

UNITED WISDOM

Сихр и рухания: магия в исламской метафизике

Мир и сознание

Andrey Zarinsh & Maria Evilkut

E04 · RU

@andrey.zarinsh @ilkutki

Сихр и рухания: магия в исламской метафизике

Эпиграф

«Тот, кто познал себя, познал своего Господа» — изречение, широко обращавшееся в суфийской традиции и ставшее у Ибн Араби онтологическим принципом, хотя его статус как достоверного хадиса оспаривается.

О чём эта статья

В исламском дискурсе категория «магии» обычно сводится к бинарному запрету: сихр (sihr) — это обращение к джиннам и сделка с иблисом, а всё остальное — либо благочестие, либо заблуждение. Это упрощение скрывает сложную историю интеллектуальных дискуссий о причинности, тонких веществах и границах человеческого знания. Между теологическим окказионализмом ашаритов и субстанциальной онтологией садрии существует целая география практик — от астрономической симьи до хуруфата «Шамс аль-маариф», от алхимии Джабира ибн Хайяна до кашфа Ибн Араби. Эта статья прослеживает, как различные исламские философские школы и мистические традиции конструировали различие между запретным колдовством и дозволенной метафизической работой, создавая типологию практиков, где граница проходит не между «суеверием» и «разумом», а между различными моделями отношения к реальности.

I. Сихр как категория фикха: джинны, контракты и казуистика запрета

В исламском праве (фикх) сихр определяется не через сверхъестественную эффективность, а через юридически значимый факт: источник силы и характер соглашения с нечеловеческими агентами. Кораническая база — сура «Аль-Бакара» (2:102), где Харут и Марут связаны с тем, «чем разделяют мужа и жену», что указывает на механизм колдовства как технологию разъединения, а не чудесное вмешательство. В хадисовой литературе сихр ассоциируется с учением у падших ангелов и сделкой с шайтанами, что делает практику ритуально опасной из-за риска ширка — приписывания власти кому-либо помимо Аллаха. Фигура фараоновских колдунов (ас-сахара) в кораническом нарративе иллюстрирует ключевое различие: муъджиза (чудо пророческое, подтверждающее посланничество) происходит от Божественной Воли (машийя), тогда как сихр — результат обучаемого навыка, связанного с субординацией

духов. Таким образом, сихр — это не «влияние» в современном смысле, а юридически кодифицированный акт подчинения тварной силы (кудра махлюка), в отличие от карамат — даров святых (авлийа), которые не обучаемы и не повторяются по желанию практика.

Различные правовые школы (мазхабы) детализируют эту границу: ханафиты допускают рукью (исцеление кораническим чтением) при условии отсутствия «привязки» к амулету с неразборчивыми письменами, тогда как маликиты жёстче относятся к тавиз (талисманы), видя в них риск сихра. Шафииты, в свою очередь, различают сихр убеждения (и'тикад) и сихр действия (аф'аль), допуская терпимость к последнему при отсутствии явного соглашения с джиннами. Эта казуистика показывает, что «магия» в исламе — не онтологическая данность, но правовой конструкт, зависящий от теории причинности, разделяемой богословской школой.

II. Рухания и нуфус: дозволенная метафизика в фальсафе

Рухания (ruhaniya) — это категория дозволенного метафизического влияния, опирающаяся на неоплатоническую космологию, где небесные тела посредством тонких субстанций воздействуют на сублунный мир без демонического посредничества.

Аль-Фараби (870–950) в своём «Идеальном городе» (Ара ахль аль-мадина аль-фадиля) и комментариях к Аристотелю развил иерархию интеллектов, где Действующий Интеллект (ал-акль аль-фа'аль) выступает дарителем форм (вахиб ас-сувар), а небесные сферы излучают духовные тела (аджрам рухания), воздействующие на материю. Ибн Сина (Авиценна, 980–1037) в «Книге исцеления» (Китаб аш-шифа) и «Указаниях» (Китаб аль-ишарат) детализирует психологическую сторону: душа человека обладает факультетом воображения (кудра вахмийя), способным соединяться с миром образов (алам аль-хайал), что делает возможным «естественную магию» — влияние без физического принуждения. Здесь ключевое различие с сихром: рухания работает через универсальную субстанцию, описываемую в комментариях Ибн Араби как «дыхание Милосердного» (нафас ар-рахман), тогда как сихр требует конкретного договора с индивидуальными джиннами. Аль-Кинди (801–873) в трактате «О лучах» (известном на латыни как De radiis) систематизирует астрологическое влияние как физический процесс, исключая субъективную волю духов и тем самым создавая пространство для «науки о тонких вещах», легитимной в рамках рациональной космологии. Эта традиция перипатетической фальсафы (фаласифа) допускает манипуляцию скрытыми свойствами вещей (хавасс) без обращения к демонологии, что станет основой для развития симьи.

III. Симья и кимия: оккультные науки как физика тонкого

Симья (simiya) — наука об образах и симпатиях — и кимия (kimiya) — алхимия — рассматривались в исламской интеллектуальной культуре не как паранауки, а как разделы натуральной философии, изучающие трансмутацию через сокрытые природные свойства. Джабир ибн Хайян (VIII в.) в корпусе своих алхимических трактатов интегрировал греческую космологию с кораническими образами, развив теорию баланса элементов (мизан) и порождения металлов (таквин). Аль-Кинди различал магию искусственную (сихр) и естественную, последняя основана на сродстве небесных и земных форм. Ибн Умайль (X в.) в «Серебристой воде» (Аль-ма аль-варакый) использовал герметическую символику не для мистификации, но для кодирования физико-химических процессов. Важно, что симья оперирует понятиями «первой материи» (хайюля) и универсального раствора, которые действуют по законам природы, хотя и скрытым от обычного восприятия. Это позволяет философам, таким как Ибн Рушд, считать такие практики рационально объяснимыми, хотя и требующими особой сенсорики — не пяти органов чувств, но «внутреннего зрения» (басира). Таким образом, граница между сихром и симьёй проходит по критерию природности: если результат достигается через манипуляцию тонкими телами, данными в космосе, это физика; если через субординацию джинна — колдовство. Эта дихотомия перейдёт в латинскую схоластику как различение между magia naturalis и magia daemoniaca, отчасти сохраняя исламское происхождение терминологии.

IV. Ибн Араби и вахдат аль-вуджуд: онтология как высшая магия

Для Мухйиддина Ибн Араби (1165–1240) «магия» перестаёт быть внешней техникой и превращается в онтологическое состояние: вахдат аль-вуджуд (единство бытия) делает практика свидетелем единственного Действующего. В «Печатях мудрости» (Фусус аль-хикам) Ибн Араби развивает концепцию «Печати святости» (хатм аль-вилайя) и «Полюса» (кутб) — оси мира, который не «делает» чудеса, но видит непосредственную причинность Аллаха в каждой точке пространства. Дыхание Милосердного (нафас ар-рахман) здесь выступает не как посредник, но как само бытие вещей; «магия» — это кашф (откровение) этой единой причинности. Критика Ибн Таймийи (1263–1328) показательна: она обвиняет последователей Ибн Араби в заблуждении именно за претензию на уничтожение границ между Творцом и творением (иттихад). Однако для самого Ибн Араби ключевое различие сохраняется: практик сихра верит в

самостоятельную реальность вторичных причин (асбаб) и опирается на них, тогда как совершенный человек (ал-инсан аль-камиль) видит, что «нет мощи и силы, кроме как у

Аллаха» (ля хауля ва ля куввата илля биллях) — не формула защиты, но онтологическое описание. Таким образом, суфийская метафизика абсорбирует магию в теологию таухида, делая её невозможной как отдельную дисциплину: вмешательство в мир возможно только как проявление Божественного Имени (таджалли), а не воли индивида.

V. Ишракия Сухраварди: философия восточного света и ангельская метафизика

Шихабуддин Сухраварди (1154–1191) в «Философии озарения» (Хикмат аль-ишрак) создаёт онтологию промежуточного мира образов (алам аль-мисаль), населённого ангельскими светами, доступ к которым составляет легитимную ноэтическую практику.

Сухраварди различает философию «машша'» (перипатетическую), опирающуюся на дискурсивное знание (бахс), и «ишраки» — восточную, основанную на непосредственном созерцании света. Действующий Интеллект здесь сближается с фигурой духа святости (рух аль-кудс), посредника между Божественным светом и миром элементов. «Магия» в ишракии — это наука о соответствиях между небесными и земными иерархиями, достижимая через очищение внутреннего зрения. Анри Корбен (1903–1978) в «Истории исламской философии» определил эту традицию как форму «метафизического опыта»: не спекуляцию, но переживание света. В отличие от сихра, оперирующего скрытыми именами джиннов, ишракия обращается к чистым световым сущностям. Это создаёт особый тип практика — «проводника света» — который не принуждает (таскир), но воссоединяет (иттисаль) человеческую душу с её небесным родством. Симья здесь становится формой озарения: действие через образы есть не манипуляция, но воспоминание о пребывании души в мире архетипов.

VI. Мулла Садра и садрия: движущееся бытие и трансмутация души

Садр ад-дин аш-Ширази (Мулла Садра, 1571–1640) в «Четырёх путешествиях» (аль-Асфар аль-арбаа) развивает метафизику субстанциального движения (аль-харака аль-джавхарийя), где душа постоянно трансмутирует свою субстанцию, проходя через промежуточный мир барзаха. Эта онтология делает возможной «магию» как

закономерный этап духовной алхимии: душа (нафс) телесна в своём начале и духовна в своём завершении, постоянно изменяясь. Мир образов (алам аль-мисаль) в садрийской интерпретации — не статичный склад архетипов, но динамическая сфера, где происходит «воплощение» (таджассум) духовных состояний. Практик здесь — не маг, но «путник» (салик), движущийся от материи к форме, от формы к интеллекту. В отличие от сихра, который пытается зафиксировать джинна для принуждения, садрийская практика

предполагает движение навстречу сущности. Ключевое понятие — таджалли (сияние бытия): реальность не скрыта под слоями, но самопроявляется, и задача практика — соответствовать этому движению, а не перехитрить космос. Это противостоит ашаритскому окказионализму: если для ашаритов каждое мгновение требует прямого творения Аллаха, то для Муллы Садры бытие есть акт самораскрытия, и человек участвует в нём через воображение (хайаль), способное удерживать образы без материи. Таким образом, «магия» становится синонимом совершенной актуализации человеческой сущности.

VII. Ашариты и мутазилиты: богословие причинности и границы чуда

Дискуссия между ашаритами и мутазилитами о причинности (сабабийя) определяет, возможна ли «естественная магия» в принципе: первые допускают нарушение привычного порядка (ада) через чудо, вторые требуют рационализации. Абуль-Хасан аль-Ашари (ум. 936) и его последователи, включая аль-Газали, развили теорию «обычая» (ада) — Божественного установления, которое может быть прервано ради пророка или святого. Это теологическое обоснование для «дозволенной магии» святых: карамат — не нарушение природы, но перестройка обычного хода вещей. В «Опровержении философов» (Тахафут аль-фаласифа) аль-Газали (1058–1111) атакует авиценновскую необходимость причинности, утверждая, что «огонь не обжигает по собственной сущности, но по воле Аллаха». Именно эта позиция позволяет «святому» (вали) быть источником аномальных эффектов без обвинения в сихре. Мутазилиты, напротив, придерживаясь рациональной космологии, считали талисманы и астрологические вычисления либо несостоятельными, либо допустимыми только как естественные науки без мистической составляющей. Ибн Хазм (994–1064) в «Различении» (аль-Фисаль) жёстко критиковал джафр (прогностику по буквам Корана) как сихр, в то время как суфийские ашариты, наоборот, видели в нём исчисление проявлений Божественных Имён. Таким образом, теология причинности прямо коррелирует с социальным статусом практика: в ашаритском мире возможен «праведный маг», в мутазилитском — только «учёный-философ».

VIII. Практики: от ал-Буни до тарикат — типология и география

Социальная типология исламских «магов» охватывает спектр от учёного-оккультиста до шейха-целителя, объединённых технологией «священных букв», но разделённых институтом духовного авторитета. Ахмад ал-Буни (ум. 1225), с чьим именем связана «Шамс аль-маариф аль-кубра» (Великое солнце знаний), стоит у истоков «науки о буквах» (ильм аль-хуруф), основанной на числовых значениях арабского алфавита (абджад) и соответствиях между сурами Корана и астрологическими домами. Эта традиция передавалась в Фесе (Марокко) и Каире, формируя «оккультный канон», существующий на границе ортодоксального фикха. Параллельно существуют «духовные братства» (тарикаты), где работа с тонкими сущностями рассматривается как часть воспитания ученика под надзором наставника. В суданской традиции, например, существует различие между зар (духом одержимости) и духами, управляемыми шейхом в рамках исцеления. Современные практики в магрибских странах (Марокко, Алжир) часто сочетают ал-буниевскую литургию (аврад) с местными духовными представлениями, создавая синкретические формы, которые салафитское движение осуждает как сихр. Типология зависит от источника санкции (иджаза): практик, получивший разрешение от шейха силсилы (цепи передачи), действует в рамках вилайя; самоучка — в зоне подозрения в сихре. Географически центры этих практик различны: персидская ишракия — в Ширазе и Исфахане, североафриканская рухания — в Фесе и Марракеше, суфийские братства — от Кавказа до Сенегала.

IX. Этика вмешательства: ниййа, дарура и границы дозволенного

Юридическая и мистическая этика исламской практики различает не столько методы, сколько направленность воли (ниййа) и необходимость (дарура): «магия» становится дозволенной как средство крайней нужды или как акт милосердия, но не как способ доминирования. Аль-Газали в «Воскрешении наук о вере» (Ихйа улюм ад-дин) устанавливает иерархию: рукья (чтение Корана) — высшая форма, затем тавиз (амулеты) с понятным текстом, затем тавиз с непонятными письменами, который уже сомнителен.

Критерий — сохранение таухида (единобожия): если практик верит, что сам текст обладает самостоятельной силой, это склонность к сихру; если он видит в нём только посредника (сабаб) Божественной воли — это дозволенное средство. Суфийская этика добавляет измерение «присутствия сердца» (худур): действие из состояния рассеянности недейственно или опасно, так как открывает доступ наущениям (васвас).

Важное различение — «слуга Корана» (хадим аль-Куран) против «колдуна Корана»: первый использует текст для преобразования души, второй — для манипуляции объектами. Граница тонка: она проходит не между «научным» и «суеверным», но между «ради Аллаха» и «ради мира» (дунья). Даже в разрешённой рухании сохраняется риск: если практик начинает гордиться знанием букв, он впадает в духовную гордыню, что, с точки зрения суфиев, тяжелее обычного колдовства.

X. Что это значит на практике

Для современного исследователя или практика эта система означает невозможность «нейтральной» техники. Любое метафизическое вмешательство — будь то рукья, медитативная практика или работа с тонкими аспектами психики — предполагает определённую онтологию причинности. Если вы действуете в рамках ашаритской модели, вы должны осознавать, что каждый эффект — прямое творение Всевышнего, и ваш авторитет — только в передаче, а не в собственной мощи. Если вы ориентируетесь на фальсафу или садрию, вы работаете с естественными, хотя и скрытыми, законами космоса, требующими знания (ильм), а не только благочестия. Практическое следствие: требование «духовной преемственности» (силсила) в суфийских орденах не является бюрократической формальностью, но метафизической необходимостью — влияние передаётся только через установленные каналы санкции (иджаза). Попытка обойти это правило, обращаясь к «сильным» текстам (таким как «Шамс аль-маариф») без наставника, с точки зрения традиции равносильна попытке управлять сложной технической системой без подготовки: возможно, но с непредсказуемыми последствиями для психической структуры. Иными словами, исламская традиция предлагает не «запрет на магию», но требование, чтобы магия была превращена в онтологию — в знание о том, как устроено бытие, а не в технику его форсированного изменения. Это меняет статус практика с «делателя чудес» на «свидетеля единства».

Ключевая цитата

«Он — Первый и Последний, Явный и Скрытый; и Он — о всякой вещи Знающий» — кораническая формула (сура «Аль-Хадид», 57:3), на которой Ибн Араби строит своё учение о том, что близость и удалённость, явленность и сокрытость Реального суть одно.

Связи между традициями

• Симья (simiya) ↔ Теургия (theurgia) ↔ Садхана (sadhana) — три техники ритуальной

эффективности, основанные на космических симпатиях (Ямвлих), небесных соответствиях (аль-Кинди) и трансформации тонкого тела (тантра); кросс-культурная структура «священной технологии» без обращения к демонологии.

• Вахдат аль-вуджуд (wahdat al-wujud) ↔ Адвайта-веданта (advaita-vedanta) —

недуальные онтологии, где многообразие феноменов разрешается в единой реальности (Брахман / Вуджуд), хотя ислам сохраняет различение трансцендентности и подобия (танзих / ташбих), отсутствующее в радикальной адвайте Шанкары.

• Ишрак (ishraq) ↔ Гнозис (gnosis) — эпистемология божественного света (нур) у

Сухраварди структурно параллельна позднеантичным теориям иллюминации, восходящим к общим платоническим источникам.

• Кашф (kashf) ↔ Апокалипсис (apokalypsis, «снятие покрова») — герменевтика

раскрытия в суфизме соответствует греко-христианскому пониманию откровения как обнажения истины, отличаясь от пророческого откровения (вахй) моментом открытости, а не получения.

• Сихр (sihr) ↔ Майя (maya) — обе категории обозначают силу, делающую нереальное

видимым; однако майя — онтологическое неведение, тогда как сихр — юридически и морально значимый акт сотрудничества с демоническим.

• Нафас ар-рахман (nafas al-rahman) ↔ Пневма (pneuma) — стоическая и

неоплатоническая космическая субстанция (пневма) как среда симпатии перекликается с коранический «дыханием Милосердного» как онтологическим условием дозволенного духовного влияния.

Первоисточники

• 1. Fahd, T. «Siḥr» // Encyclopaedia of Islam, 2nd ed. — классическая классификация

• колдовства в исламском праве и фольклоре.

• 2. Chodkiewicz, M. The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn

• Arabi. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.

• 3. Corbin, H. Histoire de la philosophie islamique. Paris: Gallimard, 1964.

• 4. Chittick, W. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany:

• SUNY Press, 1989.

• 5. Al-Ghazali. The Incoherence of the Philosophers (Tahafut al-Falasifa) / transl. M. Marmura.
• Provo: Brigham Young University Press, 2000.
• 6. Mulla Sadra. The Wisdom of the Throne / transl. J. Morris. Princeton: Princeton University
• Press, 1981.
• 7. Suhrawardi. The Philosophy of Illumination / transl. J. Walbridge & H. Ziai. Provo: Brigham
• Young University Press, 1999.
• 8. Ibn 'Arabi. The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam) / transl. R. Austin. New York: Paulist
• Press, 1980.
• 9. Gril, D. La science des lettres en islam. Paris: Dervy, 2002.
• 10. Adamson, P. Al-Kindi. New York: Oxford University Press, 2007.
• 11. Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Arabic and Islamic Philosophy».
• https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic/
• 12. Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Suhrawardi».
• https://plato.stanford.edu/entries/suhrawardi/
• 13. Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Mulla Sadra».
• https://plato.stanford.edu/entries/mulla-sadra/
• 14. Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Ibn Arabi».
• https://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/
• 15. Knysh, A. Islamic Mysticism: A Short History. Leiden: Brill, 2000.
• 16. Ibn Khaldun. The Muqaddimah / transl. F. Rosenthal. Princeton: Princeton University Press,
• 1967.
• 17. Ullmann, M. Die Medizin im Islam. Leiden: Brill, 1970.
• 18. Burnett, Ch. Magic and Divination in the Middle Ages. Aldershot: Variorum, 1996.

Теги сихр, рухания, симья, кимия, тасаввуф, фальсафа, ишракия, садрия, ашариты, мутазилиты, ал-Буни, Ибн Араби, Сухраварди, Мулла Садра, аль-Газали, аль-Кинди, джафр, хуруфат, кашф, вахдат аль-вуджуд, нафас ар-рахман, алам аль-мисаль, джинны, шайтаны, карамат, муъджиза, рукья, тавиз, силсила, иджаза, фикх, шариат, тарика, кутб, вали, фана, таджалли, хайаль, басира, иттисаль

Про авторов

Andrey Zarinsh — автор и основатель проекта United Wisdom. Отвечает за стратегию, выбор тем, редакционный тон и финальную правку. Исследует темы внутренней трансформации, единства традиций, межкультурного диалога и современной духовной дисциплины. Instagram: @andrey.zarinsh.

Maria Evilkut — соавтор United Wisdom. Отвечает за практическую проверку идей и за то, чтобы тексты не отрывались от реальной жизни. Она стремится проверять то, о чём мы пишем, на практике и наблюдать, как принципы единства и взаимопонимания работают в реальных отношениях между людьми и культурами. Instagram: @ilkutki.