман анāба 'илā Аллāх ва Āдāб ан-нуфўс. Каир: Дār ас-Салām, 1991.
23. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Шарҳ ал-ма'рифа ва базл ан-насйҳа. Дамаск: Дār ал-Қалам, 1993.
24. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Мавā'из ал-'имām ал-Ҳāрис ал-Муҳāсибī. Бейрут: ал-Мактаб ал-'ислāmийй, 1999.
25. *Ал-Ҳāрис ибн 'Асад ал-Муҳāсибī*. Ал-Масā'ил фй а'мāl ал-қулўб ва ал-джавāриҳ; ма' ал-Масā'ил фй аз-зухд ва Китāб ал-макāсиб ва Китāб ал-'ақл. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 2000.

Исследования, посвященные творчеству ал-Муḫāsibī

1. 'Абд ал-Ḥалīm Маḫмūd. Устāз ас-сā'ирйн ал-Ḥāрис ибн 'Асад ал-Муḫāsибī. Каир: Дār ал-кутуб, 1973.
2. Ḥусайн Қуватлī. Ат-Таṣаввуф ал-'ақлийй фī ал-'ислām. Манхадж ал-Муḫāsибī. Бейрут: Дār Иқра', 1988.
3. Баракāt Муḫаммад Мурād. Ḥақā'ис аз-зухд ва ат-таṣаввуф 'инд ал-Ḥāрис ибн 'Асад ал-Муḫāsибī. Каир: ас-Ṣадр, 1992.
4. Муḫаммад Ризқī. Таṣаввуф ал-Ḥāрис ал-Муḫāsибī. Тунис: Дār ас-Санāбил, 2004.
5. Smith M. An Early Mystic of Baghdad: a Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi, ca. 781–857. London: Sheldon Press, 1935.
6. Ess J., van. Die Gedankenwelt des Hariṭ al-Muhasibi, anhand von Übersetzungen aus seinen Schritten dargestellt und erläutert. Bonn, 1961.
7. Allard M. Comment comprendre le Coran selon al-Muhasibi // Bulletin d'études orientales de l'Institut Français de Damas. 1977. No. 29. P. 7–16.
8. de Crussol Y. Le rôle de la raison dans la réflexion éthique d'Al-Muḫāsibī. Paris: Consep., 2002.
9. Picken N.G. Al-Harith al-Muhasibi and Spiritual Purification between Asceticism and Mysticism // Routledge Handbook on Sufism. London, New York: Routledge, 2020. P. 17–31.
10. Калашников Е.А. Философско-теологическое учение ал-Муḫāsибī. Дис. ... к.филос.н. М., 2004.
11. Калашников Е.А. Суфийские основания этической доктрины ал-Муḫāsибī // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2006. № 1. С. 190–199.
12. Псху Р.В. Роль рефлексии в «процессуальной» этике ал-Ḥāриса ал-Муḫāsибī // Трансцендентальный журнал. 2023. Т. 4. Вып. 1–2 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680024978-5-1> (дата обращения: 23.07.2023).

Список использованных источников и литературы

- Андре, 2003 — *Андре Т.* Исламские мистики. СПб.: Евразия, 2003. 240 с.
- Бертельс, 1965 — *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Т. 3. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965. 524 с.
- Кныш, 1991 — *Кныш А.Д.* Суфизм // Ислам: Историографические очерки / Под общ. ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, 1991. С. 109–209.
- Оберхаммер, 2019 — Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть I. М.: Наука, 2019. 190 с.
- Оберхаммер, 2021^a — Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть II. М.: ООО «Садра», 2021. 288 с.
- Оберхаммер, 2021^b — *Оберхаммер Г.* Встреча как категория религиозной герменевтики (часть I, 12–14, часть II, 1–8) / Пер. с нем. Р.В. Псху, А.В. Парибка // Философия религии: аналитические исследования / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2021. Т. 5. № 1. С. 90–91.
- Шиммель, 2023 — *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. М.: ООО «Садра», 2023. 536 с.
- Bövering, 1980 — *Bövering G.* The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari (d. 283/896). Berlin: De Gruyter, 1980. 295 p.
- Goldziher, 1872 — *Goldziher I.* Linguistisches aus der Litteratur der Mystik // *Zetschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1872. No. 36. S. 764–785.
- Goldziher, 1989 — *Goldziher I.* De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam // *Revue del'histoire des religions*. 1989. No. 37. P. 314–324.
- Hartmann, 1916 — *Hartmann R.* Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufismus // *Der Islam*. 1916. No. 6. S. 31–70.
- Kremer, 1868 — *Kremer A., von.* Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig: Brockhaus, 1868. 471 s.
- Massignon, 1922 — *Massignon L.* La passion d'al-Hossayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, execute à Bagdad le 26 mars 922. Paris: Geuthner, 1922. 628 p.
- Massignon, 1954 — *Massignon L.* Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane. Paris: Vrin, 1954. 428 p.
- Nicholson, 1906 — *Nicholson R.* A Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism with a List of Definitions of the Terms “šūfi” and “taṣawwuf” Arranged Chronologically // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1906. P. 303–348.
- Nicholson, 1914 — *Nicholson R.* The Mystics of Islam. London: G. Bell and sons, 1914. 200 p.
- Nicholson, 1921 — *Nicholson R.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge: Cambridge University Press, 1921. 282 p.
- Nicholson, 1926 — *Nicholson R.* An Early Arabic Version of the mi'rāj of Abū Yazid al-Bistami // *Islamica*. 1926. No. 2. P. 402–415.

- Al-Niffarī, 1935 — *Al-Niffarī, Muhammad ibn ‘Abdi ‘l-Jabbār*. The Mawāqif and Muḥāṭabāt with other fragments. London: Luzac, 1935. 500 p.
- Nwyia, 1970 — *Nwyia P.* Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1970. 439 p.
- Picken, 2011 — *Picken N.G.* Spiritual purification in Islam: the life and works of al-Muḥāsibī. London, New York: Routledge, 2011. 252 p.
- Sprenger, 1856–1857 — *Sprenger A.* A Notice on the “Dawa’ da’alqulub” of Moḥasiby Being the Earliest Work on Sufism as Yet Discovered // Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1856–1857. No. 25. P. 133–150.
- Al-Sulami, 1960 — *Al-Sulami, Abu ‘Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain b. Musa.* Kitab Tabaqat al-Sufiyya. Texte arabe avec une introduction et un index pat Johannes Pedersen. Leiden: Brill, 1960. 704 p.

References

- Andre, T. *Islamskie mistiki* [Islamic Mystics]. Saint Petersburg: Evraziya, 2003, 240 pp. (Russian Translation)
- Bertels, E.E. *Iz bannie trudi. T. 3. Sufizm i sufyskaya literatura* [Selected Works. Vol. 3. Sufism and Sufi Literature]. Moscow: Nauka, 1965, 524 pp. (In Russian)
- Böering, G. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari (d. 283/896)*. Berlin: De Gruyter, 1980, 295 pp.
- Gerhard Oberhammer. *Indolog i filosof. Chast I* [Gerhard Oberhammer: an Indologist, a Philosopher. Pt. I]. Moscow: Nauka, 2019, 190 pp. (In Russian)
- Gerhard Oberhammer. *Indolog i filosof. Chast II* [Gerhard Oberhammer: an Indologist, a Philosopher. Pt. II]. Moscow: “Sadra” publ., 2021, 288 pp. (In Russian)
- Goldziher, I. “De l’ascétisme aux premiers temps de l’Islam”. In: *Revue del’histoire des religions*, 1989, no. 37, pp. 314–324.
- Goldziher, I. “Linguistisches aus der Litteratur der Mystik”. In: *Zetschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1872, no. 36, ss. 764–785.
- Hartmann, R. “Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufismus”. In: *Der Islam*, 1916, no. 6, ss. 31–70.
- Knysh, A.D. Sufizm [Sufism]. In: *Islam: Istoriograficheskie ocherki*. Moscow: Nauka, 1991, pp. 109–209. (In Russian)
- Kremer A., von. *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*. Leipzig: Brockhaus, 1868, 471 ss.
- Massignon, L. *Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Vrin, 1954, 428 pp.
- Massignon, L. *La passion d’al-Hossayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l’Islam, execute à Bagdad le 26 mars 922*. Paris: Geuthner, 1922, 628 pp.
- Nicholson, R. “An Early Arabic Version of the mi’rāj of Abū Yazid al-Bistami”. In: *Islamica*, 1926, no. 2, pp. 402–415.

- Nicholson, R. A. "Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism with a List of Definitions of the Terms "şūfī" and "taṣawwuf" Arranged Chronologically". In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1906, pp. 303–348.
- Nicholson, R. *The Mystics of Islam*. London: G. Bell and sons, 1914, 200 pp.
- Nicholson, R. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921, 282 pp.
- Al-Niffarī, Muhammad ibn 'Abdi 'l-Jabbār. *The Mawāqif and Muḥāṭabāt with other fragments*. London: Luzac, 1935, 500 pp.
- Nwyia, P. *Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1970, 439 pp.
- Oberhammer, G. "Vstrecha kak kategoriya religioznoy germeneytiki" [Encounter as a Category of the Religious Hermeneutics]. In: *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, 5 (1), pp. 84–106. (Russian Translation)
- Picken, N.G. *Spiritual purification in Islam: the life and works of al-Muḥāsibī*. London, New York: Routledge, 2011, 252 pp.
- Schimmel, A. *Mir islamskogo mysticizma* [Mystical Dimensions of Islam]. Moscow: "Sadra" publ., 2023, 536 pp. (Russian Translation)
- Sprenger, A. "A Notice on the 'Dawa' da'alqulub' of Mohasiby Being the Earliest Work on Sufism as Yet Discovered". In: *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1856–1857, no. 25, pp. 133–150.
- Al-Sulami, Abu 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain b. Musa. *Kitab Tabaqat al-Sufiyya*. Texte arabe avec une introduction et un index pat Johannes Pedersen. Leiden: Brill, 1960, 704 pp.