DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-4-53-64

УДК 297.1

Содержание статьи

Информация о статье

*К.С. Васильцов*¹

Введение

Вали и валайа в учении ат-Тирмизи

Вали и валайа в доктринах ранних шиитов

Поступила в редакцию: 07.08.2018.

Передана на рецензию: 09.08.2018.

Получена рецензия: 10.09.2018.

Принята в номер: 10.10.2018.

«Избранные Богом»: понятия «святой» (вали) и «святость» (валайа) в учении ат-Хакима ат-Тирмизи и доктринах шиитов-имамитов

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург; vasiltsovsk@mail.ru

В статье рассматриваются содержание понятия «святой» (вали) и «святость» (валайа) в работах ат-Тирмизи и сочинениях шиитских 'улама'. Ат-Тирмизи был, возможно, одним из первых, кто теоретически обосновал представления об *авлия*, наметив в общих чертах основные тенденции в развитии этого концепта в суфийской литературе. В частности, это касается его идей о соотношении пророчества (*нубувва*) и святости (*валайа*), иерархии святых и существовании высшей ступени в этой иерархии *хатм ал-авлия* ('печать святых'). Взгляды ат-Тирмизи во многих аспектах оказываются близки к шиитским воззрениям о скрытом имаме (*махди*). Наличие сходных элементов, тем не менее, едва ли является достаточным основанием для того, чтобы говорить о прямых заимствованиях, тем более, что ат-Тирмизи критически относился к религиозно-философским учениям шиитов, опровержению которых он посвятил отдельный трактат. Принципиальные отличия взглядов ат-Тирмизи и шиитских авторов заключаются в различном понимании характера (эгалитарный/элитарный) духовного руководства (*валайа/имама*) мусульманской общиной.

Ключевые слова: *суфизм, шиизм, святые (авлия'), ат-Тирмизи.*

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-4-53-64

UDC 297.1

Content of the article

Information about the article

*K.S. Vasiltskov*²

Introduction.

Wali and walayah in the doctrine of at-Tirmidhi.

Wali and walayah in the doctrines of the early Shi'a.

Received: 07.08.2018.

Submitted for review: 09.08.2018.

Review received: 10.09.2018.

Accepted for publication: 10.10.2018.

¹ *Васильцов Константин Сергеевич* – научный сотрудник музея антропологии и этнографии им. Петра Великого («Кунсткамера») Российской академии наук, кандидат исторических наук, orcid.org/0000-0002-5830-2904.

² *Vasiltskov Konstantin Sergeevich* – Cand. Sc. (History), researcher at Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstammer) of the Russian Academy of Sciences, orcid.org/0000-0002-5830-2904.

«Chosen by God»: the Concepts of «Holy» (Wali) and «Holiness» (Walayah) in the Teachings of Al-Hakim Al-Tirmidhi and Shia Imams

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkammer) RAS;
vasiltsov@mail.ru

The author considers the concept of a *holy man* (*wali*) and *holiness* (*walayah*) in the teachings of al-Hakim al-Tirmidhi and the works of Shia *ulama*. Al-Tirmidhi was perhaps one of the first who gave theoretical ground for the ideas of *awliya*, and thus generally outlined the ways this concept developed in the Sufi literary tradition. In particular, this relates to his understanding of the relationship between prophecy (*nubuwwa*) and holiness (*walayah*), the hierarchy of saints, and the existence of the highest degree in this hierarchy - so-called *Khatm al-Awliya'* (the «Seal of Saints»). Al-Tirmidhi's views are in many ways close to the Shia messianic beliefs of the Secret Imam (*Mahdi*). These similar elements, however, hardly give reasonable grounds to talk about direct borrowing, especially since al-Tirmidhi was critical to the religious-philosophical teachings of the Shiites, and even devoted a special treatise to their refutation. The fundamental differences between al-Tirmidhi's teachings and those of Shia authors consist mainly in the way they understand the character (egalitarian/elite) of the spiritual leadership (*walayah/imama*) of the Muslim community.

Keywords: *Sufism, Shiism, saints (awliya'), sainthood (walayah), al-Tirmidhi.*

Введение

Понятие *валайа* является одним из ключевых понятий в категориальном аппарате мусульманских наук (*ал-‘улум ал-исламийа*) и занимает существенное место в дискурсивных практиках различных направлений в исламе, включая традиционалистов (*ахл ал-хадис*), хариджитов (*ал-хаваридж*), шиитов (*ал-имамийа*, *ал-исма‘илийа*), суфиев (*ахл ат-масаввуф*), которые толковали понятие *валайа* в рамках доктринальных положений своих учений и разрабатывали его специфические аспекты в соответствии с определенными гносеологическими моделями и представлениями о знании (*‘илм*), его источниках и способах передачи, мудрости (*хикма*) как особой категории знания, пророческой миссии (*нубувва*).

Сам термин восходит к корню *в-л-й* (ولى) со значениями: 1) «быть близким» и 2) «править, управлять». В зависимости от вокализации возможны различные варианты прочтения (*валайа/вилайа*) и соответственно различные варианты трактовки термина. А. Корбэн (Н. Corbin) разграничил области его использования в духе своего понимания шиитских доктрин о циклах пророчества (*да‘ира ан-нубувва*) и имамата (*да‘ира ал-имам*): *валайа*, по его мнению, употребляется в шиизме в значении «инициации/посвящения в [учение] имама» (initiation to the imam), которое дополняет ниспосланное пророку (*наби*) откровение, раскрывая его эзотерический (*батин*) смысл; *вали* в этом случае – тот, кто осуществляет это посвящение (т. е. *имам*), отсюда толкование термина *вали* как «наставник или покровитель посвящения» (master of initiation). Термин *вилайа* он относит к суфийской традиции и интерпретирует его как «святость» (sainthood) [8, с. 134, 149]. Позднее рассуждения А. Корбэна воспроизвел в своей работе С.Х. Наср (S.H. Nasr), у которого содержание понятий *валайа* в шиизме и *вилайа* в суфизме оказывается фактически тождественным и связывается с идеей «духовного руководства» (spiritual guidance), осуществляемого шиитским имамом или суфийским «полюсом» (*кутб*) [17, с. 45, 95].

С критикой такого подхода выступил К. Эрнст, указавший на сложность, неоднозначность и одновременно схожесть некоторых элементов воззрений шиизма и суфизма относительно духовного наставничества и мистического опыта, в силу чего вряд ли можно считать до конца оправданными попытки искусственно ограничить все тонкости и нюансы употребления *валайа/вилайа* жесткими рамками доктринальных положений того или другого течения. Подробно анализирует семантику и специфику

функционирования этих двух терминов в контексте марокканского суфизма В. Корнэлл (V. Cornell). *Валайа* указывает на внутреннее (*батин*) измерение или «метафизическую сущность святости» (metaphysical essence of sainthood), которую в той или иной мере переживают все суфии, подвизавшиеся на мистическом пути (*тарик*) богопознания, в зависимости от степени своего совершенства и соответственно удаленности/близости к божественному. Отсюда его объяснение *валайа* как «святость близости [к Богу]» (sainthood of intimacy). Внешнее измерение (*захир*) определяется термином *вилайа*, понимаемого как «святость [духовного] наставничества» (sainthood of authority), которой обладают избранные (*хасс*) из числа суфийских шейхов. Эти понятия дополняют друг друга: духовное руководство (*вилайа*) святого (*вали*) в земной жизни легитимизируется его близостью (*валайа*) к Богу [9, с. 217, 227].

Термин *вали* (мн. ч. *авлийа*'), а также различные производные от того же корня (*мавла*', *вала*', *тавалли*' и др.) встречаются в тексте Корана. Уже в ранних комментариях термин получает трактовки «близкий», «друг» или «возлюбленный Бога» и употребляется для обозначения людей, достигших совершенства в религиозных практиках и знании о Боге. В работах западных ученых по суфизму начала XX в. происхождение понятия *вали* рассматривалось, хотя и с известными оговорками, под влиянием общего тезиса о синкретическом характере ислама и часто связывалось с немусульманской традицией³.

Схожие по своему внутреннему содержанию концепции обсуждались антропологами, в исследованиях которых «культ святых» (*авлийа*') входил в религиозное поле «народного ислама» (folk Islam), сохраняющего и воспроизводящего многие элементы доисламских верований. Этот подход активно разрабатывался в советской науке в рамках этнографических исследований, определявших «культ святых» в качестве «пережитка», получившего новую интерпретацию и функционировавшего в реалиях среднеазиатского ислама⁴.

Теория внешних заимствований и влияний в суфийских штудиях была поставлена под сомнение французским исламоведом Л. Массиньоном (Louis Massignon), который возводил появление основных представлений исламского мистицизма к идеям, зафиксированным непосредственно в тексте Корана [2, с. 220]. С точки зрения Б. Радтке (B. Radtke), понятие *валайа/вилайа* в качестве специального термина появляется в мусульманском дискурсе благодаря работам суфийских авторов, предложивших свое решение фундаментального для мусульманской теологии вопроса о руководстве общиной верующих (*умма*) после смерти пророка Мухаммада. Именно в их среде возникают представления об *авлийа*' Аллах как особой категории «избранных Богом», призванных возглавить мусульман [19, с. 486].

Представление о близости некоторых положений суфизма и шиизма (на это одним из первых в западной литературе указал Р. Хартманн) позднее получило развитие в работах А. Корбэна, С.Х. Насра, Х. Дабаши (H. Dabashi), К. аш-Шаиби (K.M. as-Shaibi), М. Дакаке (M. Dakake), А. Моэззи (A. Moezzi) и др.⁵ Ниже мы рассмотрим

³ Немецкий востоковед Карл Беккер (Carl Becker, 1876–1933) называл ислам «типичным образчиком религиозного синкретизма». В этом же духе выдержаны работы по суфизму другого немецкого автора Рихарда Хартманна (Richard Hartmann, 1881–1965), который возводил некоторые ключевые концепции суфизма к «внешним» философским, эзотерическим и религиозным традициям (индуизму, манихейству, митраизму, шаманизму).

⁴ См., например: *Снесарев Г.П.* Хорезмийские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. – М.: Наука, 1983; *Басилов В.Н.* Избранные духи. – М.: Изд-во полит. литературы, 1984 и др.

⁵ См.: *Henry Corbin.* History of Islamic Philosophy. – London – New York: Kegan Paul International; London: in association with Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies, 1993. – P. 26.

доктрину *валайа* в трудах Абу Абдаллаха Мухаммада б. Али ал-Хакима ат-Тирмизи (ум. ок. 295–300/907–912)⁶ в сравнении с тем содержанием, которое вкладывалось в это понятие ранними шиитскими (имамитскими) учеными.

Вали и валайа в учении ат-Тирмизи

По всей видимости, наиболее ранние письменные источники, в которых говорится о «друзьях Бога», датируются III/IX в. Эти сочинения, воспроизводящие фольклорную агиографическую традицию, легли в основу отдельного жанра мусульманской «житийной литературы» (*манакиб*, *тазкира*), получившей дальнейшее свое развитие в суннитской и шиитской среде на Западе и Востоке (*дар ал-ислам*). К числу подобного рода сочинений принадлежит работа компилятивного характера под названием *Китаб ал-авлия*’ («Книга о друзьях Бога») Ибн Аби ад-Дунйа (ум. в 281/894), в которой содержатся истории из жизни мусульманских праведников и приводятся их высказывания по поводу «друзей Бога»⁷. Приблизительно в то же время багдадский суфий Абу Саид ал-Харраз (ум. ок. 286/899) составил небольшой трактат *Китаб ал-кашф ва-л-байан* («Книга раскрытия и разъяснения»), в котором обсуждаются отношения между *авлия*’ и *анбийа*’, божественное внушение (*илхам*), различия между чудесами пророков (*айат*) и друзьями Бога (*карамат*) [19, с. 484].

Свои представления о *валайа* и *авлия*’ ат-Тирмизи излагает в нескольких сочинениях – трактате *Сират ал-авлия*’ («Путь друзей Бога», иначе *Хатм ал-авлия*’ – «Печать друзей Бога») и *Илм ал-авлия*’ («Знание о друзьях Бога»), а также *Навадир ал-усул* («Редкости основ») и *Ма’рифат ал-асрар* («Познание тайн»). Ат-Тирмизи, насколько можно судить на основании тех материалов, которые к настоящему времени введены в научный оборот и не вызывают сомнений по части своей достоверности, является автором первых работ в интеллектуальной истории раннего ислама, в которых

Критика его подхода см. Hermann Landolt. Henry Corbin (1903–1978). Between Philosophy and Orientalism // Journal of the American Oriental Society. – 1999. – Vol. 119, № 3 – P. 484–490. Развитие идей А. Корбэна см. Seyyed Hossein Nasr. Sufi Essays. – London: G. Allen and Unwin, 1972. Там же. Seyyed Hossein Nasr. Shi‘ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History // Sufi Essays. – London: G. Allen and Unwin, 1972. – P. 104–120. Kamil M. as-Shaibi. Sufism and Shi‘ism. – Surrey: LAAM Ltd, 1991. Hamid Dabashi. Authority in Islam, From The Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads. – New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1989. Maria Massi Dakake. The Charismatic Community: Shi‘ite Identity in Early Islam. – Albany: State University of New York Press, 2007. Mohammad Ali Amir-Moezzi. The Divine Guide in Early Shi‘ism: the Sources of Esotericism in Islam. – Albany: State University of New York Press, 1994. Там же. The Spirituality of Shi‘i Islam: Beliefs and Practices. – London: I. B. Tauris, 2011.

⁶ Ал-Хаким ат-Тирмизи принадлежал к группе мусульманских мыслителей из восточной части Халифата. Некоторые более поздние суфийские авторы называли их «исповедниками [мистической] мудрости» (*ал-хакимиййа*) [1, с. 118]. К числу хакихитов (*ал-хакимиййа*) принадлежали мистически настроенные ученые из Хорасана и Мавераннахра, возможно, связанные с каррамитским движением (*ал-каррамитиййа*) [22, с. 565]. В своих воззрениях ал-Хаким ат-Тирмизи разделял позиции *ахл ал-хадис* (традиционалистов) и их настороженное отношение к спекулятивному богословию (*калам*), в вопросах веры отрицал рациональные доводы и опору на личное мнение (*ра’й*), испытывал симпатии к ханбалитам (*ал-ханабила*) [20, с. 3–5]. Взгляды ат-Тирмизи представляют собой тот вид мусульманской теософии, которая еще не впитала в себя элементы греческой философской традиции и в особенности неоплатонизма, проявившиеся в мусульманском мистицизме благодаря влиянию ал-Фараби (ум. 339/950) и Ибн Сины (ум. 428/1037) и приобретшие доминирующий характер ко времени Шихаб ад-дина ас-Сухраварди (ум. в 587/1191) и Ибн ал-Араби (638/1240) [20, с. 7].

⁷ Ибн Аби ад-Дунйа, Абу Бакр Абд Аллах б. Мухаммад б. Убайд б. Суфйан ал-Кураши ал-Багдади – наставник при дворе Аббасидов, его учениками были халифы ал-Мутаид (правил в 278/891–289/902) и ал-Мукафи (правил в 289/902–295/908), автор сочинений дидактического характера.

разрабатываются теоретические основы концепции «святости», хотя его взгляды не составляют вместе стройной и строгой системы, во всяком случае в современном понимании этого слова⁸. Творческое наследие ат-Тирмизи оказало значительное влияние на развитие мусульманской мысли: к его идеям обращались такие авторы, как Абу Бакр ал-Калабази (ум. 380/990), Абу Наср ас-Саррадж (ум. в 378/988), Абу Талиб ал-Макки (ум. в 386/996), Абу-л-Касим ал-Кушайри (ум. в 465/1072), Али б. Усман ал-Худжвири (ум. ок. 465/1072), Абу Нуайм ал-Исфахани (ум. в 430/1038). Пожалуй, наиболее полное выражение получают воззрения ат-Тирмизи в учении «величайшего шейха» (аш-Шайх ал-Акбар) суфизма Ибн ал-Араби⁹.

Согласно ат-Тирмизи, существует четыре разряда «друзей Бога». В первом из них находятся *садикун* («искренние») или, как их называет автор, *авлийа' хакк аллах* [24, с. 137].¹⁰ Они достигают близости к Богу посредством искренности (*сидк*) в упорной борьбе с низменной душой (*нафс*).¹¹ Их местопребывание (*махалл*) находится на низкой небесной сфере (*сама' дунйа*), которую Тирмизи называет *Байт ал-'изза* («Дом Величия»). Они ведут нескончаемую борьбу с низменной душой (*нафс*), стремясь избавиться от ее желаний и наущений (*васвас*) Иблиса. Бог в ответ на их мольбы может возвысить их до уровня *авлийа' Аллах*: «Тот, кто отвечает утесненному, когда он взывает к Нему, и удаляет, и делает вас наместниками на земле» (27:63). Второй уровень – *ал-ахрар ал-кирам* («свободный и благородный»). Их местопребыванием является близость к Богу (*махалл ал-курба*), которая обозначается как *ал-Байт ал-ма'мур* («Дом посещений») (см. Коран, 52:4). Бог ниспосылает им свет Своей милости и близости. Тем не менее, для этой категории *авлийа'* положение близости к Богу не является устойчивым и надежным: возвысившись однажды до этого уровня, *авлийа'* вновь могут быть низведены до более низкого ранга, если в них возобладают гордыня и тщеславие.

Третий уровень называется *сиддикун* («искреннейшие»). Они удостоиваются *маджалис ан-наджда* (тайного общения с Богом). *Сиддикун*, в отличие от подвижников двух первых рангов, способны получать вдохновение непосредственно от Бога и видеть провидческие сны [1, с. 125–126]. Их местопребывание – *мулк ал-мулк* («царство царства»), последнее из десяти царств, которые проходит «избранный» для обретения десяти добродетельных качеств (*хисал*), соответствующих десяти Божественным атрибутам [1, с. 126]. Святой, таким образом, усваивает Божественный атрибут, который выражен в Божественном Имени, и обретает соответствующую Божественную характеристику. *Вали*, достигая десятой добродетели – Божественной единственности (*вахданиййа* или *фарданиййа*), переходит на следующий, высший уровень в иерархии святых. Хаким Тирмизи называет такого *вали мунфарид* («единственный [в своем

⁸ Мнение Б. Радтке по этому поводу см. [13, с. 485].

⁹ Подробнее об этом см. [10].

¹⁰ Ат-Тирмизи различает две категории «друзей Бога»: *авлийа' хакк Аллах*, т. е. те, кто исполняет веления Бога или совершает правильные поступки, и *авлийа' Аллах* («друзья Бога»). Сочетание *вали/авлийа' Аллах* употребляется в тексте Корана (10:63), термин *вали/авлийа' хакк Аллах* был введен, по всей видимости, самим ат-Тирмизи и встречается только в его работе *Сират ал-авлийа'*. По поводу его перевода см. [2, с. 89; 12, с. 43–44; 15, с. 136].

¹¹ Термин *нафс* восходит к кораническому тексту, где употребляется в пяти значениях, одно из которых – «душа человека» (6:93; 50:15). Некоторые аяты недвусмысленно указывают на то, что *нафс* является источником низких стремлений человека: «Я не оправдываю свою душу, ведь она побуждает ко злу» (12:53). В суре Каф говорится: «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа» (50:15). В данном случае *нафс* ассоциируется с *ал-хава* в значении «желание», «страсть» и соответственно употребляется в негативном смысле. Отсюда в кораническом тексте упоминания о том, что душу следует сделать терпеливой: «Терпи душой с теми, которые взывают к их Господу утром и вечером» (18:27).

роде]»), а его ранг соответственно обозначается как *инфирад* («единственность»). Они являются «главой святых» (*садат ал-авлия*) и занимают промежуточное между святыми и пророками положение [24, с. 351–358, 406]. В дополнение к качествам, которыми обладают предыдущие категории *авлия*, *мунфаридун* также способны внимать «Божественной речи» (*хадис*) [1, с. 126].

Различие между пророчеством и святостью ал-Хаким ат-Тирмизи описывает следующим образом:

ان النبوة كلام ينفصل من الله وحيًا، معه روح من الله. فيقضى الوحي و يختم بالروح. فيه قبوله. فهذا الذي يلزم تصديقه، و من رده فقد كفر، لانه رد كلام الله تعالى. و الولاية لمن ولى الله حديثه، <...> و ينفصل ذلك الحديث من الله، عز وجل، على لسان الحق. معه السكينة. تتلقاه السكينة، التي في قلب المحدث، فيقبله و يسكن اليه.

«Пророчество – это слово, которое исходит от Бога в качестве откровения вместе с духом от Бога; откровение завершается и запечатывается духом. Благодаря ему (духу) Пророк принимает [откровение]. Это то, что делает необходимым веру в него. Тот, кто отрицает его, становится неверующим, ибо он отрицает слово Всевышнего Бога. Что до «святости», то [ей обладают] те, кому Бог низвел Свою речь <...> Эта речь исходит от Бога – Велик Он и славен – на языке истины вместе с *сакина*¹²; он принимает *сакина*, она – в сердце *махаддиса*, воспринимает ее и пребывает с ней в успокоении» [24, с. 346–347; 14, с. 111].

Далее ат-Тирмизи приводит объяснение понятию *хадис*:

الحديث ما ظهر من علمه الذي برز في وقت المشيئة. فذلك حديث النفس، كالسر. و انما يقع ذلك الحديث من محبة الله تعالى لهذا العبد. فيمضي مع الحق الى قبله، فيقبله القلب بالسكينة. فمن رد هذا لهم يكفر، بل و يصير و بالا عليه، و يبهت قلبه. لان هذا رد على الحق ما جاءت به محبة الله، من علم الله في نفسه، فأو دعه الحق و جعله مؤيداً لهذا القلب، و الاول رد على الله كلامه و وحيه و روحه.

«[Божественная] речь – это то, что является из Его знания, которое [Бог] открывает, когда того желает. Эту речь [внимают] душой, подобно тайне. Эта речь возникает только из любви Бога, велик Он и славен к этому рабу. [Божественная] речь проникает вместе с истиной в его (т. е. раба) сердце, а сердце воспринимает ее с успокоением, и всякий, кто отрицает это, не становится неверующим, но пребывает в смятении, и на его долю приходятся несчастья, его сердце пребывает в неуверенности, ибо такой человек отрицает истину, принесенную Божественной Любовью из Божественного Знания о Себе. Ибо Он наделяет его истиной и делает ее опорой для его сердца. Тот [кто отрицает Пророка], отрицает Божественное слово, Божественное откровение и дух» [24, с. 347].

Согласно ат-Тирмизи, святые занимают более низкое место в иерархии, нежели пророки и посланники¹³. Пророки и святые следуют Божественному Закону, провозглашаемому посланником. Таким образом, Божественная речь (*хадис*), которой внимает святой (*мухаддас*), никогда не противоречит Закону, а напротив, подтверждает его. В противном случае, если Божественная речь противоречит Божественному Закону, он называется искушением (*васвас*), исходящим от Иблиса. Святой самого высокого ранга не может достигнуть положения пророка.

¹² Здесь ат-Тирмизи употребляет термин *сакина* (от корня *с-к-н* «быть тихим», «успокаиваться»). В такой форме встречается в Коране: «И сказал им Пророк: Знамение его власти в том, что придет вам в ковчег, в котором *сакина* от вашего Господа и остаток того, что оставил род Мусы и род Харуна» (2:248). И. Гольдциер отмечал, что *сакина* в мусульманских текстах имеет два значения: с одной стороны, это черта характера – спокойствие, безмятежность, успокоение разума, с другой – *сакина* трактуется как божественная сила. У ат-Тирмизи выстраивается система соответствий: *наби/вали, калам/хадис, рух/сакина*.

¹³ В отношении посланников (*расул*) ат-Тирмизи придерживается общепринятых и традиционных для ислама положений: основная функция посланников заключается в провозглашении Закона (*шари'а*), который составляет содержание Божественного послания (*рисала*).

Сходные иерархические структуры пророчества (*нубувва*) и святости (*валайя*), о которых мы говорили выше, позволили ат-Тирмизи ввести понятие «печать святых» (*хатм ал-авлийа*'), аналогичное зафиксированному в Коране представлению о «печати пророков» (*хатм ал-анбийа*'). *Хатм ал-авлийа*' будет явлен в День Суда, и в этом смысле «печать святых» практически идентичен Махди. Ат-Тирмизи высказывает мысль о том, что в качестве Божественного замысла «печать святых» занимает первое место в ряду святых, как Мухаммад в качестве Божественного замысла занимал первое место в цепи пороков.

وكان الله و لا شيء. فجوى الذكر. و ظهر العلم و جرت المشيئة. فأول ما بدأ، بدأ ذكره. ثم ظهر في العلم علمه. ثم في المشيئة المشيئة. ثم في المقادير هو الاول. ثم في اللوح هو الاول. ثم الميثاق هو الاول.

«Ибо Бог был, когда ничего не было, и затем было Его Слово, и Знание, и Воля. Первым творящим словом было слово Мухаммад; из Знания первым появилось его знание; из Воли – его воля. Согласно предопределению, он был первым; он первым [начертан] на Хранимой скрижали; в залоге он был первым» [24, с. 337].

По поводу «печати святых» ат-Тирмизи пишет следующее:

فلم يزل هذا الولي مذكوراً في البدء. أولاً في الذكر، و أولاً في العلم. ثم هو الاول في المشيئة. ثم هو الاول في المقادير. ثم هو الاول في اللوح المحفوظ. ثم الاول في الميثاق.

«Этот святой никогда с самого начала не переставал поминаться. Он первый в творящем Слове, первый – в Знании, первый – в Воле. Он первый в предопределении, и первый в Хранимой Скрижали, первый в залоге» [18, с. 345].

Описывая Мухаммада в День воскресения, ат-Тирмизи говорит:

هو الاول يوم تنشق عنه الارض. ثم هو الاول في الخطاب. و الاول في الوفاة. و الاول في الشفاعة. و الاول في الجوار. و الاول في دخول الدار. و الاول في الزيارة. فهذا ساد الانبياء، عليهم السلام. ثم خص بما لا يدفع و هو خاتم النبوة و هو حجة الله، عز وجل، على خلقه يوم الموقف. فلم ينل احد من الانبياء.

«Он является первым в День, когда Земля разверзнется. Он первый, кто заговорит; первый, кто явится; первый, кто приблизится; первый, кто войдет в Рай; первый, кто совершит паломничество. Так, он возглавляет пророков. Он – печать пророчества, он довод Бога против творений в День предстояния. Ни один пророк не может достигнуть этого [положения]» [24, с. 337–338].

Практически в тех же самых выражениях описывается «печать святых»:

ثم الاول في المحشر. ثم الاول في الخطاب. ثم الاول في الوفاة. ثم الاول في الشفاعة. ثم الاول في الجوار. ثم الاول في دخول الدار. ثم الاول في الزيارة. فهو في كل مكان اول الاولياء كما كان محمد صلى الا عليه و سلم، اول الانبياء.

«Он – первый, кто соберется [в День Воскресения], первый, кто заговорит; первый, кто явится; первый, кто заступится; первый, кто приблизится; первый, кто вступит в Рай; первый, кто достигнет [Божественного присутствия]. Он во всяком месте – первый из святых, подобно тому, как Мухаммад – первый из пророков» [24, с. 345].

В День Воскресения все святые будут нуждаться в «печати святых», который является их заступником перед Богом. Он – довод Бога против всех прочих святых, и он водительствоует ими. «Печать святых» ат-Тирмизи описывает высшими из возможных атрибутов:

في أعلى منازل الاولياء، في ملك الفردانية، و قد انفرد في وحدانية. و مناجاته كفاحاً في مجالس الملك. <...> فهذا عبد مقامه بين يديه في ملك الملك. و نجواه هناك في المجلس الاعظم. فهو في قبضته.

«Его («печати святых») положение – наивысшая из ступеней святых. Он – в Царстве *фарданийя*, и единственный пребывает в Его единственности. Его интимная беседа с Богом происходит на собраниях Царства <...> Стоянка этого раба (т. е. «печати святых») – перед Богом в Царстве царств. Его интимная беседа с Богом [происходит] здесь на Величайшем собрании. Он – в руке Бога» [24, с. 367].

В сравнении с другими святыми и пророками «печать святых» занимает срединное положение: пророки находятся перед ним, а святые – после него. Тем не менее, иногда ат-Тирмизи помещает «печать святых» непосредственно за Мухаммадом: он «вблизи уха» Мухаммада (*'инда ал-узун*), в то время как все прочие святые «у его затылка» (*'инда ал-кафа*) [24, с. 345].

По мысли ат-Тирмизи, святые продолжали и продолжают появляться в «темные века» после смерти Мухаммада. Он утверждает, что «период блага» (*давлат ал-хайр*) и «период зла» (*давлат аш-шарр*) сменяют друг друга, и его время как раз и было «периодом зла» [24, с. 429]. В одном месте ат-Тирмизи говорит о святых после Мухаммада таким образом:

ثم لما قبض الله، عز وجل، نبيه، صلى الله عليه وسلم، صير في امته اربعين صديقاً. بهم تقوم الارض. و هم آل بيته. فكل ما مات واحد منهم، خلفه من يقوم مقامه.

«Теперь, когда Бог забрал Своего Пророка, Он устроил своей общине сорок *сиддикунов*, благодаря которым пребывает в покое земля. Они – «члены его Дома». Если один из них умирает, Бог назначает другого, который занимает его место» [24, с. 344].

Так продолжается вплоть до конца времен, когда Бог направит «печать пророков»:

وقد بعث الله الرسل في الفترة والعمرى و دولة الباطل، حتى نعش الخق و زهق الباطل. فما ذا يكون في الصدور ان يكون في آخر الزمان من يوزي أولهم، لحاجة الخلق اليهم؟ <...> او ليس المهدي كائننا في آخر الزمان؟ فهو في الفترة يقوم بالعدل فلا يعجز عنه.

«Бог посылает посланников во время упадка, слепоты, правления лжи, так что истина возрождается, а ложь уничтожается. Что мешает тебе думать, что в конце времени явится человек, который равен первому из них, ибо люди нуждаются в нем в конце времени? <...> Разве не появится *махди* в конце времени, возвышаясь со справедливостью во время упадка? В этом нет невозможного» [24, с. 430].

Вали и валайя в доктринах ранних шиитов

Согласно трактовке М. Дакаке, концепция *валайя* в наиболее полном виде выражает принцип «духовной харизмы» (spiritual charisma), который объединяет религиозные доктрины различных шиитских сектантских движений и представляет собой основную характеристику «шиитского религиозного этоса» [11, с. 7]. В противоположность семантической сложности термина *валайя* в административном, социальном и религиозном языках раннего ислама и позднее в техническом словаре суфизма *валайя* в шиизме на начальном этапе его истории употребляется обыкновенно в двух значениях: по отношению к имамам различных пророков он указывает на онтологический статус имама и его миссию; смысловые нюансы корня *в-л-й* здесь обнаруживаются в паре *вали* – *имам*, где *вали/имам* означает «друг», ближайший помощник Бога и Его пророка, предводитель или наставник верующих. В этом случае *вали* является синонимом *васи* (наследующий священную миссию, духовный преемник пророка) или *мавла* (руководитель, защитник или покровитель). Применительно к последователям имама *валайя* истолковывается как любовь, вера и преданность имамам и в этом случае сближается с понятием *тавалли* (преданный друг, последователь); отсюда обозначение «истинных шиитов» как *мутавалли ал-имам* («искренний или истинный» последователь имама») [4, с. 74].

Абу Джафар Мухаммад ал-Кулайни (ум. 329/940–941)¹⁴ в своем знаменитом сборнике хадисов *ал-Кафи* приводит предания, восходящие к пятому имаму

¹⁴ Абу Джафар Мухаммад ибн Йакуб ибн Исхак ал-Кулайни ар-Рази (250/864–329/941) – знаменитый шиитский ученый, *мухаддис*, *факих*. Из его трудов единственным дошедшим до нас в полном объеме является сборник *ал-Кафи* (*ал-Китаб ал-кафи фи 'илм ад-дин*), самый ранний из четырех сборников хадисов (*усул ал-арба 'а* или *ал-кутуб ал-арба 'а*), составляющих основной корпус шиитской хадисной литературы.

Мухаммаду ал-Бакиру (ум. 117/733) и шестому имаму Джафару ас-Садику (148/765), в которых *валайа* отдельно упоминается в качестве одного из столпов мусульманской религии:

أوقفني على حدودالايمان، فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله والاقرار بما جاء به من عند الله وصلاة الخمس وأداء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج البيت وولاية ولينا وعداوة عدونا والدخول مع الصادقين.

«Пределы веры (*худуд ал-иман*) суть свидетельство (*шахада*), что нет бога, кроме Бога, и Мухаммад – посланник Бога; вера в то, что от [имени] Бога провозгласил пророк; пять ежедневных молитв, [добровольное] пожертвование, пост в месяце Рамадан, паломничество в Мекку, [признание] *валайа* по отношению к *вали* среди нас, вражда по отношению к нашим врагам (*'адават 'адуввина*)» [4, с. 509].

Ключевую роль понятие *валайа* играет в шиитской доктрине имамата и в этом значении употребляется в качестве его синонима, недаром сами шииты нередко называют себя *ахл ал-валайа* [4, с. 520]. Пророк (*наби*) передает откровение (*танзил*) простым верующим (*'амма* – мн. ч. *'авамм*), имам (*вали*) раскрывает его сокровенный смысл (*та'вил*) избранным (*хасса*/ мн. ч. *хавасс*). Отсюда происходит устоявшееся в шиизме обозначение Корана как *Кур'ан самит* (букв. «молчащий Коран»), а имама – *Кур'ан натик* (букв. «говорящий Коран») ¹⁵ [6]. Речь здесь идет о диалектике экзотерического и эзотерического, как это трактуется в шиитской традиции: *захир/батин* – *наби/вали* – Мухаммад/Али – *танзил/та'вил* – *ислам/иман* – *муслим/му'мин* – *'амма/хасса* [5, с. 519].

Одним из распространенных обозначений имама в раннем шиизме был термин *'алим* (букв. «знающий», от араб. корня *'л-м* «знать»), а его учеников называли соответственно *мута'аллим* (букв. «приобретающий знание»); само понятие *'илм* связывалось главным образом с религиозными науками, при этом акцент делался на постижение внутреннего содержания/смысла (*ма'на*) вещи или ее сокрытого аспекта (*батин*). Известный хадис «Поиск знания – обязанность каждого мусульманина, воистину Бог любит [тех], кто [страстно] стремится к знанию» (*طلب العلم فريضة على كل مسلم*) *إن الله يحب بغاة العلم*) шииты трактуют в том духе, что эта обязанность связана не столько с поиском экзотерического (*захир*) религиозного знания (*шари'а*), сколько с эзотерическим (*батин*) знанием сокровенных тайн (*асрап*) религии, которые передаются через имама – «рудника Божественного знания» (*ма'дин 'илм Аллах*) – или «хранителя [сокровищницы] Божественного знания» (*хазин 'илм Аллах*) [4, с. 70].

Источником особого знания имама является вдохновение (*илхам*), ниспосылаемое ангелами (*мала'ика*) или Духом (*ар-Рух*), занимающим более высокую, по сравнению с ангелами, ступень в небесной иерархии. Отсюда другое обозначение имама – *ал-мухаддас*, т. е. тот, с кем говорят небесные создания. Имам может получать знание от пророков (Адам, Нух, Ибрахим) и Мухаммада, а также от предыдущих имамов. Наконец, он имеет в своем распоряжении все ниспосланные Писания, которые составляют наследие пророчества (*мирас ан-нубувва*) и священные книги, в частности *Китаб 'Али* («Книга Али»), *Мусахаф Фатима* («Свиток Фатимы»), *Китаб ал-джафр ал-абйад* («Книга о белом джафре») [21, с. 49–51].

Ал-Хаким ат-Тирмизи и шиитские авторы разделяли представление о существовании особой категории избранных (*ал-хавасс*) среди мусульман, благодаря божественной благодати приближенных к Творцу. Основанием такого рода «духовной иерархии» служит особое знание (*'илм*), источником которого признается непосредственное общение с Богом через внушение или вдохновение (*илхам*). Природа

¹⁵ Еще на ранних этапах развития шиитской теологии в среде *ахл аш-ши'а* возникли представления об искажении (*тахриф*) текста Корана, согласно которым в «османовой» редакции «врагами шиитов» были намеренно удалены все упоминания о праве Али на руководство (*валайа*) общиной верующих (*умма*) и о роли его наследников (имамов) [10, с. 24–46].

такого знания отличается как от традиционного (*накли*), полученного путем передачи, так и дискурсивного (*'акли*) знания. Близкие по духу и содержанию элементы в доктринах ранних шиитов и положениях ат-Тирмизи могут свидетельствовать о существовании некоторых общих тенденций развития эзотерических учений в исламе, восходящих к суннитской и шиитской экзегетической традиции и различным гностическим течениям Ближнего Востока и Мавераннахра. Тем не менее, трактовка понятий *вали* и *валāya* ат-Тирмизи существенно отличается от объяснения шиитов. Эти отличия определяются представлением о духовном руководстве верующими, которое имамитские '*улама*' ограничивают членами *ахл ал-байт* и фигурой имама, в то время как ат-Тирмизи подчеркивает эгалитарный характер *валāya*.

Литература

1. *Кныш А.* Исламский мистицизм. Краткая история. – М.; СПб.: Диля, 2004. – 453 с.
2. *Knysh A.* Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia // Памятники письменности Востока. – СПб.: Наука, 2006. – № 1 (4). – С. 206–239.
3. *Abrahamov B.* Ibn al-‘Arabi and the Sufis. – Oxford: Anqa Publishers, 2014. – 200 p.
4. *Amir-Moezzi M.* The Divine Guide in Early Shi‘ism: The Sources of Esotericism in Islam. – New York: State University of New York Press, 1994. – 279 p.
5. *Amir-Moezzi M.* Notes on Imami-Shi‘i walaya // Ишрак. Ежегодник исламской философии. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011. – № 2. – С. 502–532.
6. *Ayoub M.* The Speaking Qur‘an and the Silent Qur‘an: A Study of the Principles and Development of Imami Tafsir // Rippin A. (ed.) Approaches to the History of Interpretation of the Quran. – Oxford: OUP, 1988. – P. 177–198.
7. *Corbin H.* History of Islamic Philosophy. – London; New York: Kegan Paul International, 1993. – 256 p.
8. *Corbin H.* Man of Light in Iranian Sufism. – London: Shambhala, 1978. – 174 p.
9. *Cornell V.* Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism. – Austin: University of Texas Press, 1998. – 444 p.
10. *Chodkiewicz M.* The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi. – Cambridge: Islamic Text Society, 1993. – 192 p.
11. *Dakake M.* The Charismatic Community: Shi‘ite Identity in Early Islam. – New York: State University of New York Press, 1994. – 335 p.
12. *Dakake M.* Conceptions of Spiritual Elect in Shiite and Sufi Thought. Early Sources and Connections // Shi‘i Esoterism: Its Roots and Developments. Ed. Mohammad Ali Amir-Moezzi. – Turnhout: Brepols Publishers, 2016. – P. 327–345.
13. *Gramlich R.* Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders (Freiburger Islamstudien). – Wiesbaden: Steiner Verlag, 1987. – 505 p.
14. *Karamustafa Ahmet T.* Walāya according to al-Junayd (d. 298/910) // Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Ed. Todd Lawson. – London; New York: I. B. Tauris, 2005. – P. 64–71.
15. *Kohlberg E., Amir-Moezzi M.* Revelation and Falsification. The Kitab al-Qira‘at of Ahmad b. Muhammad al-Sayyari. – Leiden: Brill, 2009. – 568 p.
16. *Nasr S.H.* Sufi Essays. – London: G. Allen and Unwin, 1972. – 204 p.
17. *Nasr S.H.* Living Sufism. – London, Boston: Unwin Paperbacks, 1980. – 176 p.
18. *Palmer A.* The Social and Theoretical Dimensions of Sainthood in Early Islam: Al-Tirmidhi’s Gnoseology and the Foundations of Sufi Social Praxis. PhD Dissertation. – University of Michigan, 2015. – 361 p.

19. Radtke B. The Concept of *Wilāya* in Early Sufism // The Heritage of Sufism. Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmī. Ed. L. Lewisohn. – New York: Oneworld Publications, 1999. – Vol. I. – P. 483–497.
20. Radtke B., O’Kane J. The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi. – London, New York: Curzon Press, 1996. – 296 p.
21. Sachedina A. Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Si‘ism. – New York: State University of New York Press, 1981. – 240 p.
22. Sviri S. Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism // The Heritage of Sufism. Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmī. Ed. L. Lewisohn. – New York: Oneworld Publications, 1999. – Vol. I. – P. 583–614.
23. Takeshita M. Ibn Arabi’s theory of the Perfect Man and its place in the history of Islamic thought. – Tokio: Institute of the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987. – 182 p.
24. Al-Timidi. Kitab Hatm al-awliya’. Edite par Othman I. Yahya. – Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1965. – 587 p. (на араб. яз.)
25. Van Ess J. Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1991. – 456 p.

References

1. Knysh A. *Islamskij misticizm. Kratkaja istorija* [Islamic mysticism. Brief history] Moscow, Saint-Petersburg. Dilja, 2004. 453 p. (In Russian)
2. Knysh A. Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia. *Pamyatniki pis'mennosti vostoka* [Written monuments of the East]. Saint-Petersburg. Nauka, 2006, no. 1 (4). P. 206–239.
3. Abrahamov B. *Ibn al-‘Arabi and the Sufis*. Oxford. Anqa Publishers, 2014. 200 p.
4. Amir-Moezzi M. *The Divine Guide in Early Shi‘ism: The Sources of Esotericism in Islam*. New York. State University of New York Press, 1994. 279 p.
5. Amir-Moezzi M. Notes on Imami-Shi‘i walaya. *Ishraq. Ezhegodnik islamskoi filosofii*. [Ishraq. Yearbook of Islamic Philosophy]. Moscow. Publishing house of eastern literature, 2011, no. 2. P. 502–532.
6. Ayoub M. *The Speaking Qur‘an and the Silent Qur‘an: A Study of the Principles and Development of Imami Tafsir*. Rippin A. (ed.) Approaches to the History of Interpretation of the Quran. Oxford: OUP, 1988. P. 177–198.
7. Corbin H. *History of Islamic Philosophy*. London, New York. Kegan Paul International, 1993. 256 p.
8. Corbin H. *Man of Light in Iranian Sufism*. London. Shambhala, 1978. 174 p.
9. Cornell V. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin. University of Texas Press, 1998. 444 p.
10. Chodkiewicz M. *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*. Cambridge. Islamic Text Society, 1993. 192 p.
11. Dakake M. *The Charismatic Community: Shi‘ite Identity in Early Islam*. New York. State University of New York Press, 1994. 335 p.
12. Dakake M. Conceptions of Spiritual Elect in Shiite and Sufi Thought. Early Sources and Connections. *Shi‘i Esoterism: Its Roots and Developments*. Ed. Mohammad Ali Amir-Moezzi. Turnhout. Brepols Publishers, 2016. P. 327–345.
13. Gramlich R. *Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders (Freiburger Islamstudien)*. Wiesbaden. Steiner Verlag, 1987. 505 p.
14. Karamustafa Ahmet T. Walāya according to al-Junayd (d. 298/910). *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*. Ed. Todd Lawson. London, New York. I. B. Tauris, 2005. P. 64–71.

15. Kohlberg E., Amir-Moezzi M. *Revelation and Falsification. The Kitab al-Qira'at of Ahmad b. Muhammad al-Sayyari*. Leiden. Brill, 2009. 568 p.
16. Nasr S. H. *Sufi Essays*. London. G. Allen and Unwin, 1972. 204 p.
17. Nasr S. H. *Living Sufism*. London, Boston. Unwin Paperbacks, 1980. 176 p.
18. Palmer A. *The Social and Theoretical Dimensions of Sainthood in Early Islam: Al-Tirmidhi's Gnoseology and the Foundations of Sufi Social Praxis*. PhD Dissertation. University of Michigan, 2015. 361 p.
19. Radtke B. The Concept of Wilāya in Early Sufism. *The Heritage of Sufism. Vol. I. Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmī*. Ed. L. Lewisohn. New York. Oneworld Publications, 1999. P. 483–497.
20. Radtke B., O'Kane J. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two works by al-Hakim al-Tirmidhi*. London, New York. Curzon Press, 1996. 296 p.
21. Sachedina A. *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. New York. State University of New York Press, 1981. 240 p.
22. Sviri S. Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism. *The Heritage of Sufism. Vol. I. Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmī*. Ed. L. Lewisohn. New York. Oneworld Publications, 1999. P. 583–614.
23. Takeshita M. *Ibn Arabi's theory of the Perfect Man and its place in the history of Islamic thought*. Tokio. Institute of the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987. 182 p.
24. Al-Timidi. *Kitab Hatm al-awliya'*. Edite par Othman I. Yahya. Beyrouth. Imprimerie Catholique, 1965. 587 p. (In Arabic)
25. Van Ess J. *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin, New York. Walter de Gruyter, 1991. 456 p.