

ОЧЕРКЪ РАЗВИТИЯ СУФИЗМА (تصوف) ДО КОНЦА III ВѢКА ГИЖРЫ.

Члена Восточной Комиссии А. Е. Крымского.

I.

КАРТИНА МОГУЩЕСТВА СУФИЗМА ВЪ ИСЛАМСКОМЪ МИРѢ.

Если мы всмотримся въ исторію умственного развитія Турціи и Персіи, въ особенности Персіи, то замѣтимъ, что едва ли не на каждомъ явленіи лежитъ болѣе или менѣе сильная печать мистицизма и аскетизма, или такъ называемаго суфизма (Европейцы чаше всего знаютъ суфизмъ подъ именемъ дервишества). Этому мистико-аскетическому настроенію подчинены всѣ стороны жизни. Возьмемъ ли мы, напр., религію, философію, этику,— увидимъ, что все должно съ нимъ считаться. Не смотря на то, что суфизмъ въ сущности вовсе не согласенъ съ религіей Мохаммеда, онъ съумѣлъ прочно удержаться: онъ даже съумѣлъ заслужить всеобщее почтеніе тогда, когда секты, гораздо менѣе опасныя для ислама, терпѣли жестокое гоненіе. Подъ мусульманской внѣшностью, суфизмъ внѣдрился въ области религіи и сдѣлался элементомъ не только вполнѣ терпимымъ, но часто даже законодательнымъ; въ 1499 г. онъ даже засіялъ на царскомъ престолѣ въ лицѣ выдающагося суфія Исмаилъ-шаха, основателя персидской династіи Сефевіевъ. (Мы знаемъ и другой крупный примѣръ суфійской династіи: въ Бухарѣ подъ конецъ XVIII в., и кромѣ того знаемъ много мелкихъ, о которыхъ упомянемъ ниже). Дози рѣшается утверждать, что вообще исламъ подрыть въ Персіи суфизмомъ совершенно¹⁾. Въ области этики вліяніе суфизма видно еще явственнѣе, и Дюга²⁾ положительно признаетъ, что суфіевъ нужно считать основателями морали на востокѣ. Впрочемъ еще

¹⁾ R. Dozy: *Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Paris-Leyde 1879, p. 477.— Особенно горячо проводить эту мысль гр. Gobineau въ своей книжѣ: *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*. Paris 1866.

²⁾ Gustave Dugat: *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*. Paris 1878, p. 334.

въ XI в. ту же мысль высказывалъ извѣстный восточный мыслитель Газзали *(الغزالى)* въ своемъ знаменитомъ сочиненіи: *منقد عن الصلالة*.—Философія (и даже, что казалось бы вовсе страннымъ,—Аристотелева философія) также никакъ не могла пойти въ разрѣзъ съ суфизмомъ; нѣсколько Эннеадъ Плотина, приписанныя арабами Аристотелю, бывали усвоены каждымъ «фильсуфомъ». Авторитетнѣйший знатокъ арабской философіи, Дитрици, поэтому прямо говоритъ: «Такъ называемые «арабскіе» философы, т. е. философы временъ халифата, писавшіе на арабскомъ языкѣ,—это, по существу своему, чистые неоплатоники, а не аристотелики съ неоплатонической подкладкой, какъ принято было думать до сихъ поръ»⁴⁾). Сказать это—значить назвать всю арабскую философию суфійской.—Литература, которая вѣдь отражаетъ въ себѣ духовный обликъ народа, вся проникнута суфизмомъ. И что замѣчательнѣе всего: *поэзія*, лирическая поэзія, главную тему которой вездѣ составляетъ любовь съ ея треволненіями,—на востокѣ (точнѣе—въ Персіи и Турціи) эта поэзія также всецѣло охвачена вышеназваннымъ религіознымъ направленіемъ: эта поэзія является исключительно суфіческой, т. е. представляеть собою эротическую теософію. Начиная съ половины XII в., т. е. послѣ такихъ поэтовъ, какъ Фирдоуси, Энвери и Низами, и даже, пожалуй, нѣсколько раньше, персидская поэзія принимаетъ религіозный характеръ, и всѣ послѣдующіе поэты пишутъ въ мистическомъ духѣ, въ суфіческомъ тонѣ. Въ Турціи, гдѣ литература возникла подъ прямымъ вліяніемъ персидской, поэзія принимаетъ характеръ эротической теософіи съ первыхъ же временъ политического утвержденія этого государства. Вплоть до нынѣшняго вѣка поэзія этихъ обѣихъ странъ оказывается мистической: исключенія встрѣчаются въ видѣ какихъ-то оазовъ. Вдобавокъ, и ту незначительную группу поэтовъ, въ чьихъ произведеніяхъ слышится голосъ живаго, нормального человѣка, а не исковерканного аскета, мусульмане стараются всякими правдами и неправдами пріурочить къ господствующему уровню, нивелировать ихъ, истолковать въ иносказательномъ, аллегорическомъ духѣ: жертвами такого благочестиваго рвения пали, напр., персы Незари, Хейямъ, Хафизъ, турецкая поэтесса Мигри (*میری*) и другіе, въ томъ числѣ даже забытенный кутила Ревани. Произведенія нѣкоторыхъ суфіческихъ поэтовъ сдѣлались настольными книгами всѣхъ классовъ общества, стали всеобщимъ достояніемъ и считаются выражениемъ духа націи. Изреченія изъ нихъ употребляются какъ народныя поговорки, человѣкъ слышитъ ихъ съ дѣтства на каждомъ шагу и невольно усваиваетъ себѣ ихъ мораль. Такимъ образомъ суфійские поэты имѣютъ громадное воспитательное вліяніе, примѣромъ чего можетъ служить Саадій: его идеи вошли въ плоть и кровь во-

³⁾ Франц. переводъ Барбье де Мейнара (Barbier de Meynard) помѣщенъ въ *Journal Asiatique* 1877 janvier (v. p. 35). Онъ выпущенъ и отдельной книгой.

⁴⁾ Стр. XIX предисловія къ изданному имъ собранію философскихъ трактатовъ Фараби подъ заглавіемъ: *الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية* (нѣм. заглавіе: *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, herausgegeben von D-r Friedrich Dieterici. Leyden 1890).

сточного человѣка. Въ этой области интересно отмѣтить обычные восточные символы для понятія «свобода»: это — лилія (سوسن) и кипарисъ (سرپ).—Лилія,— объясняетъ Гаммеръ⁵⁾,— выражаетъ своею бѣлизною чистоту отъ чувственныхъ помышленій, а кипарисъ, вѣтви котораго внизъ не падаютъ,—пренебреженіе къ земному.... Для ориентала идеалъ свободы — не иначе, какъ спиритуалистической, суфійской!—Суфизмъ до того проникаетъ все міровоззрѣніе востока, что затягиваетъ даже европейцевъ,—не только пессимистовъ-философовъ (которыхъ увлекаетъ и буддизмъ), но даже христіанское духовенство. Графъ Гобино въ своей книжѣ: «Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale» говоритъ, что католические священники, которыхъ онъ встрѣчалъ въ Персіи, оказывались не суфіями только тогда, когда это были совершенныи невѣжды, мало имѣющіе сознанія въ религіозныхъ вопросахъ; если же они маломальски способны были разсуждать объ отвлеченныхъ матеріяхъ, то всегда держались суфизма.—Нельзя обойти молчаніемъ и политическую силу суфійства. Выше я имѣлъ уже случай упомянуть о суфійскихъ династіяхъ въ Персіи и Бокарѣ,—сообщу еще нѣсколько данныхъ, иллюстрирующихъ политическое могущество дервишества. Въ Афганістанѣ во второй половинѣ XVI в. secta шейха Баезида (روشنیه) сформировала особую державу, которая не давала покоя сильному царству Деглайскому, даже тогда, когда это царство, подъ управлениемъ знаменитаго Акбара, достигло зенита своего могущества⁶⁾. Для Россіи поучительнымъ примѣромъ служитъ извѣстное движение Шамиля и его «мюридовъ» (مُرید—«слушникъ»), о которомъ я считаю излишнимъ распространяться. Замѣчу еще, что вообще въ нынѣшнемъ столѣтіи Россіи пришлося слишкомъ хорошо познакомиться съ политическимъ значеніемъ дервишества: вспомнимъ войну съ Бокарой и волненія Оренбургскихъ киргизовъ. У англичанъ также должна остатся въ памяти война 1831 г. съ афганскими дервишами Ахмеда Сейида, этого царя дервишей (его и титуловали не иначе, какъ سید احمد شاہ پادشاه⁷⁾). Не менѣе памятной должна быть для англичанъ война съ дервишемъ Абдоль Геффаромъ عبد الغفار: авторитета этого «папы» было достаточно

⁵⁾ Joseph v. Hammer: Geschichte der schönen Redekünste Persiens. Wien 1818, S. 27.

⁶⁾ J. Malcolm: Histoire de Perse, Paris 1821, t. IV, p. 143—144; тамъ же ссылка на подробную исторію секты—M. Leyden'a, въ Asiatic Researches, vol. XI.—См. также предисловіе Дармстетера (стр. CLXXXV) къ его сборнику афганскихъ пѣсень: دشتخواه شعر هاروبهار Chants populaires des Afghans, recueillis par James Darmsteter, Paris 1888—90.

⁷⁾ Это т. н. Hindustani fanatics. Власть дервиша-Ахмеда надъ афганцами была столь сильна, что когда онъ (въ началѣ нын. вѣка) рѣшилъ возбудить походъ афганцевъ противъ сикховъ (Sikhs, по-афр. سیکھانو), то свѣтскіе князья не могли отказаться, хотя имъ этотъ походъ быль не по душѣ. Вскорѣ послѣ того Сейидъ Ахмедъ самъ дѣлается господиномъ Афганістана: онъ разбиваетъ царственныхъ братьевъ Барокзеевъ بارکزی و و and налагаетъ на нихъ выкупъ, и мы видимъ, какъ гордыя племена, которыя свергли иго Великаго Могола, теперь избираютъ бѣглого дервиша своимъ господиномъ и платятъ ему дань. Сейидъ Ахмедъ погибъ въ 1831 г., и hindustani fanatics боролись съ англичанами ужъ послѣ его смерти. Циклъ пѣсень, составившихся у афганцевъ объ Ахмедѣ, см. у Дармстетера.

для того, чтобы въ Эмбильской войнѣ (1863) англичане потерпѣли пораженіе отъ афганцевъ. Вообще ни одно политическое движение афганцевъ не обходится безъ участія дервишъ: англичанамъ пришлось это узнать особенно хорошо въ послѣдней войнѣ (1878—80 г.г.); не распространяясь въ подробностяхъ, я упомяну только о подстрекателѣ Моллѣ Хелилѣ **خلیل**, святымъ ученикѣ Абдюль Геффара⁸⁾. Колossalная, сказочная власть ассасиновъ (дервишъ Хасана Саббаха) также, въ сущности, могла бы быть отнесена на счетъ суфизма, но такъ-какъ это положеніе требуетъ обстоятельного разъясненія, а безъ доказательствъ можетъ казаться даже очень страннымъ парадоксомъ, то я вмѣсто того, чтобы выставить власть ассасиновъ на первый планъ, теперь предпошутою упомянуть обѣ, этомъ только вскользь. Впрочемъ, и тѣхъ фактовъ, которые приведены, вполнѣ достаточно для иллюстраціи неслыханного вліянія суфизма.

Въ виду такого огромнаго значенія суфизма, вполнѣ естественнымъ является желаніе изучить это религіозное движение какъ можно основательнѣе и дать себѣ отвѣтъ на вопросъ: «чѣмъ объясняется такое широкое распространеніе суфизма?» Добросовѣстное изученіе духа суфійскихъ произведеній привело меня къ убѣждѣнію, что всѣ причины распространенія доктрины сводятся къ соціально-экономическимъ. Въ этой мысли убѣждалъ меня и тотъ историческій фактъ, что эпохи главнаго процвѣтанія суфизма всегда совпадаютъ съ эпохами страшныхъ народныхъ невзгодъ. Свою мысль я развилъ въ обширномъ рефератѣ, прочитанномъ мною въ засѣданіи Восточной Комиссіи 27 октября 1892 года и вызвавшемъ массу возраженій⁹⁾.

Причина возраженій ясна. До сихъ поръ никто еще ни обстоятельной исторіи суфизма не написалъ, ни обстоятельного изложенія доктрины не далъ. Между тѣмъ суфизмъ—такое явленіе, которое по происхожденію—крайне сложное, а по разумѣнію—крайне неопределеннное и запутанное: вѣдь часто ярлыкъ «суфизмъ» покрываетъ собою взгляды *радикально* противоположные! Пока не будетъ сперва выяснена исторія ученія, и пока самое ученіе не будетъ представлено въ системѣ, до тѣхъ поръ всякия обобщенія историко-философскаго характера будутъ возбуждать споры, потому что не будутъ имѣть подъ собою твердой почвы.

Въ настоящемъ выпускѣ «Вост. Древн.» читатель найдетъ первоначальную исторію интересующаго насъ движенія.

⁸⁾ Свѣдѣнія я беру преимущественно изъ народныхъ афганскихъ пѣсенъ Дармстетеровскаго сборника **ماروپهار**. См. въ особенности № 19. Кстати замѣтимъ, что вся народная поэзія афганцевъ проникнута суфійскимъ вліяніемъ, какъ это я показалъ въ своихъ реферацахъ въ Имп. Моск. Общ. Люб. Ест., Антроп. и Этногр. въ 1892-мъ г.

⁹⁾ Довольно подробное резюме рефераата напечатали «Русскія Вѣдомости» (1892 г. № 309) и болѣе краткое—«Московскія Вѣдомости» № 302.

II.

ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ о СУФИЗМЕ.

Когда и какъ возникъ суфизмъ?

На этотъ вопросъ давались отвѣты очень неодинаковые, и главное затрудненіе отличить истину отъ лжи заключалось въ томъ, что одинъ изъ отвѣтовъ, наименѣе правдоподобный, выступалъ, какъ нарочно, подъ внѣшностью чрезвычайно авторитетною: цитировались древніе документы, приводились хедисы, составлялись родословныя таблицы духовной преемственности, писались ученые трактаты, и такимъ образомъ получалось нѣчто импонирующее. Такой импонирующій видъ имѣютъ тѣ свѣдѣнія о происхожденіи суфизма, которыя даются самими суфіями. Если принять ихъ извѣстія на вѣру, или даже подвергнуть критикѣ, но не строгой, то придется установить какъ фактъ: 1) что суфизмъ вырабатывался не постепенно, не въ теченіи долгихъ вѣковъ, а явился почти сразу, какъ нѣчто готовое, и 2) что онъ—явленіе не наносное, а органически исламское, т. е. идетъ отъ самого Мухаммада и мусульманъ-арабовъ. Правду говоря, суфи обнаруживаютъ наклонность возводить свою родословную даже къ болѣе раннимъ временамъ, чѣмъ Мухаммадова эпоха: по ихъ мнѣнію, суфіемъ въ сущности былъ уже праотецъ Авраамъ и И. Христосъ; и вообще всякаго человѣка, который въ своихъ сочиненіяхъ или бесѣдахъ выказалъ свѣдѣнія о Божественной природѣ или выказалъ философскій умъ, возвышающій его надъ предразсудкамиъ толпы, суфи относятъ къ своей сектѣ¹⁰⁾. Но пока они толкуютъ о суфизме Авраама и И. Христа, это не имѣеть даже внѣшняго вида авторитетности, а вотъ когда заговорятъ о Мухаммадѣ и въ особенности о его зятѣ Али, то ихъ утвержденія принимаютъ крайне соблазнительную правдоподобность. Многія (тиистическая) мѣста Коръана, дѣйствительно, поддаются пантегистическому истолкованію, а другія—аскетическому. Али же суфійскіе псалмопѣвцы такъ горячо, много и искренно восхваляютъ, что самой искренностью побуждаютъ посторонняго человѣкаувѣровать въ суфизмъ Алия; если читатель вспомнитъ, при этомъ, слова почтенного историка Шегрестани, что самъ Алий всегда претендовалъ на непосредственныя сношенія съ Божествомъ¹¹⁾, и если пожелаетъ признать подлинными, неподдѣльными, пантегистическая сочиненія Алия¹²⁾, то окончательно увѣрюетъ, что суфизмъ есть

¹⁰⁾ Срв. Malcolm: Histoire de Perse, t. IV, p. 117.

¹¹⁾ كتاب الملائكة (Book of religious and philosophical sects), ed. by W. Cureton. Lond. 1842, p. 112.

¹²⁾ Въ Бейрутскомъ изданіи 1889 года онъ носятъ общее заглавіе: نهج البلاغة («Пути велерѣчія»). Быть можетъ, въ нихъ есть что-нибудь, дѣйствительно принадлежащее Алию, но во всякомъ случаѣ необходимо въ нихъ видѣть тенденціозную персидскую переработку. Нѣкоторыя мѣста въ نهج البلاغة представляютъ поразительное сходство съ сочиненіями друзовъ (срв. извлеченія изъ друзскихъ книгъ, изданныя С. де Саси въ

явленіе чисто исламское. Предположимъ даже, что изслѣдователь вполнѣ благополучно пройдетъ возлѣ Мохаммеда и Алія: онъ еще легко можетъ запутаться и не оріентироваться въ суфійскихъ сообщеніяхъ насчетъ сахабовъ и табієнъ¹³⁾. Вообще, попасть въ этой области въ ошибку—очень не трудно. Нѣмецкій ученый Толукъ, человѣкъ, основательно и долго изучавшій интересующую нась доктрину, упорно защищалъ мысль, что суфизмъ органически развился изъ ислама, безъ всякаго иноземнаго вліянія¹⁴⁾. А съ Толукомъ и до сихъ поръ приходится считаться.

Оправднуть былъ Толукъ такими основательными статьями, какъ Сильвестра де-Саси въ *Journal des Savants*¹⁵⁾, гдѣ съ полной убѣдительностью доказано, что книги, изъ которыхъ Толукъ чёрпалъ свои свѣдѣнія, болѣе отличаются своими поэтическими рассказами о чудесахъ, чѣмъ историческою подлинностью¹⁶⁾, и что подлинную исторію суфизма нужно составлять не боясь пойти въ разрѣзъ съ этими извѣстіями.

Суфизмъ есть явленіе сложное. Для удобства изслѣдованія мы разобъемъ его на элементы: аскетизмъ, мистицизмъ и пантеизмъ, и въ своемъ изслѣдованіи будемъ держаться слѣдующаго плана: сперва разсмотримъ, какія данныя были для развитія каждого изъ этихъ элементовъ *въ исламѣ*, а потомъ посмотримъ, могли ли быть тутъ постороннія вліянія и, если могли быть, то какія. Сначала взглянемъ, чтобъ могла дать для суфизма Сирія съ ея христіанствомъ и античной философіей, въ вѣкъ Омейядовъ, а затѣмъ—чтобъ могла дать Персія съ ея индо-персидскими сектами, въ вѣкъ Аббасидовъ. Подобный обзоръ элементовъ, изъ которыхъ могъ составиться суфизмъ, замѣнитъ намъ собой точную исторію секты въ первые два вѣка гижры. Начиная съ III в., мы выходимъ, по отношенію къ суфизму, на твердую историческую дорогу.

Что я не буду игнорировать ни одного изъ появлявшихся до сихъ поръ изслѣдованій по этому поводу,—вполнѣ понятно. Въ особенности я буду считаться съ превосходнымъ сочиненіемъ Кремера: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (Лейпцигъ 1868) и трудами Дози, des unsterblichen Dozy, какъ величаетъ его исторія Онкена.

ero Exposé de la religion des Druzes). Не мѣшаетъ замѣтить, что еще Ибнъ-Хальдунъ подвергалъ большому сомнѣнію пантеизмъ Алія. См. Notices et extraits, tirés.... par S. de Sacy, t. XII, p. 306.

¹³⁾ الصابرة (=товарищи, сподвижники) называются выдающіеся мусульмане, видѣвшіе Пророка. Люди слѣдующаго поколѣнія, видѣвшіе сахабовъ, наз. صهباء (=слѣдующіе).

¹⁴⁾ *Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica, quam illustravit Frid. August. Tholuck* (Берлинъ 1821).—Также *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik*.

¹⁵⁾ 1821-го года.

¹⁶⁾ Толукъ ссылается еще на почтеннаго историка Ибнъ-Хелликана. Но вѣдь Ибнъ-Хелликанъ свои свѣдѣнія о суфизмѣ могъ черпать только изъ тенденціозныхъ суфійскихъ сочиненій.

III.

**НАСКОЛЬКО СУФИЗМЪ МОЖЕТЬ
СЧИТАТЬСЯ ЯВЛЕНИЕМЪ ИСЛАМСКИМЪ И ВООБЩЕ АРАБСКИМЪ?
(I-й ВѢКЪ ГИЖРЫ).**

Аскетизмъ въ Аравіи въ доисламскую эпоху. Пессимизмъ Коръана, какъ побуждение къ аскетизму. «Люди скамьи». Овейсъ Карни. Хасанъ изъ Басры и его аскетическая школа.— Мистицизмъ: внутреннее противорѣчіе мистицизма со страхомъ Божімъ и съ природой араба. Насколько возможно было самостоятельное появление мистицизма въ арабской средѣ? Участіе женщинъ. Рабія. Первый суфійский монастырь и появление имени **سوف**.

Слѣдую предпринятыму нами плану, мы сперва разсмотримъ условія, содѣйствовавшія развитію каждого изъ трехъ элементовъ суфизма *въ отдельности*, а уже затѣмъ будемъ искать, нѣтъ ли между ними логической связи.

Откуда могъ возникнуть въ арабскомъ исламѣ *аскетизмъ*?

Въ Аравіи еще до Мохаммеда сильно дѣйствовали среди арабовъ-туземцевъ двѣ религіи, которыя впослѣдствіи послужили материаломъ для ислама: христіанская и іудейская. Христіанство процвѣтало въ Йеменѣ, на Синайскомъ полуостровѣ, въ Сиріи; еврейскія поселенія были разбросаны по всей Аравіи, и въ Йеменѣ монсеева вѣра сдѣлалась было на нѣкоторое время даже государственной религіей¹⁷⁾. У іудеевъ подвижничество и мистицизмъ выразились въ обѣтѣ назореевъ и въ сектѣ эссеевъ (съ которыми обыкновенно сравниваютъ нынѣшихъ суфіевъ); христіанскіе монахи жили какъ въ многочисленныхъ монастыряхъ¹⁸⁾, такъ и уединенно. Арабскіе караваны на пути въ Сирію и Египетъ любили останавливаться на отдыхѣ у пещеръ христіанскихъ анахоретовъ; въ біографіяхъ Мохаммеда разсказывается, какъ одинъ изъ такихъ отшельниковъ (**حجۃ**) предсказалъ Мохаммеду будущее посланничество. Насколько примѣръ христіанскихъ подвижниковъ дѣйствовалъ на арабовъ, можно судить на основаніи того обстоятельства, что даже цари арабскіе поступали въ монастыри; таковъ былъ Кайсъ ибнъ-Зогейръ¹⁹⁾.

Мохаммедъ отнесся къ аскетизму очень неблагосклонно,— онъ его формально запретилъ. Передаются его слова: **رہبیۃ فی الاسلام** У. «Въ исламѣ нѣтъ монашества!» Но въ его ученіи оказалось много пессимистического элемента, который былъ задаткомъ для аскетического стремленія.

Пророкъ любилъ говорить: «Если бы вы знали то, что я знаю, то мало бы смѣялись, а много плакали»²⁰⁾. Выдающіеся изъ преемниковъ

¹⁷⁾ См. Caussin de Perceval: *Essai sur l'hist. des arabes* (Paris 1847), passim.

¹⁸⁾ Синайскій полуостровъ весь былъ покрытъ монастырями.

¹⁹⁾ *Specimen historiae Arabum*, auctore Ed. Pocockio. Oxonii, 1806, p. 84; Tholuck. *Ssufismus*, p. 46.

²⁰⁾ Такъ сообщаетъ Абу-Хорейра **ابو هریرة**; см. **کادی** Іяза (**یازا**), Каиръ, 1876 гижры, стр. 117. У Кремера въ *Gesch. der herrsch. Ideen*, стр. 55.

Пророка поддерживали этот пессимистический ужас перед Богомъ. Абу-Бекръ высказывалъ желаніе быть птицей, а не человѣкомъ²¹⁾; по свидѣтельству его дочери Аиши, онъ всякий разъ плакаль, читая Коръянъ²²⁾. Омаръ, услышавши однажды какія-то грозныя слова Коръана, упалъ въ обморокъ²³⁾. Османъ низачто не желалъ бы вторично жить на землѣ²⁴⁾. Подобный же страхъ жизни мы видимъ и во многихъ другихъ святыхъ мужахъ ислама²⁵⁾.— Въ подобномъ пессимизѣ нужно видѣть источникъ аскетической наклонности у мухаммаданъ.

Кажется, монашество началось на глазахъ Мохаммеда. Въ числѣ **اصحاب الصفة**, **أهل الصفة**, или «люди скамьи»,— бѣдняки, получившіе свое прозвище по той причинѣ, что они, не имѣя пристанища, принуждены были ночевать на скамейкахъ возлѣ Мединской мечети²⁶⁾. Между ними выдѣлялся знаменитый тѣмъ, что при преемникахъ Мохаммеда, въ періодъ газаватовъ, горячо возставалъ противъ привычки накоплять сокровища и требовалъ ихъ раздачи бѣднымъ. Онъ пріобрѣлъ много сторонниковъ, подвергся по жалобѣ Моавін гоненію со стороны Османа и умеръ въ заточеніи въ 645 г.²⁷⁾. По этому Абу-Зерру можно составить понятіе и о прочихъ «людяхъ скамьи»²⁸⁾. Эти «люди скамьи», при жизни Мохаммеда, составили религіозное братство, въ которомъ имущество было общее, и ежедневно исполняли известная религіозная упражненія въ духѣ покаянія и самоумерщванія²⁹⁾. По тому же образцу, черезъ нѣсколько лѣтъ по смерти Мохаммеда, двѣ монашескія общины основаны были Абу-Бекромъ и Аліемъ³⁰⁾. По преданію, эти два повелителя правовѣрныхъ дали распространителямъ аскетическихъ идей титулъ «халифовъ³¹⁾»,— тотъ титулъ, какой теперь

²¹⁾ مراج المولك: طرطشى; у Кремера, стр. 24.

²²⁾ См. مصیح البخاری, изд. Каирское 1280 г. гижры, глава ۱۱۴۸, преданіе № 8.

²³⁾ Газзали: كتاب أهيا علوم الدين Каиръ 1279, т. IV, стр. 227. То же у Тортоги: مراج المولك (Krem., op. cit., p. 24).

²⁴⁾ مراج المولك apud Kremer, op. cit., p. 24.

²⁵⁾ Срв. Kremer: Gesch. d. h. Id., pp. 21—25, 80—82.

²⁶⁾ Vie de Mohammed, texte arabe d'Aboulfeda, accompagnée d'une traduction franâaise et des notes par Noël des Vergers. Paris 1837, p. 98, 99.— Въ изданіи Ганье (Gagnier)—т. III, стр. 308.—О «людяхъ скамьи» и обѣ Абу-Зеррѣ, см. также Muradgea d'Ohsson: Tableau de l'Orient, Paris 1790, т. II, p. 294; Caussin de Perceval: Essai sur l'histoire des Arabes, т. III, p. 335, Paris 1848.

²⁷⁾ G. Weil: Geschichte der Chalifen. Mannheim 1846, т. I, p. 170.

²⁸⁾ Названіе нѣкоторые европейскіе ученые хотѣли производить отъ нихъ, отъ صفة (см. Tholuck: Ssufismus, p. 26, гдѣ говорится о Рейске). Разумѣется, такому объясненію противится этимологія слова.

²⁹⁾ Tholuck, op. cit., p. 46. Такоже Ch. Brosselard: Les Khouan. De la constitution des ordres religieux musulmans en Algérie (страницы не отмѣчаю, такъ-какъ въ н. ми-нуту не имѣю книги подъ руками).

³⁰⁾ Ibidem; Бrossеляръ, впрочемъ, говорить: «на глазахъ Мохаммеда»— Muradgea d'Ohsson: Tableau de l'Orient, II, 293.

³¹⁾ Brosselard, op. cit.

носятъ начальники суфійскихъ орденовъ. Въ 38-мъ г. гижры (659 по Р. Х.) основанъ былъ родъ монастыря Овейсомъ Карни³²⁾.

Какъ реакція аскетическому, пессимистическому направлению, появлялись секты: моржиты³³⁾ и кадариты (моътезилиты³⁴⁾). Но пессимистическое пониманіе Коръана продолжало находить себѣ приверженцевъ, и такимъ пессимизмомъ, несомнѣнно, былъ проникнуть настоящій основатель исламского подвижничества—Хасанъ Басрійскій (род. въ 642 г. ум. 728 г.³⁵⁾).

Всѣ мысли Хасана были направлены исключительно на вопросъ о будущей жизни. Врагъ поэзіи и стиховъ, онъ, тѣмъ не менѣе, любилъ повторять двустишие:

«Смерть есть дверь, черезъ которую долженъ пройти каждый. Кто мнѣ скажетъ, куда она меня приведетъ?»³⁶⁾.

Отвѣта на свой мучительный вопросъ Хасанъ искалъ въ книгѣ Мухаммеда.—«Кто читаетъ Коръанъ и вѣрить въ него, тотъ вообще будетъ полонъ страха въ этомъ мірѣ и часто будетъ плакать», говорилъ онъ. Представленіе о грѣзномъ, карающемъ Богѣ отразилось на Хасанѣ со всій своей удручающей силой. Юносъ, сынъ Обейда, разсказываетъ: «Когда Хасанъ идетъ, онъ имѣеть такой видъ, будто только-что вышелъ изъ глубины могилы; когда онъ сидѣтъ, то такъ и кажется, что онъ ждетъ удара мечемъ по шеѣ; когда попроситъ огня, тоглядитъ съ такимъ видомъ, какъ будто самъ онъ только и созданъ, что для огня». Сегль (*سهل*) изъ Тостера, одинъ изъ Хасановыхъ почитателей, говоритъ: «Святые (*ابدال*) достигаютъ свяности четырьмя вещами: голодомъ, бѣніемъ, молчаніемъ и единеніемъ»³⁷⁾.

Хасанъ нашелъ много послѣдователей, основалъ цѣлую школу аскетовъ, и послѣ него аскетизмъ исламскій оказывается уже явленіемъ не спорадическимъ, а прочно установившимся. Число подвижниковъ все уве-

³²⁾ Muradgea d'Ohsson, loc. cit.

³³⁾ ارجى значитъ: «замедлилъ, отсрочилъ, далъ надежду». Моржиты учили, что Богъ милосердъ и, если Его возлюбить всѣмъ сердцемъ, то Онъ прощаетъ грѣхи, носящіе характеръ вѣшности. См. Шехрестани (*المهرستانى*), *كتاب الملل والغل*, ed. by W. Cureton, Lond. 1842, pp. 100 sqq. Возникъ моржизмъ, ок. 670 г., процвѣтаетъ до 767 г.

³⁴⁾ Отрицали предопредѣленіе, признавали свободную волю за человѣкомъ и не считали каждого слова въ Коръанѣ за непреложную истину: Коръанъ, по мнѣнію моътезилитовъ, не есть предвѣчное откровеніе, а нѣчто созданное во времени (*خلق*) и потому не непогрѣшимое. См. *كتاب الملل*, стр. ۱۹—۲۰. и Масъуди «مروج الذهب» (перев. Барбье де Мейнара, т. VI, стр. 20 и сл.). Такоже: H. Steiner: Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam. Leipzig 1865.

³⁵⁾ О Хасанѣ эль Басри, см. а) Ибнъ-Хелликантъ: *كتاب وفيات الاعيان* б) Невави: *كتاب وفیات الاعیان* (изд. Вюстенфельдомъ 1841—42, Геттинг.), стр. ۱۰۴, в) Абуль Мехасынъ ибнъ Тегриберди: *النجم الراحلة في ملوك مصر والقاهرة* (ed. J. Juynboll et B. Matthes, Лейденъ 1852), т. I, стр. ۱۰۴, ۱۰۸, ۳۱۷.—Дюга (Dugat) посвятилъ Хасану довольно важную notice въ «Hist. des phil. et des théol. mus.», p. 245 sq. Достаточно хорошо выяснена его роль у Dozy: Essai sur l'hist. de l'islam. (Лейд. 1879), p. 201 sq.

³⁶⁾ Journal Asiatique 1834, juin, p. 543 (Notice sur Farazdak, par Caussin de Perceval).

³⁷⁾ احیا علوم الدين للغزالی Каиръ 1279, т. III, стр. ۱۹.

личивалось. Что за причины вызывали ихъ появленіе? Конечно, можно думать, что на нихъ, какъ и на Хасана, дѣйствовалъ корѣанскій пессимизмъ. Но не мѣшасть упускать изъ виду, что къ отдаленнымъ ужасамъ, ожидаемымъ отъ будущей жизни, присоединились въ то время (кон. VII в. и нач. VIII в.) ужасы настоящаго, очень близкіе и потому черезчуръ ощущительные для человѣка. Это былъ періодъ Хежкаждевщины и неслыханныхъ междуусобий: кровь лилась рѣкой, не было въ мірѣ ничего прочнаго. Въ такое тягостное время всякому человѣку, ужъ просто въ видахъ практическихъ, въ видахъ сохраненія душевнаго спокойствія и равновѣсія, приходилось stoически избѣгать рабства предъ наслажденіемъ, приходилось отучивать себя отъ тѣхъ благъ, внезапное лишеніе которыхъ можетъ причинить болѣнія страданія. Что же касается души набожной, проникнутой пессимизмомъ Корѣана, то подобному лихолѣтью она, пожалуй, должна была бы еще и радоваться въ силу слѣдующаго соображенія: «отъ казней адскихъ можетъ спасти только отреченіе отъ благъ міра; если міръ полонъ соблазнительныхъ благъ, то отказаться отъ нихъ очень трудно; теперь же, когда въ мірѣ нѣть благъ, отречься отъ него и, значитъ, получить спасеніе души — очень легко». И вотъ, съ такимъ настроениемъ духа, масса мослимовъ отвращаетъ взоры прочь отъ суеты мірской, отъ دار الغرور («дома обмана»).

Изъ всего, что до сихъ поръ сказано въ этой главѣ, мы видимъ, что время появленія аскетизма въ мусульманскомъ обществѣ мы можемъ опредѣлить очень точно, и даже легко можемъ уловить сопровождающія обстоятельства. Переходимъ теперь ко второму элементу, отличающему суфизмъ, — къ *мистицизму*. Могъ ли онъ возникнуть на почвѣ Корѣана? Могъ ли онъ возникнуть среди такихъ подвижниковъ, какъ Хасанъ эль-Басри?

Въ первую минуту кажется, что отвѣтъ возможенъ только отрицательный. Дѣло въ томъ, что источникъ мистицизма — это любовь къ Богу; а у тѣхъ подвижниковъ, которыхъ породилъ пессимизмъ Корѣана, основная идея — не любовь, а глубокій страхъ предъ неумолимымъ Божествомъ. Несовмѣстимость страха съ мистицизмомъ сами суфи рельефно выразили въ разговорѣ (конечно, вымыщенномъ) Хасана Басрійскаго съ женщиною-мистикомъ Рабіей (о которой намъ еще придется говорить). Приводимъ этотъ разговоръ по تذكرة الاولى فereddina Attara.

«Когда Рабія была больна, пришли къ ней Хасанъ, Маликъ Динаръ и Шакыкъ Бальхскій. И сказалъ Хасанъ:

«Не искрененъ въ молитвѣ своей тотъ, кто не сноситъ терпѣливо ударовъ своего Владыки»:

لیس بصادقٍ فِي دُعَوَاهُ
مَنْ لَمْ يصْبِرْ عَلَى ضَرْبِ مَوْلَاهٍ

«Его прервалъ Шакыкъ»:

«Не искрененъ въ своей молитвѣ тотъ, кто не наслаждается ударами своего Господа:

لیس بصادقٍ فِي دُعَوَاهُ
مَنْ لَمْ يَتَلَذَّذِ بِضَرْبِ مَوْلَاهٍ

«На это Рабія отвѣтила, что въ искренней молитвѣ человѣкъ, созерцая своего Господа, долженъ и вовсе забывать Его удары:

لیس بصادق فی دعوah
«من لم ینس الضرب فی مشاهدة مولاه»

Пусть этотъ анекдотъ даже вымысленъ, онъ ясно показываетъ, что изъ тенденцій аскетической школы Хасана мистицизмъ вытекать не могъ. Самымъ естественнымъ объясненіемъ появленія мистицизма среди мусульманъ будетъ предположеніе, что онъ возникъ подъ чужимъ вліяніемъ, подъ вліяніемъ христіанско-сирійскимъ и буддійско-персидскимъ. Но одинъ изъ наиболѣе почтенныхъ изслѣдователей сектантскаго движенія въ исламѣ—Альфредъ фонъ-Кремеръ—находитъ, что, хотя мистицизмъ находится и въ противорѣчіи съ Коръаномъ, онъ все-таки можетъ считаться явленіемъ туземно-арабскимъ, самостоятельно возникшимъ, не наноснымъ: по мнѣнію Кремера, къ мистицизму склоняла араба самая его *natura*. «Арабъ нервенъ, легко возбудимъ, фантазеръ, суевѣренъ и потому въ религіозномъ отношеніи очень восприимчивъ»,³⁸⁾ говоритъ онъ. Съ послѣднимъ выводомъ согласиться трудновато³⁹⁾: насколько мы можемъ опредѣлить натуру араба, онъ, какъ разъ, наоборотъ, чувствуетъ полнѣйшее равнодушіе къ религіознымъ вопросамъ вообще, а къ мистицизму въ частности; да лучше доказательство неспособности арабской натуры къ мистицизму, мы видимъ въ томъ фактѣ, что суфизмъ развился у персовъ и встрѣчалъ противодѣйствіе именно у арабовъ. Если мы непремѣнно пожелаемъ подыскать доказательства въ пользу того, что самостоятельное возникновеніе мистицизма на почвѣ арабской—вещь возможная, то должны будемъ обратиться не къ свойствамъ натуры араба, не къ его мнимой «врожденной религіозности», а къ тѣмъ ненормальнымъ условіямъ, въ которыхъ находились арабскіе подвижники, напр., къ крайнему физическому изнуренію, за которымъ должно было слѣдоватъ нервное разстройство; известно, что отъ физического истощенія человѣкъ можетъ впасть въ экстазъ, а экстазъ легко склоняетъ къ мистицизму. Конечно, мы не выйдемъ изъ области гипотезъ: мы будемъ имѣть право сказать, что мистицизмъ у арабовъ *можетъ* возникнуть безъ чужаго вліянія, но никогда не будемъ имѣть права утверждать это наѣврное, *какъ фактъ*.

Итакъ, поищемъ причинъ, которыя, прежде всего, могли бы вызвать экстазъ у мусульманъ I в. гижры. Напряженіе нервовъ часто бываетъ вызвано внѣшними обрядами богочитанія. Быть можетъ, молитва исламская, которую предписано совершать пять разъ, въ разные часы дня, и

³⁸⁾ Alfr. v. Kremer: Gesch. d. herrsch. Id. des Isl., s. 61.

³⁹⁾ Срв. сужденія объ арабскомъ умѣ и характерѣ у Ренана (*Histoire générale des langues sémitiques*, Paris 1858), у Дози (*Essai sur l'hist. de l'isl.* и въ другихъ соч.), у Нофали (въ его серіи *  tudes orientales*, особенно въ послѣсловіи къ *Législation musulmane. Filiation et divorce*, S.-Pétersbourg 1893).

которая такимъ образомъ поддерживаетъ нервы въ постоянномъ приподнятомъ состояніи, сыграла немаловажную роль въ дѣлѣ появленія экстаза. Еще Кремеръ подчеркивалъ это обстоятельство. Полумракъ, среди которого совершаются утреннее и вечернее молитвослуженіе, мечеть, полная густыхъ рядовъ толпы, монотонное жужжаніе молитвенныхъ формулъ, тогда какъ вокругъ храма царитъ тишина, свойственная восточнымъ городамъ,— все это такія обстоятельства, которыя легко вызываютъ ощущеніе религіознаго возбужденія; ко всему этому присоединяется изобильное, ритмическое чтеніе Коръана, которое даже на постороннихъ, на европейцевъ, производить значительное впечатлѣніе, а что же говорить о разнервничавшихся подвижникахъ-мусульманахъ⁴⁰). Тому же религіозному возбужденію немало могъ способствовать обычай «иътикаф» («религіозное размышленіе», т. е. полнѣйшее уединеніе, въ мечети или дома, въ теченіи нѣсколькихъ дней конца Рамадана⁴¹). Нѣкоторые люди, болѣе религіозные, не довольствовались всѣмъ этимъ: они любили проводить цѣлые ночи напролетъ въ чтеніи Коръана, совершали по 500 колѣнопреклоненій въ день, напр. Семнунъ, благочестіе котораго вошло въ пословицу⁴²), произносили тевхидъ⁴³) болѣе 31000 разъ въ ночь, напр. Абу-Бекръ Мотевнѣи **مطوعى نقشبندى**⁴⁴). Какіе могли быть результаты всѣхъ подобныхъ упражненій, мы смѣемъ догадываться на основаніи примѣра современныхъ дервишъ. Мы знаемъ, что дервиши нѣкоторыхъ орденовъ (напр. Накшбенди и др.), повторяя въ теченіи нѣсколькихъ часовъ «**الله عالى الله عالى الله عالى**» и мѣрно раскачиваясь верхней частью тѣла, приходить въ экстатическое состояніе⁴⁵). Поэтому вполнѣ познательно— предположить, что какой-нибудь аскетъ I в. гижры, изнутившій свое тѣло и разстроившій нервы, также приходилъ, благодаря Семнуновскому приемамъ, въ религіозный восторгъ и опьяненіе, подвергался галлюцинаціямъ и ощущалъ, будто онъ созерцаєтъ славу Божію. Содерживать проявленія своего восторга онъ не видѣлъ бы необходимости, такъ-какъ Пророкъ усиленно рекомендовалъ молящимся проливать слезы умиленія и выказывать внѣшнимъ образомъ признаки глубокаго внутренняго потрясенія; Пророкъ придавалъ внѣшнему

⁴⁰) Срв. Kremeg, op. cit., pp. 83, 61.

⁴¹) См. موطى صحيح البخارى №№ ۱۲۵۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱ («Стезя» — Малика) по Каирск. изд. 1280 г., т. II, стр. ۱۲۸ — ۱۳۳ (كتاب الاعتكاف). По мнѣнію Кремера, обычай иътикафъ перенесенъ Мухаммедомъ въ исламъ изъ язычества. Krem., op. cit., p. 55.

⁴²) **زهد سنون**, срв. Vullers: Lexicon Persico-Latinum, t. II, p. 324.

⁴³) **توحید** — известная формула исповѣданія Аллахова единства: **هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** الله الصمد يَعْلَمُ بِمَا فِي الْأَرْضِ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُورٌ أَحَدٌ

⁴⁴) احياء علوم الدين, т. IV, стр. ۵۰۹.

⁴⁵) См. Dozy: Essai sur l'hist. de l'isl., pp. 498, 499, 501; Lane: Manners and customs of the modern Egyptians, t. I, c. 10, t. II, c. XI; Kremeg: Gesch. d. herrsch. Id. d. Isl., p. 261; Trumelet: Les saints de l'islam, préface, Paris 1881; Морьеръ: Похожденія Хаджи Бабы Испагани, въ передѣлкѣ Сенковскаго, III, 142; Сборникъ свѣдѣній о кавказскихъ горцахъ, вып. 2-й, Тифлисъ 1869. (А. Ипполитовъ: «Ученіе Зикръ», стр. 5—10) — по Мараджи д'Оссону.

проявлению чувствъ такое важное значеніе, что отдалъ приказаніе; дабы мосlimы, не тронувшися до слезъ чтеніемъ Коръана, все-таки плакали и притворялись глубоко тронутыми⁴⁶⁾. Экстазъ же заразителенъ: известно, что даже притворное религіозное изступленіе можетъ увлечь свидѣтелей въ изступленіе неподцѣльное. Мы можемъ, такимъ образомъ, предположить, что случаевъ экстаза было въ средѣ возбужденныхъ подвижниковъ I. v. гижры очень много.

Кто подверженъ экстазамъ, тотъ легко можетъ сдѣлаться мистикомъ. Психіатрія наскъ учить, что экстазъ часто бываетъ соединенъ съ половыми ощущеніями, съ любовнымъ настроениемъ⁴⁷⁾. Кремеръ (оп. сіт., р. 63) очень остроумно догадывается, что мистический элементъ былъ внесенъ въ аскетизмъ женщинами. Дѣйствительно, женщина скорѣе, чѣмъ мужчина, могла внести въ экстазъ новое и необходимое понятіе — любовь, этотъ основной элементъ мистицизма. Минъ предположеніе Кремера представляется очень правдоподобнымъ по той причинѣ, что суфіи относятся къ женщинамъ совсѣмъ иначе, чѣмъ истые мohammedane. Могаммедане чувствуютъ къ женщинѣ невыразимое пренебреженіе; хотя Коръанъ и пускаетъ женщину въ рай, но отводить имъ тамъ чисто служебное мѣсто; мусульманская женщина не смѣеть даже въ мечеть входить. Напротивъ, всѣ суфійские писатели восхваляютъ святыхъ женщинъ-мистиковъ и ставятъ ихъ выше, чѣмъ мужчинъ. Вотъ эта традиція, возвеличивающая женщинъ, и позволяетъ согласиться съ догадкой Кремера.

Продолжая и далѣе идти тѣмъ же путемъ гипотезъ, мы могли бы предположить, что получившійся безъ чужаго вліянія мистицизмъ перешель, такъ же самостотельно и безъ чужаго вліянія, въ пантенізмъ. Противъ логики и психологіи наша гипотеза не грѣшила бы: пантенізмъ такъ тѣсно связанъ съ мистицизмомъ, что можетъ легко возникать изъ него (какъ и наоборотъ — пантенізмъ почти всегда влечетъ за собою мистицизмъ). Но по отношенію къ арабамъ мы считаемъ немыслимымъ допустить такое предположеніе; мы считаемъ немыслимымъ допустить, будто пантенізмъ могъ самъ собою развиться на арабской почвѣ и притомъ въ I. v. гижры. Арабы, какъ мы увидимъ изъ дальнѣйшей исторіи, всегда относились къ пантенізму непріязненно, даже тогда, когда онъ по-

⁴⁶⁾ احیا علوم الدین للفراء (I), т. II, стр. ۳۴۴. Основаніе такого приказанія было то, что подобное умиленіе очень часто можетъ перейти въ настоящее.— Не мѣшаетъ замѣтить, что подобные приказанія отдаются и теперь. Напр., въ Персіи, во время печальныхъ дней Ашура عاشورا, передъ началомъ представленія мистерій (مسیری), проповѣдникъ-молла (وزیران), долженъ предварительно прочесть зрителямъ трогательную проповѣдь о Хасанѣ и Хосейнѣ. Если зрители не плачутъ, руzechanъ требуетъ и просить, чтобы они пролили хоть притворные слѣзы. См. Al. Chodzko: Théâtre persan, Paris 1878, préface.

⁴⁷⁾ Вообще всѣ мистические книги бываютъ проникнуты значительною дозой грубаго сенсуализма, но наиболѣе откровенно выражаются суфіи: они признаются, что опущеніе экстаза совпадаетъ съ ощущеніемъ половаго совокупленія. См. крайне грубыя выраженія Джелаледдина и друг., собранныя у Толука: Ssufismus, caput tertium, особенно стр. 94 — 95.

лучилъ, благодаря персамъ, широкое развитіе и сталъ явленіемъ обычнымъ въ исламскомъ мірѣ. На какомъ же основаніи мы будемъ приписывать пантенистическія стремленія примитивнымъ арабамъ I в. гижры? Прибавимъ, къ тому же, что и исторія умалчиваетъ о какихъ-нибудь пантенистическихъ проявленіяхъ суфизма въ I в. Въ виду всего этого мы, что касается самостоятельнаго развитія суфизма, оставимъ за арабами право считаться творцами суфизма только до мистической стадіи, не больше. Да и надъ самостоятельностью ихъ мистицизма приходится ставить нѣкоторый знакъ вопроса.

Кого же именно можемъ мы назвать первымъ мистикомъ ислама? какое историческое лицо? Точного, несомнѣннаго отвѣта дать нельзя, но если мы смыемъ вѣрить суфіямъ, то первымъ мистикомъ ислама нужно назвать женщину Рабію رابعه, современницу Хасана Басрійскаго; о ней ужъ мы нѣсколько разъ упоминали выше. Смерть ея относится къ 753 г.⁴⁸⁾. Суфійское преданіе сохранило (или само сочинило) много ея пылкихъ изречений и стиховъ⁴⁹⁾, по формѣ — вполнѣ любовныхъ; большие всего напоминаютъ они молитвенникъ св. Агнесы, а Толукъ за эти стихи титулуетъ Рабію «altera de Guyon». Изъ нихъ я приведу только два характерныхъ образчика, заимствуя ихъ изъ Ибнъ-Хелликана (стр. ۲۷۳ Парижск. изданія).

كانت تقول في مناجاتها الـى نـور قـلبا يـحبك

«Она бывало говорила въ бесѣдѣ съ самой собою: «Боже! Ты согигаешь огнемъ сердце, которое любить Тебя».

А шейхъ Шигаб-од-динъ Согреверди цитируетъ, apud ibn-Khallikânet, слѣдующее стихотвореніе Рабіи⁵⁰⁾.

انی جعلتک فی الغواد محدثی
وابحت جسمی لمن اراد جلوسی
فالجسم متى لاجلیس موانس
وحیب قلبی فی الغواد انیسی

«Я тебя сдѣлала въ сердцѣ своимъ собесѣдникомъ,
«Я отдала свое тѣло тому, кто желаетъ быть со мною.
«Мое тѣло находится съ моимъ собесѣдникомъ,
«И другъ моего сердца — въ моемъ сердцѣ».

Большинство изречений, приписываемыхъ Рабіѣ, отличается пантенистическимъ характеромъ. Какъ показалъ Сильвестръ де Саси въ рецензіи на «Sufismus» Толука (Journal de Savants 1821), ихъ нужно считать за

⁴⁸⁾ № 230 въ «كتاب ويات الاعيان وابناء ابنا الزمان».

⁴⁹⁾ Они цитируются у Ибнъ-Хелликана (см. предыд. сноска), у Аттара (въ ذكره ابن حطّاب، въ منطق الطير، въ در.), у Геззали (въ t. IV, стр. ۳۸۲) и пр.; въ европейскомъ переводе, по частямъ, см. Tholuck: Sufismus, pp. 50—54; Dozy: Essai sur l'hist. de l'isl., pp. 318—320; Kremet: Gesch. der herrsch. Ideen, p. 64. Впрочемъ, приводимаго мною четырестаишія нѣть въ европейскомъ переводе.

⁵⁰⁾ Привожу это стихотвореніе не въ томъ видѣ, какъ оно напечатано въ парижскомъ изданіи. Тамъ вм. من ارادی لـن ارادی a вм. مؤنس مـؤنس стоитъ Въ обоихъ случаяхъ допущено такое членіе, которое прямо нарушаетъ стихъ и не имѣеть логического смысла. Размѣръ стиха — كامل.

поддѣлку. Даже въ подлинности просто мистическихъ ея изреченій нельзя быть вполнѣ увѣрену^{51).}

Ужъ было сказано, что Рабіа умерла въ 753 г. Около этого же времени, или немного спустя, появляется имя «суфій» صوفی, какъ эпитетъ ревностныхъ подвижниковъ⁵²⁾; первый, кто носилъ это имя, Абу-Гашимъ Куфійскій, умеръ въ 767-мъ или въ 771-мъ г.⁵³⁾. Если Рабіа дѣйствительно была мистикомъ, и если ея мистицизмъ возникъ самостоительно, а не подъ вліяніемъ напр. сирийскимъ, то мы можемъ сказать, что новопоявившееся имя صوفی подоспѣло какъ терминъ для обозначенія самобытно развивающагося арабскаго мистико-аскетизма. Положеніе дѣлъ въ это время представляется намъ въ такомъ видѣ: появилось среди мослымовъ много аскетовъ; параллельно съ прежнимъ названіемъ аскетизма («зогдъ») начинаетъ циркулировать новое: «суфизмъ»; и изъ аскетовъ многіе—мистики. Кажется, что средоточіемъ мусульманскихъ аскетовъ былъ тогда Іерусалимъ, гдѣ подвизались и Рабіа. Сколько именно было здѣсь подвижниковъ, объ этомъ мы, по отношенію къ VIII в., не имѣемъ свѣдѣній, но знаемъ, что не прошло еще и ста лѣтъ послѣ Рабіи, какъ въ Іерусалимѣ было ихъ ужъ 20,000⁵⁴⁾. Впрочемъ, по свидѣтельству Макризи, большая часть іерусалимскихъ подвижниковъ исповѣдовала о Богѣ антропоморфическія представленія (это были керрамиты) и, стало быть, врядъ ли входитъ въ кругъ нашего суфизма. Настоящимъ суфійскимъ средоточіемъ, поэтому, долженъ въ это время считаться не Іерусалимъ, а Дамаскъ, гдѣ, въ половинѣ VIII в., возникъ суфійскій монастырь, вполнѣ заслуживающей

⁵¹⁾ Во всякомъ случаѣ очень интересно самое стараніе суфіевъ сдѣлать первымъ мистикомъ женщину, а не мужчину: еще разъ вспоминаешь мнѣніе Кремера о роли женщинъ въ суфизмѣ. Кстати можемъ здѣсь сообщить еще объ одной подобной женщинѣ, о Фатымѣ изъ Нишабура († 837), которая отличилась аскетическими подвигами и на нѣкоторое время совсѣмъ было уединилась (въ Меккѣ). Насадитель суфизма въ Египтѣ, теософъ Зу-н-нунъ ذُنونَ наз. ее своей учительницей. См. النجوم الراemer Абуль Мехасына ибнъ-Тегриберди (изд. J. Juynboll), т. I, стр. 97.

⁵²⁾ Имамъ Кошайри († 1072), написавшій شمس, о суфіяхъ,—трактатъ, который былъ переработанъ Джаміемъ (نفحات الانس), говорить: «Лучшими мусульманами I. вѣка гижры были ученики (сподвижники Мохаммеда), во II-мъ—التابون («слѣдующіе», sc. «за сахабами», т. е. ихъ ученики); но тутъ же мы встрѣчаемъ ужъ и другія названія: زاده («отшельникъ»), عابد («набожный»). Когда появилось въ исламѣ много sectъ, то вѣрѣли блюстители Соппы (sic!), чтобы отличаться отъ нихъ и предохранять себя отъ заблужденій, приняли имя суфіевъ صوفی. См. Hammer: Geschichte der schönen Redekünste Persiens, Wien 1818, p. 346;—S. de Sacy: Notices et extraits, t. XII, p. 371. Въ обѣихъ книгахъ содержатся извлеченія изъ Джамія.

⁵³⁾ Объ этомъ говорить نفحات الانس Джамія. См. Notices et extraits, t. XII, p. 290 и Literaturgeschichte der Araber, von Hammer-Purgstall, Wien 1852, III Band, p. 216. Такжe Commentaire de Hariri, publié par S. de Sacy, p. 515. Кремерь (Gesch. der herrsch. Id., p. 65) ссылается на ربیع البار زماخشари, Каиръ 1279 г., стр. ۸.

⁵⁴⁾ Макризи: كتاب المواقع والاعتبار في ذكر الخطط والآثار въ извлеченіяхъ С. де Саси, въ предисл. къ Exposé de la religion des Druzes, Paris 1838, t. I, p. XIX. См. также отдельное изданіе «Хытата»—Каиръ 1270 г. гижры, т. II, стр. ۳۵۷.

название «первого»⁵⁵⁾. По Джамію, основателемъ первого суфійского монастыря былъ одинъ христіанинъ-эміръ. Будучи на охотѣ, эмиръ увидѣлъ, какъ два незнакомыхъ другъ другу суфія, усѣвшісь на краю дороги, дѣлять между собою трапезу. Онъ завель съ ними разговоръ, они сообщили ему о своемъ طریفۃ-ہ («пути подвиговъ»). Очевидно, этотъ аскетизмъ возбудилъ интересъ и, пожалуй, симпатію эмира: онъ выстроилъ суфіямъ монастырь⁵⁶⁾.

Чтобы закончить эту главу, коснемся вопроса о смыслѣ слова صوف («суфи»). Это слово вызывало много толкованій (почти всѣ они приведены въ «Sufismus» Tholuck'a, р.р. 20—38). Пренебрегая этимологическими законами и руководствуясь самымъ смысломъ слова, старались, напр., сближать «суфіевъ» съ вышеупомянутыми эгль-ос-соффе أهل الصفة («люди скамьи»), или видѣли въ صوف видоизмѣненіе صاف («чистый»). Нѣкоторые, въ томъ числѣ и Гаммеръ, пытались произвести صوف отъ греч. бороі, но доказательства ихъ до того натянуты, что Толукъ съ нѣкоторымъ негодованіемъ замѣчаетъ: Quid clarus Hammerus sibi velit, nescio! Восточные авторы производятъ название отъ صوف «верблюжья шерсть», «власяница изъ верблюжьей шерсти», старорусское «зуевъ». У арабовъ, напр., выраженіе لبس الصوف («облекся въ верблюжью власяницу») значитъ: «сдѣлался суфіемъ, подвижникомъ». Персидскіе поэты-суфіи часто называютъ себя پشمینه بوش («одѣтый въ шерсть») или просто پشمینه («шерстяной»), что является буквальнымъ переводомъ арабскаго صوف. Такого толкованія, т. е. производства صوف отъ صاف, держатся теперь всѣ ориенталисты, и Сенковскій переводить это слово на русскій языкъ словомъ «сермяжникъ». Конечно, власяница «суфъ» не выражаетъ собою самой сущности суфизма, но не мѣшаетъ замѣтить, что у суфіевъ власяница играетъ дѣйствительно важную роль, несравненно большую, чѣмъ у христіанъ и древнихъ евреевъ. Суфійская власяница, иначе называемая خرقہ («хырка», т. е. рубище) никогда не снимается съ тѣла, развѣ только для того, чтобы положить на ней заплату; подвижникъ оставляетъ ее въ наслѣдство своему достойнѣшему духовному сыну, тотъ — своему, и т. д., такъ-что рубища суфіевъ, состоящія изъ однѣхъ заплатъ, насчитываютъ за собою по нѣсколько сотъ лѣтъ. Такая передача хырки, единственного достоянія суфія, символически выражаетъ собою передачу духовной власти (срв. роль милоти илліті древнееврейскихъ пророковъ); чтобы получить такое наслѣдство, ученики какого-нибудь знаменитаго суфія наперерывъ налагаютъ на себя самыя страшныя истязанія съ цѣлью отличиться⁵⁷⁾. Начало ношенія хырки суфіи, довольно рискованно, приписываютъ Алію и увѣряютъ, что именно его хырка очутилась сперва у Хасана Басрійскаго, а потомъ, путемъ

⁵⁵⁾ Впрочемъ, по Хаджи-Хельфа, не въ Дамаскѣ, а въ Рамлѣ ظلم، былъ основанъ этотъ монастырь. Notices et extraits, т. XII, р. 372 (въ примѣчаніи издателя).

⁵⁶⁾ Notices et extraits, ibidem.—Hammer: Literaturgeschichte der Araber, т. III, р. 216.

⁵⁷⁾ О важности хырки много говорится у Макома (Malcolm): Histoire de Perse, т. IV, с. XXII, и т. II, р. 263. Онъ прибавляетъ: «Какая-нибудь древняя хырка имѣть больше почитателей, чѣмъ тотъ, кто ее носить».

нѣсколькихъ передачъ, у знаменитаго Джонейда⁵⁸⁾). Кажется, что на счетъ Хасана суфиі правы: онъ, вѣроятно, носилъ хырку; по крайней мѣрѣ, намъ извѣстно, что Хасанъ съ восторгомъ говорилъ о нѣкоторыхъ подвижникахъ (христіанскихъ?), которые по 50—60 лѣтъ не снимали съ себя платья⁵⁹⁾). Не мѣшаетъ замѣтить, что обычай носить хырку, собственно, не въ духѣ ислама: это вѣдь находится въ противорѣчии съ омовеніемъ (**وضوع**). При обращеніи въ мусульманство алжирскихъ кабиловъ, до того времени считавшихъ себя христіанами, мусульманскіе муллы-проповѣдники говорили имъ: «Лучше принять исламъ, чѣмъ держаться религіи, полагающей добродѣтель въ неопрятности». Муллы пренебрежительно намекали на христіанскихъ подвижниковъ, вмѣнявшихъ себѣ въ заслугу не перемѣнять платья⁶⁰⁾.

IV.

ЗАПАДНЫЯ НАСЛОЕНИЯ

(ПРЕИМУЩЕСТВЕННО II-й ВѢКЪ ГИЖРЫ).

Вліяніе христіанское, гностическое и неоплатоническое.

Въ предыдущей главѣ мы разсмотрѣли, что могъ дать для суфизма исламъ и арабы отъ временъ Мохаммеда и вплоть до той минуты, когда явилось имя **صوفی**. Забывая на время о возможныхъ чужихъ вѣяніяхъ, мы хотѣли только усмотрѣть, что въ самомъ исламѣ и въ чисто арабскихъ данныхъ заключалось достаточно такихъ элементовъ, изъ которыхъ могъ самостоятельно развиться аскетизмъ и даже мистицизмъ. Но суфизмъ, на самомъ дѣлѣ, образовался вовсе на такъ просто: въ его формациѣ принимали участіе также посторонніе элементы. Они дѣйствовали и до появленія имени «суфій», они дѣйствовали и послѣ появленія этого имени, и они-то придали суфизму его настоящую окраску. Элементы эти крайне разнообразны, но мы разобъемъ ихъ географически на двѣ группы: на восточную и западную, иначе—сирийскую и иранскую. Такое дѣленіе будетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и хронологически удобнымъ, потому-что будетъ соотвѣтствовать двумъ периодамъ: періоду Омейядовъ, утвердившихъ свою резиденцію въ Сиріи и дававшихъ силу людямъ греческой культуры, и періоду Аббасидовъ, географически и духовно приблизившихся къ Персіи. По содержанію, западные элементы развиваются на а) и б): христіанство съ его гностическою ересью и в) неоплатонизмъ. Отчасти тѣ же элементы шли и съ востока, но оттуда въ слабой степени: съ востока, черезъ Персію, исламскій суфизмъ съ полной силой воспринималъ совсѣмъ особенное,

⁵⁸⁾ Notices et extraits, t. XII, p. 305, по Ибнъ-Хельдуну.

⁵⁹⁾ Геззали: احیا علوم الدین, т. III, стр. ۱۷ و т. IV, стр. ۱۸۷.

⁶⁰⁾ Trumelet: Les saints de l'islam, Paris, 1881, прѣфас.

чрезвычайно сложное вліяніе, которому можно дать неопределенное название «персидско-индійского». Обратимся, въ этой главѣ, къ вѣяніямъ западнымъ и прежде всего къ христіанству.

Что христіанское вліяніе началось рано, видно ужъ изъ того обстоятельства, что первые суфіи появились не на родинѣ ислама, не въ Аравіи, а въ христіанской области, въ Сиріи. Къ концу же I-го вѣка гижры христіанское воздействіе на суфизмъ стоитъ вѣ сомнѣнія. Между суфіями VIII в. по Р. Х. большімъ уваженіемъ пользуется Ибрагимъ ибнъ-Эдгемъ **ابراهيم بن ادhem** († 777), родомъ изъ княжескаго Балхскаго рода⁶¹⁾. Онъ отрекся отъ престола и предался жизни дервиша. По его собственному разсказу, онъ обратился на истинный путь **(معروف)** подъ вліяніемъ христіанскаго затворника Симеона⁶²⁾. Ибнъ-Эдгемъ говоритъ съ восторгомъ объ этомъ Симеонѣ, который научилъ его познанію Бога⁶³⁾. Вообще отъ этого времени (VIII в.) къ намъ дошло много арабскихъ анекдотовъ о христіанскихъ монахахъ и отшельникахъ, и все они дышутъ симпатіей⁶⁴⁾. Самый монастырь суфійскій (первый, о немъ мы ужъ говорили въ главѣ III) основанъ былъ, какъ мы видѣли, христіаниномъ и притомъ въ странѣ, где раньше господствовало христіанство.

Такое христіанское вліяніе еще не представляло собою опасности для чистоты исламскаго суфизма. Гораздо страшнѣе въ этомъ отношеніи было воздействиѣ аскетическихъ сектъ гностиковъ. Вліяніе ихъ на суфизмъ начинается позже, уже параллельно съ иранскимъ, и оно столько же за-служиваетъ названія «западное, сирійское», сколько и «восточное, иранское». У гностиковъ христіанскія тенденціи соединялись и съ стоическими, и съ платонико-пиѳагорейскими, и съ зороастровыми, и даже съ буддийскими. Особенно сильной вѣтвью гностицизма было манихейство, утвердившееся въ Персіи; на нѣкоторыхъ исламскихъ сектахъ оно отразилось съ полной силой⁶⁵⁾. По Масъуди⁶⁶⁾, книги Манеса, Дейсана (Бардесана) и Маркіона были переведены съ парсійскаго и пеглевійскаго на арабскій языкъ, около года смерти Ибрагима ибнъ-Эдгема, при халифѣ Мегди

⁶¹⁾ Abulfedae Annales moslemici arabice et latine. Havniae 1790, t. II, p. 43. Подробнѣе библіогр. обѣ Ибнъ-Эдгемъ см. у Толука: Ssufismus, p. 56.

⁶²⁾ У Саадія въ **عيالیس** (Засѣданіе 4-ое) разсказывается, какъ доказалъ князю Ибрагиму одинъ дервишъ, что его роскошный дворецъ — это просто постоянный дворъ (мѣстожительство отца, дѣда, прадѣла и т. д.). Ср. Silvestre de Sacy: Pend-nameh, ou le livre des conseils de Férideddin Attar. Paris 1819, p. 226—227, примѣчаніе.—У Гаммера: Literaturgeschichte der Araber, t. III, p. 220—есть еще иной разсказъ обѣ обращеніи Ибнъ-Эдгема.

⁶³⁾ См. подробный разсказъ у Геззали, т. III, стр. ۴۰۱—۴۰۳. Полностью этотъ разсказъ переведенъ у Кремера: Geschichte der herrsch. Ideen des Isl., pp. 57—58.

⁶⁴⁾ См. A. Sprenger: Das Leben und die Lehre des Mohammed. Berlin 1869, t. I. pp. 113—114, и особенно—Kremer: Gesch. der herrsch. Id., pp. 57—59.

⁶⁵⁾ Tholuck: Ssufismus, p. 39; Silvestre de Sacy: Exposé de la religion des Druzes, Paris 1838, t. I, préface, passim; Dugat: Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, Paris 1878, p. 71—72.

⁶⁶⁾ صوچ الذهب و معادن المجر، изд. Барбье де Мейнара, Пар. 1861—67, т. VIII, стр. 293.

(774—785), и затѣмъ породили цѣлую литературу.— Замѣтимъ, что терминъ «*γνῶσις*» какъ лексически, такъ и логически вполнѣ соответствуетъ арабскому термину суфіевъ «*ਮੇਹਰਿਫ਼*»⁶⁷⁾; у Гаммера проведена между гностиками и суфіями параллель⁶⁸⁾.

Третья западная струя, которая, подобно гностицизму, вливается въ суфизъмъ позже, чѣмъ христіанская струя, это — *неоплатонизмъ*. Излагать содержаніе неоплатонизма я считаю излишнимъ, такъ-какъ это — вещь общезвѣстная, но позволяю себѣ напомнить о такихъ его чертахъ, съ какими мы на каждомъ шагу встрѣчаемся и въ суфійскихъ книгахъ: представлениe о единомъ первоначалѣ, эманациѣ, пред- и послѣ-существованіе душъ, экстатическое созерцаніе первоначала, какъ средство возсоединенія съ нимъ. Сочиненія Плотина и Гермеса Трисмегиста почти сплошь напоминаютъ собою произведенія персидскихъ суфіевъ⁶⁹⁾. Въ Сиріи неоплатонизмъ утвердился со временемъ Ямблиха († 330 г. по Р. Х.) и утвердился такъ прочно, что самыи этотъ періодъ въ исторіи неоплатонизма извѣстенъ подъ именемъ сирійскаго; до какой степени Сирія пропиталась тогда этой теософіей, видно изъ того, что нѣкоторыя неоплатоническія произведенія сохранились для насъ исключительно благодаря сирійской переработкѣ, — напримѣръ, философская *'Επіδειξις Темпестія*⁷⁰⁾. Дѣятельную роль въ неоплатоническомъ движениіи Сирія продолжаетъ играть и въ слѣдующій за сирійскимъ аѳинскій періодъ неоплатонизма. Послѣ указа Юстиніана (529) неоплатонизмъ въ Греціи палъ, но въ Сиріи онъ держался очень долго и дожилъ до мусульманского владычества. Въ мухаммеданскій міръ неоплатоническое ученіе проникало не только съ запада: оно проникало и черезъ Персію, которую арабское завоеваніе застало въ моментъ сильнѣйшаго религіознаго броженія и скрещенія всевозможныхъ религіозныхъ идей⁷¹⁾. Но главнымъ образомъ неоплатонизмъ шелъ въ исламъ, конечно, черезъ Сирію, особенно когда арабы усиленно заинтересовались греческой философіей. Извѣстно, что въ этомъ дѣлѣ посредниками явились сирійские христіане. Несторіане-сирійцы дѣйствовали, какъ врачи, среди арабовъ еще до временъ Мохаммеда; съ несторіанскими монахами имѣлись сношенія и пророкъ; важную роль играли сирійцы при Омейядахъ; но сознательное, умышленное ознакомленіе арабовъ съ сирійскимъ просвѣщеніемъ началось только при Аббасидахъ, главнымъ образомъ при Ман-

⁶⁷⁾ См., напр. о гностицизмѣ F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin 1886, pp. 28—41 *passim*.

⁶⁸⁾ *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, von J. Hammer. Wien 1818, p. 341.

⁶⁹⁾ Срв., напр., Fr. Ueberweg: *Grundriss....*, pp. 311—312, 214—323.

⁷⁰⁾ Fr. Ueberweg, op. cit., p. 325.

⁷¹⁾ Dozy: *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, Paris-Leyde 1879, p. 190; Ueberweg, op. cit., p. 332. Послѣ извѣстнаго указа Юстиніана (529 г.), главнѣйшіе представители аѳинскаго неоплатонизма уѣхали было въ Персію, по приглашенію Хосрова Новширвана. Этотъ же Новширванъ велѣлъ перевести на персидскій языкъ сочиненія Платона и Аристотеля.

суръ (753—774)⁷²) и Маъмунъ (813—833)⁷³). По повелѣнію халифовъ, христіанскіе спіріцы стали переводить греческихъ авторовъ, сперва на свой родной языкъ, а потомъ съ сирійскаго на арабскій; очень возможно также, что они пользовались и болѣе древними готовыми сирійскими переводами, которые отчасти существуютъ и теперь. Охотно переводился какъ Платонъ такъ и неоплатоники. Напримѣръ, глава переводческой школы هنین ابن اسحاق Gonainъ ибнъ-Исхакъ († 876) переводилъ Порфирия и Аммонія Саккаса⁷⁴). Въ X в. мы видимъ новые переводы; на этомъ полѣ наиболѣе отличались Абу-Бишръ († 939), Яхъя ибнъ-Ади يحيى ابو بشر متى بن زرع, Иса ибнъ-Зеръа عيسى بن زرع, которые перевели, между прочимъ, неоплатониковъ: Темистія, Сиріана и Аммонія Саккаса. Всѣ эти переводы имѣли обширное распространеніе и, въ большинствѣ случаевъ, сохранились и донынѣ; особенно извѣстны извлечения изъ Прокла, важнѣйшаго изъ послѣднихъ неоплатониковъ. Еще сильнѣе, чѣмъ въ своей одеждѣ, неоплатоническая идеи распространялись въ исламскомъ мірѣ подъ маской аристотелизма. Нѣсколько Эннеадъ Плотина (IV—VI) были приписаны Аристотелю и, подъ авторитетнымъ именемъ великаго философа, усвоивались всѣми «фильсуфами», такъ-что Дитрици⁷⁵) называетъ всѣхъ арабскихъ философовъ неоплатониками.—Въ виду такого обширнаго распространенія неоплатоническихъ идей въ халифатѣ, мы, встрѣчая въ суфизмѣ черты, тождественные съ неоплатоническими, должны приписать имъ неоплатоническое происхожденіе, если не вполнѣ, то по крайней мѣрѣ въ извѣстной степени, наряду съ индо-персидскимъ⁷⁶). Гаммеръ самое имя суфіевъ صوفی производить отъ софоі («греческие мудрецы»). Впервые указалъ на греческо-философскую струю въ суфизмѣ, кажется, Макомъ⁷⁷),

⁷²⁾ (مروج الذهب للسمودي) (изд. Барбье де Мейнара), т. VIII, р. 291; Союты طریخ الخلفاء للسمودي (Jalal ad-din al-Simudi), edited by W. N. Lees, Calcutta 1856, pp. ۲۹, ۲۷۷, ۳۴۷.

⁷³⁾ Таки-эд-динъ эль-Макризи: كتاب المأطاع والاعتبار في ذكر الخطط والأطاف (كتاب المأطاع والاعتبار في ذكر الخطط والأطاف)، въ извлеченияхъ С. де Саси: Exposé de la religion des Druzes, Paris 1838, т. I, р. XXII, а по Каирск. изд. стр. ۳۵۷; طریخ الخلفاء للسمودي, стр. ۳۳۷.

⁷⁴⁾ Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie, III, pp. 194—195. Здѣсь собраны данныя, относящіяся къ вопросу о переводѣ греческихъ произведеній на арабскій языкъ и указана литература вопроса; поэтому я считаю себя вправѣ ссылаться на Ибервега.

⁷⁵⁾ См. стр. XIX предисловія къ его изданію сочиненій Фараби: Alfarabi's philosophische Abhandlungen الترسرة المارجنة Лейденъ 1890.—Сличеніе арабскаго псевдоаристотельскаго сочиненія съ Эннеадами Плотина произвѣлъ Валентинъ Розе (Valentin Rose) въ «Deutsche Literaturzeitung» 1883, № 24).

⁷⁶⁾ Есть одна секта суфіевъ, неоплатоническое происхожденіе которой стоитъ вѣтъ всякаго сомнѣнія; основатель ся—шайхъ Согреверди († 1191), и она наз. «просвѣщенной» (по-ар. اشراقیون, по-пер. نوربخشی). Объ «иншракіяхъ» см. очень подробно у Кремера, оп. сі., р. 89—100. Но это секта позднѣйшая; о вліяніи неоплатонизма на суфіевъ предшествующихъ временъ, мы можемъ только догадываться на основаніи всѣхъ тѣхъ соображеній, которыхъ приведены мною въ этой главѣ.

⁷⁷⁾ См. Malcolm: History of Persia, т. II passim, или по французскому переводу (Histoire de Perse),—т. IV.

и затѣмъ большинство историковъ не отрицало вліянія этой струи, хотя не въ должной степени⁷⁸⁾. Изъ русскихъ ученыхъ признавалъ вліяніе неоплатоническое проф. И. Н. Холмогоровъ⁷⁹⁾ и ставилъ его на ряду съ буддійскимъ.

Вотъ тѣ три вѣянія, которыми окружилъ исламское суфійство западъ. Наиболѣе вліятельнымъ оказалось здѣсь христіанство, совпавшее съ исламскимъ аскетизмомъ⁸⁰⁾ и помогавшее развитію въ немъ мистицизма; оно очень мало вносило неправовѣрія въ догматику ислама. Далѣе, если бы судить по вѣшности, пришлось бы огромное и первенствующее вліяніе приписать неоплатонизму, проводившему мистицизмъ и пантезізмъ. Но есть одно извѣстіе, которое, пожалуй, неоплатонического вліянія не отвергаетъ, однако отнимаетъ у него первенствующую роль. Макризи, который въ своемъ описаніи Африки посвятилъ цѣлую статью исторіи развитія мусульманскихъ сектъ⁸¹⁾, представляетъ все дѣло такъ, что мусульманскія ереси не обязаны своимъ происхожденіемъ вліянію идеи греческихъ. По словамъ Макризи, на греческія книги набросились не столько истинные мусульмане, сколько закоренѣлые еретики⁸²⁾ и عظماء بالفلسفة ضلال اهل البدع وکثروا من النظر فيها . Минѣ кажется, слова Макризи можно понимать только въ томъ смыслѣ, что изъ принесенной въ халифатъ сокровищницы греческой философіи усвоивались не какія нибудь новыя идеи, а только тѣ, которыхъ ужъ и раньше циркулировали и были популярны въ халифатѣ; другими словами: вліяніе греческой философіи (гесте неоплатонизма) на суфизмъ нужно считать не первымъ, не оригинальнымъ, а только подкрайнѣстальнымъ, придаточнымъ. Тотъ пришлый элементъ, который впервые и притомъ радикально измѣнилъ незатѣйливую первонаучальную основу арабскаго суфизма, хлынула въ суфизмъ не съ запада, а съ востока, изъ Ирана, и неоплатонизмъ явился къ нему только на помощь.

⁷⁸⁾ Кремеръ, напр., посвятивши вопросу о буддійскомъ вліяніи нѣсколько страницъ, вскорѣзъ прибавляетъ въ примѣчаніи: Doch wirkten auch neuplatonische Ideen stark bei der Ausbildung des Sufismus mit. И только!

⁷⁹⁾ Мой покойный учитель. Печатно онъ заявилъ свое мнѣніе въ «Очеркѣ исторіи арабской литературы» (Всеобщая ист. литер., изд. подъ ред. Корша и Кирпичникова, т. II, С.-Пб. 1885, стр. 314). Въ разговорахъ со мной онъ высказывался еще рѣшительнѣе.

⁸⁰⁾ Если этотъ арабскій аскетизмъ самъ, въ свою очередь, не есть плодъ болѣе ранніаго христіанскаго воздействиія.

كتاب الخطط والأثار: Стр. 331—362 in quarto Каирскаго изданія 1270 г. Г., т. II:

⁸¹⁾ Въотъ наиболѣе интересное его свидѣтельство о вліяніи философскихъ идей на халифатъ (стр. ۳۵۷):
وقد كان المأمون لما شغف بالعلوم القديمة بعث إلى بلاد الروم من عرب له كتب الفلسفة ثاتاه بها في
اعوام بضع عشرة سنة ومائتين من سنى الهجرة فانشرت مذاهب الفلسفة فى الناس واشتهرت كتبهم بعاتة الأنصار واقتلت
المغزلة والقرامة والجهة وغيرهم عليها وأكثروا من النظر فيها والتتصفح بها فانجبر على الإسلام واهله من علوم الفلسفة ما لا
يوصف من البلاء والمحنة فى الدين وعظم بالفلسفة ضلال اهل البدع وزادتهم كفرا الى كفرهم
Обращаютъ вниманіе . يوصى من البلاء والمحنة فى الدين وعظم بالفلسفة ضلال اهل الدين وزادتهم كفرا الى كفرهم
на послѣднія слова.

V.

ВОСТОЧНОЕ ВЛИЯНИЕ

(ПРЕИМУЩЕСТВЕННО СЪ III-ГО ВѢКА ГИЖРЫ).

Со времени Аббасидовъ начинается господство персидской образованности, а вмѣстѣ съ тѣмъ—влияніе прежней персидской религіи на исламъ. Это влияніе—не парсійское, а индійское. Бѣглый взглядъ на религіозныя отношенія Индіи и Ирана отъ самыхъ древнихъ временъ. Послѣ арабскаго завоеванія и насильственного введенія ислама индоперсидскія религіозныя идеи сохранились въ сектѣ шіитовъ. Наиболѣе радикальные шіитскіе толки—въ сѣверной и сѣверо-восточной Персіи. Въ этихъ же мѣстахъ сильно привился арабскій суфизмъ, перенесенный изъ Сиріи; монастырь Ибнъ-Абиль-Хейра. Какой выводъ приходится сдѣлать изъ всего этого?

Персидское влияніе на суфизмъ датируется позже сирійско-христіанскаго и, вѣроятно, раньше сирійско-неоплатонического.

Арабы побѣдили персовъ оружіемъ, но за то ихъ самихъ постепенно побѣдила персидская культура. Персы начали играть въ халифатѣ роль еще при Омейядахъ. Во II-мъ в. гижры были возведены на престолъ, помошью персовъ, Аббасиды. Это обстоятельство опредѣлило политику первого столѣтія новой династіи. Строго расправляясь съ персидскими *политическими* волненіями и съ такими религіозными сектами, которыя носили въ сущности характеръ политическихъ партій, первые Аббасиды усердно покровительствовали персамъ лояльнымъ, и такимъ образомъ персидская культура окончательно при нихъ восторжествовала, хотя въ одеждѣ арабской. Между прочимъ, на поприщѣ богословскихъ наукъ подвизались преимущественно также персіяне: арабы мало интересовались теологическими тонкостями, этимъ занялись персы, и они-то дали исламу систему и силу⁸³⁾). Но вѣдь трудно было этимъ богословамъ, трактуя грубый и сырой матеріаль исламскій, совершенно отрѣшившися отъ воззрѣній и метода мышленія той религіи, которая такъ долго господствовала въ странѣ и, къ тому же, продолжала и тогда еще быть открытой и сильной⁸⁴⁾). Совершенно невольно, персы должны были внести въ исламъ новыя, доселѣ чуждыя ему черты, взятыя изъ прежней персидской религіи. Впрочемъ, удержать исламъ въ его первоначальной чистотѣ не могли бы и родовитые арабы. Напр., развѣ они обладали (да и могли ли обладать?) такимъ критическимъ чутьемъ, чтобы безошибочно разобраться въ преданіяхъ (хедисахъ)? А вѣдь большинство хедисовъ циркулировало и фабриковалось именно среди персовъ⁸⁵⁾). Персамъ приходилось поддѣлывать хедисы или съ цѣлью пріурочить предписанія кочеваго ислама къ формамъ цивилизованной жизни, или съ болѣе злостной цѣлью—внести въ исламъ

⁸³⁾ Срв. R. Dozy: *Essai sur l'hist. de l'islam.*, pp. 156, 193, 228, 230, 231.

⁸⁴⁾ Tholuck: *Sufismus*, p. 42; Dozy: op. cit., p. 192.

⁸⁵⁾ Объ этомъ свидѣтельствуетъ Ибнъ-Хельдунъ apud Dozy, op. cit., p. 194.

свои старыя религіозныя идеи. Первая цѣль ясно освѣщена въ послѣднихъ трудахъ проф. Нофаля⁸⁶), а насчетъ второй цѣли существуетъ довольно обширная европейская литература, опирающаяся на сочиненія Ибнъ-Хезма **ابن حزم، المقرنی، الاعبجی**, Макризи **النویری**, Новейри и др.⁸⁷). Ограничусь краткимъ свидѣтельствомъ Иджи: «Гейяріه **غیاریہ**, одна изъ сектъ маговъ, пришла къ такому заключенію: прогнать мусульманъ, вслѣдствіе ихъ силы и побѣдъ, мы не можемъ, но мы найдемъ средство — толкуя ихъ религію аллегорически, возвратиться къ нашимъ основнымъ принципамъ, и этотъ пріемъ внесетъ смященіе среди нихъ»⁸⁸). Впрочемъ, гораздо чаще персы искали исламъ не въ силу злого намѣренія, не умышленно, а безсознательно: просто подъ вліяніемъ двоевѣрія; исламъ же легче другихъ религій поддается синкретизму⁸⁹).

Когда мы говоримъ, что обращенные въ исламъ персы вносили въ свою новую религію черты прежней своей религіи, мы понимаемъ подъ этими чертами не столько парсизмъ, не столько чистѣйшую религію Заратуштры Спитамы, сколько идеи еретическихъ парсійскихъ сектъ. Въ моментъ мусульманскаго завоеванія Персія представляла собою театръ скрещенія всевозможныхъ сектъ, поприще весьма разнообразнаго религіознаго броженія. Ужъ и тогда провозглашались здѣсь тѣ мистико-пантеністическія воззрѣнія, которыя теперь считаются главными положеніями суфизма⁹⁰). Откуда же они пришли въ Персію? Толкъ, основываясь на томъ, что подобныя воззрѣнія замѣчаются и у другихъ народовъ востока, не желаетъ ихъ признать произведеніемъ одной какой-нибудь націи и называетъ общимъ именемъ *theologiae orientalis veteris*⁹¹). Такое прозвище ничего не объясняетъ. «*Theologia orientalis vetus*»! Но должна же была эта *theologia orientalis vetus* имѣть гдѣ-то свою родину! Оставляя въ сторонѣ вопросъ о мистико-пантеністическихъ воззрѣніяхъ египтянъ, грековъ, евреевъ и другихъ народовъ, скажемъ только насчетъ персовъ, что къ нимъ мистической пантенізмъ пришелъ изъ Индіи.

⁸⁶⁾ Мы имѣемъ въ виду его изслѣдованія въ области мусульманскаго права, составляющія цѣлую серію книгъ, которая носить общее заглавіе: *Études orientales*. О послѣдней книжѣ изъ этой серіи (I. de Nauphal: *Législation musulmane. Filiation et divorce*, S.-Pétersbourg 1893) см. мою рецензію въ «Этнографическомъ Обозрѣніи», 1895-го года.

⁸⁷⁾ Вмѣсто того, чтобы приводить цитаты изъ восточныхъ авторовъ, я соплюсь на европейскіе труды, какъ S. de Sacy: *Exposé de la religion des Druzes*, Paris 1838. t. I, p. LXX sq.; St. Guyard: *Un grand maître des Assassins*, Journ. Asiat. 1877, avril-mai-juin, p. 325 sq.; Kremer: *Geschichte der herrsch. Ideen des Islams*, p. 10—11; G. Dugat: *Hist. des philosophes et des théologiens musulmans*, p. 332—333.

⁸⁸⁾ المواقف, edidit Th. Socrensen, Lipsiae 1848, p. 349.

⁸⁹⁾ Если требуется поддержать послѣднее мнѣніе ссылкой на авторитеты, то я укажу на такой авторитетъ, какъ Dozy (op. cit., p. 193, 156, et passim).

⁹⁰⁾ Silv. de Sacy: *Exposé de la religion des Druzes*, t. I, p. XXVI—XXVII; Dozy: *Essai*, p. 317; Dugat: *Hist. des philosophes*, p. 333; Sédillot: *Histoire générale des Arabes*, Paris 1877, въ примѣчаніяхъ.

⁹¹⁾ Tholuck: *Ssufismus*, p. 198—200.

Бросимъ взглядъ на религіозныя отношенія Индіи и Ирана. Съ самыхъ древнихъ временъ обѣ страны были тѣсно связаны торговыми сношеними и обмѣномъ идей. По «Дабистану»⁹²⁾, онъ имѣли, при династіи Магабидовъ, общихъ повелителей и религію; мазденизмъ, религія Заратуштры Спитамы (Зердонита, Зороастра), есть ересь брахманизма. Я приведу цѣлый рядъ указаний⁹³⁾, свидѣтельствующихъ о древней, тѣсной связи Индіи съ Ираномъ. Уже въ древнихъ биографіяхъ Заратуштры упоминается мудрый брахманъ Ченграча, котораго побѣдилъ Заратуштра въ спорѣ⁹⁴⁾. Въ Кабулѣ издревле начинается индійскій народъ, а потому индійская религія тамъ господствуетъ искони⁹⁵⁾. Персидская образованность и искусство произошли изъ Баміяна и Бельха, гдѣ населеніе говорило на самомъ чистомъ⁹⁶⁾ персидскомъ нарѣчіи «дері» دری, очень близкомъ къ санскриту. Въ Баміянѣ и теперь еще обѣ Индіи свидѣтельствуютъ развалины индійскихъ колоссовъ, а Бельхъ извѣстенъ какъ мѣсто, гдѣ была школа Зороастра и дестуровъ, верховныхъ жрецовъ его религіи⁹⁷⁾. Рѣшительнѣе, чѣмъ брахманизмъ, долженъ былъ вліять на Персію буддизмъ, но вѣдь въ сущности оба эти вліянія — одно и то же⁹⁸⁾. Буддійскіе миссіонеры имѣли успѣхъ въ нѣкоторыхъ провинціяхъ Ирана быть можетъ еще во время греческаго владычества въ Индіи⁹⁹⁾. При царѣ Асокѣ, разсылавшемъ миссіонеровъ во всѣ страны, одинъ изъ нихъ, Мадайантика, пріобрѣлъ много послѣдователей въ Кабулѣ¹⁰⁰⁾. Буддизмъ быстро распространялся; Александръ Полигисторъ (Polyhistor), писавшій за 80 — 60 лѣтъ до Р. Х., упоминаетъ о саманеяхъ¹⁰¹⁾, или буддійскихъ монахахъ, въ Бактріи¹⁰²⁾. Въ Малой Бухарѣ буддизмъ былъ въ дохристіанскія времена¹⁰³⁾.

⁹²⁾ دستان المأهوب «Дабистанъ» (изложеніе религій востока) обыкновенно приписывается шейху Мухаммеду Фани. *The Dabistan, or School of manners, translated from the persian, by D. Shea and A. Troyer. Paris 1843.*

⁹³⁾ Значительная часть ихъ собрана Гаммеромъ и Кремеромъ. Hammer: Geschichte der schönen Redekünste Persiens, Wien 1818, p. 351, A. v. Kremser: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, p. 124.

⁹⁴⁾ См., напр., биографію Зороастра у Анкетиль Дюперона (Paris 1771).

⁹⁵⁾ Spiegel: Èrân, das Land zwischen dem Indus und Tigris. Berlin 1863, p. 173.

⁹⁶⁾ Срв. почтительный отзывъ Фирдоуси въ شاه نامه о нарѣчіи «дері»:

هان بیور-پش همی خواندند + چنین نام برپهلوی رانند

کجا بیور از پهلوانی شمار + بود در زبان دری ده هزار

«Schahname», ed. Vullers, t. I, p. 28.

⁹⁷⁾ Hammer: Gesch. der sch. Redekünste Pers., p. 351.

⁹⁸⁾ Буддизмъ унаследовалъ отъ брахманства весь его строй религіознаго мышленія и чувства; онъ далъ лишь иное tolкованіе искуплѣнію; разсужденія о Нирванѣ чрезвычайно напоминаютъ разсужденія брахмановъ о Брамѣ. Германъ Ольденбергъ: Будда и его община. Москва 1884, стр. 43 и 234.

⁹⁹⁾ Chwolsohn: Die Ssabier und der Ssabismus. Petersburg 1856, t. I. p. 134.

¹⁰⁰⁾ Spiegel: Èrân..., p. 173.

¹⁰¹⁾ По-арабски صنیة («саманійе») означаетъ вообще «буддисты».

¹⁰²⁾ Spiegel: Èrân..., p. 173.

¹⁰³⁾ Abel Rémusat: Recherches etc., p. 214.

Амперъ говорить¹⁰⁴⁾: въ IV в. нашей эры китайскіе шилигрииммы нашли въ сѣверо-восточной части Персіи готскія племена (*des populations gothiques*), которыя, спустившись съ плоскогорій Центральной Азіи, основали подъ вліяніемъ буддизма цивилизованное государство. Изъ описанія путешесвтвія Фа-гіана¹⁰⁵⁾ видно, что въ IV в. буддизмъ былъ уже на правомъ берегу Инда. Въ V в. по Р. Х. буддизмъ, изгоняемый брахманами, распространился вездѣ въ чужихъ странахъ съ еще большей быстротой, въ томъ числѣ и въ Иранѣ. О сношеніяхъ Персіи съ Индіей при Новширванѣ (полов. VI в.) мы имѣемъ, между прочимъ, такія свѣдѣнія: черезъ врача Барзуйе Персія получила изъ Индіи подъ именемъ басенъ Пидпая буддійскія повѣсти (впослѣдствіи онѣ составили въ Индіи т. н. «Панчатантру») вмѣстѣ съ другими книгами индійской мудрости и, вѣроятно, со многими изъ повѣстей, которыя впослѣдствіи вошли въ составъ «1001 ночи»¹⁰⁶⁾.— Даже изъ этого бѣлага обзора можно ясно видѣть, что культурное общеніе Индіи и Ирана всегда было очень живымъ. Не мудрено, что подъ вліяніемъ индійскихъ идей появились въ Иранѣ, при Сасанидахъ, секты, которыя, требуя соціальныхъ реформъ, примѣшивали также новые догматы къ парсизму, каковы, напр.: эманация, переселеніе душъ, откровеніе, соображеніе Богомъ первому человѣку, ученіе о томъ, что высшее Божество— это есть безпредѣльное время (зервѣнѣ акерене), далѣе— воплощеніе Божества въ образѣ царствующаго государя, воззрѣніе на міръ какъ на нѣчто призрачное, и т. п. Официальная государственная религія— парсизмъ не могла подавить этихъ сектъ¹⁰⁷⁾. Пришли арабы, завоевали Иранъ и навязали ему свой исламъ. Ужъ а priori можно догадываться, что новая религія, насильственно введенная, не могла искоренить въ Персіи теософскихъ идей, во 1-хъ потому, что онѣ слагались въ Персіи вѣками, а во 2-хъ потому, что притокъ индійскихъ вѣяній не прекращался и послѣ мусульманского завоеванія, особенно въ захолустьяхъ¹⁰⁸⁾. Древнее наслѣдіе должно было сказаться, хотя бы и подъ мусульманскою внѣшностью. И оно, дѣйствительно, сказалось: въ шіитской сектѣ.

¹⁰⁴⁾ Ampère: *La science en Orient*. Paris 1865, p. 139 et 189.

¹⁰⁵⁾ Foe koue ki, ou *Relation des royaumes Bouddhiques, voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté à la fin du IV siècle*, par Chy-Fa-Hian, trad. du chinois par Abel Rémusat. Paris 1836.

¹⁰⁶⁾ Hammer, оп. cit., p. 351, по مروج الذهب ماسعudi. Кромѣ того см. «Книга Каїллан и Димнаи», переводъ М. Аттая и М. Рябинина (М. 1889), стр. 22 и слѣд.

¹⁰⁷⁾ Дози (*Essai etc.*, p. 190) предполагаетъ, что вслѣдствіе массы чужихъ наслоеній, среди которыхъ индійскія были лишь одной частью, чистый древній парсизмъ совсѣмъ захирѣлъ и больше не получалъ сильной жизненности.

¹⁰⁸⁾ Не мѣшаеть, хоть въ сноскѣ, бросить бѣглый взглядъ и на то индійское вліяніе, какое испытывала Персія ужъ послѣ мусульманского завоеванія. Особенно сильнымъ было это вліяніе въ государствахъ Саманидовъ, владѣвшихъ и Хорасаномъ, и Трансоксіаной, куда буддизмъ проникалъ изъ Кара-Китая:— напомнимъ, что въ восточномъ Туркестанѣ, въ г. Хотенѣ, монахъ Ги-гіо (Hi-hio) переводилъ индійскія Сутры на кит. яз. въ 684-мъ г. (см. Schott: *Entwurf einer Geschichte der chinesischen Literatur*.

На первый взглядъ шіиты представляются безупречными мусульманами и даже болѣе, чѣмъ безупречными. Стоя на сторонѣ Фатымы и Алія, т. е. дочери и зятя Мухаммедовыхъ, и вооружаясь противъ халифовъ, которые царствовали въ ущербъ законного наследника пророка, шіиты тѣмъ самыемъ пріобрѣтали себѣ патентъ на *ультра-правоїріе* и высматривали «*plus arabes, que les arabes mêmes*»¹⁰⁹); а для санктификаціи своихъ еретическихъ идей шіиты фабриковали массу хедисовъ, приписы-вающихъ Мухаммеду такія мнѣнія, которыя какъ разъ шли въ разрѣзъ съ его учениемъ. Благодаря этимъ обстоятельствамъ, secta шіитовъ легко

Berlin 1854, p. 41); пилигриммы китайскіе частенько заходили въ области съ иранскимъ населеніемъ (см. St. Julien: *P l erins bouddhistes*). Бывали случаи, что теософами персы дѣлались тогда, когда побывали въ Индіи: Знаменитый въ исторіи суфизма Хелляджъ († 921) حَلَّى жилъ нѣкоторое время въ Индіи и Мавераннагрѣ (см. Dugat: *Hist. des philosophes*, p. 135). Сношенія Ирана съ Индіей принимаютъ особенно живой характеръ съ того периода, когда Иранъ сталъ обнаруживать завоевательныя стремленія по отношенію къ послѣдней. Это началось въ X в. Суфизмъ тогда имѣлъ уже свою собственную, вполнѣ опредѣленную физіономію; попадая въ Индію, онъ ее сталъ терять и сталъ ассимилироваться съ мѣстной религіей. Начало мусульманскаго завоеванія Индіи было положено Газневидами (962—1186). На смѣну имъ пошли Гуриды (1186—1206) и ихъ рабы (1206—1288), которые утвердились даже въ священнѣмъ городѣ Бенаресѣ. Въ началѣ XIV в. мы видимъ исламскія области ужъ на Суматрѣ, а потомъ и на другихъ островахъ Индійскаго архипелага (Dozy: *Essai*, p. 385). Рѣшительный ударъ индійской самостоятельности нанесло нашествіе Тимура (1408), послѣ чего персы и афганцы ужъ не уходили изъ Индіи, а вскорѣ Индостанъ окончательно попалъ въ руки Тимуровыхъ потомковъ Баберидовъ (1526), которые и процарствовали тамъ вплоть до послѣдняго времени. Культурному общенію Ирана и Индіи много содѣйствовали Гуриды и ихъ рабы, Деглійскіе намѣстники, а при Баберидахъ («Великихъ Моголахъ») персидская культура просто воцарилась въ Индіи. Вполнѣ понятно, что въ потокѣ прочихъ иранскихъ вѣяній суфизму принадлежало первое мѣсто. Миссіонеры исмаилитовъ (которыхъ мы, по многимъ причинамъ, не можемъ рѣзко отдѣлить отъ суфіевъ) устремились въ Индію въ первой половинѣ XV в.; проповѣдь ихъ сводилась къ мысли, что всѣ существующія религіи заключаются въ исмаилитской; они (именно پیر سرداردن) основали многочисленную синкретическую секту индусовъ, которая учила, что Алій, зять Мухаммеда, есть десятое воплощеніе (аватара) Вишну. (St. Guyard: *Un grand maître des Assassins. Journ. Asiat.* 1877, t. I, p. 382). У суфизма ассимиляція съ туземной религіей совершилась замѣтально быстро. Въ настоящее время суфіи смотрѣтъ на брахмановъ, какъ на философовъ той самой школы, къ какой принадлежать и они сами (Henry Martyn: *Memoir. London* 1819, p. 413), и суфизмъ въ Индіи почти слился съ очень распространенной школой «веданта»; (Trumpp: *Bemerkungen über den Sufismus. Z. D. M. G.*, t. XVI; замѣтимъ кстати, что брахманы и индуистскіе мусульмане, не могли отыскать себѣ какой-н. modus vivendi, имѣютъ кой-какое соединительное звено въ сектѣ суфіевъ. Грегемъ (Graham), въ своемъ «Treatise on Sufism», трактуетъ индійскій пантеизмъ и персидскій суфизмъ ужъ какъ одно и то же учение; основаніемъ для такого отождествленія служить то обстоятельство, что суфизмъ, дѣйствительно, вполнѣ выражается въ идеяхъ школы «веданта» (учащей о единстве всего сущаго) и «санхія» (учащей о ничтожествѣ всего видимаго міра). Противъ такого полнѣйшаго отождествленія протестуетъ Гарсенъ де Тасси (Garcin de Tassy: *La poésie philosophique et religieuse. Paris* 1864, p. 4).

¹⁰⁹) Выраженіе гр. Гобино (Gobineau) въ его «*Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*» (Paris 1866).

возстановила, въ новой одеждѣ, старую доисламскую вѣру. Правда, не всѣ шіиты были такіе. Шіизмъ разбивался на много толковъ, представлявшихъ собой постепенную градацію отъ почти ортодоксальнаго ислама до вполнѣйшей неортодоксальности. На одномъ концѣ этой лѣстницы стоятъ зейдиты: это — умѣренные шіиты, наиболѣе близкіе къ соннитамъ¹¹⁰); а на другомъ концѣ — шіиты такого толка, какъ кайсаниты¹¹¹ и голаиты¹¹²: у этихъ индійскія традиціи сохранились въ полной силѣ¹¹³).

Не весь Иранъ одинаково былъ неправовѣренъ послѣ обращенія въ исламъ. Наибольшій антагонизмъ исламу проявлялся въ отдаленныхъ отъ центра областяхъ: въ сѣверной и сѣверо-восточной Персіи. До прихода ислама индійскія (или лучше сказать: индо-персидскія) идеи были наиболѣе сильны здѣсь. И исламъ не могъ тутъ утвердиться прочно: прежняя религія страны исповѣдовывалась жителями открыто, а если совершились случаи перехода въ мohаммеданство, то они вызывались не искреннимъ убѣжденіемъ, но своеокорыстными разсчетами, о чёмъ свидѣтельствуетъ, напр. жалоба хорасанскаго намѣстника Омару II Омейяду (717—720¹¹⁴). Здѣсь пріотились наиболѣе радикальные шіитскіе толки. Вооруженные противоисламскія движенія начинались обыкновенно отсюда; между прочимъ, вспомнимъ двухъ кайсанскихъ вождей, имѣвшихъ въ Хорасанѣ громадный успѣхъ (во II в. гижры): Абу-Мосліма съ его 60,000 приверженцевъ († 774), и Моканнаа *المقعن*, разбившаго три халифскихъ войска († 779 г.)¹¹⁵.

И вотъ на этой глубоко неправовѣрной почвѣ, въ этомъ еретическомъ Хорасанѣ, мы вдругъ видимъ суфійскій монастырь (*خانقاہ*), первый въ Персіи. Случилось это событие черезъ пятьдесятъ слишкомъ лѣтъ послѣ основанія суфійскаго монастыря въ Дамаскѣ, а именно — въ 815 г. (около 200 г. гижры). Основатель — мѣстный уроженецъ Абу-Саїдъ Хавранскій, сынъ Абуль Хейра *أبو سعید بن ابی الخیر*; онъ выработалъ для суфіевъ монастырской уставъ¹¹⁶). Ужъ самое мѣсто, где возникъ этотъ

¹¹⁰) Такъ говоритьъ Ибнъ-Хезмъ у Дюга (op. cit., p. 35, article «Les chiites»).

¹¹¹) Dugat, ibidem, p. 29.

¹¹²) Ibidem, p. 35. См. особенно о той вѣтви голаитовъ, которая основана Кейялемъ.

¹¹³) Небезынтересно будетъ отмѣтить, что по мнѣнію Дюга у кайсанитовъ-то и нужно искать зародышей суфизма. Дюга имѣеть въ виду, собственно, ту кайсанскую вѣтвь, которая основана Абу-Гашимомъ, внукомъ Алія, жившимъ въ концѣ I в. гижры (NB. Это не тотъ Абу-Гашимъ, которому впервые дано было прозвище *صوف*). Конечно, могли являться и среди кайсанитовъ суфиі, которые т. о. вносили свои идеи въ суфизмъ и дѣлали его неправовѣрнымъ; но очень странно — сводить весь суфизмъ, все это сложное явленіе, къ вліянію одной только секты кайсанитовъ, а тѣмъ болѣе — къ вліянію одной ея вѣтви.

¹¹⁴) Dozy: Essai sur l'hist. de l'isl., p. 181.

¹¹⁵) Оба они считались воплощеніемъ Бога и исповѣдовывали метемпсихозу.— О религіозныхъ волненіяхъ въ Хорасанѣ см. подробно у Сильв.-де Саси: Exposé de la religion des Druzes, préface, и у Дози: Essai, chap. VIII.

¹¹⁶) *ذکریا القزوینی* (Казвіни): *عجائب المخلوقات*, глава *خواران*. О немъ же пишетъ Джами въ своемъ *بهرستان*, гл. I.

первый монастырь Ирана, наводить на подозрѣніе, что тутъ дѣло не ладно и что хорасанскій суфизмъ не будетъ похожъ на тотъ правовѣрный суфизмъ, какой мы до сихъ поръ знали (въ Сиріи) и какой, помнимъ, былъ порожденъ пессимизмомъ Коръана. И дѣйствительно: насколько мы можемъ себѣ опредѣлить уставъ персидскихъ суфіевъ того периода, мы видимъ, что онъ напоминаетъ уставъ буддійскихъ монаховъ. Такъ, напр., общежитіе практиковалось только зимою, а съ наступленіемъ весны дервиши отправлялись бродить по миру и просить подаянія¹¹⁷⁾; значитъ, ихъ религіозная община была сразу же нищенская, такая, какъ у буддистовъ. Даже по вицѣшнему виду эти бродячіе дервиши напоминали буддійскихъ монаховъ: на нихъ — грубая власяница, препоясанная веревкой, а въ рукахъ — чашка для сбора милостыни (رُكُوْة, перс. کشکول)¹¹⁸⁾. Въ своихъ убѣжденіяхъ эти первые персидскіе суфіи обнаруживаютъ наклонность къ пантезму: конечно, очень возможно, что основатель монастыря, Абу-Саїдъ, еще не былъ самъ пантеністомъ¹¹⁹⁾, но тѣмъ не менѣе о ясномъ пантезмѣ персидскихъ суфіевъ мы встрѣтимъ вѣрныя извѣстія вскорѣ же послѣ него¹²⁰⁾. Принявши въ соображеніе все вышеизложенное, мы можемъ возстановить передъ собою вотъ какую картину развитія суфизма:

Быть въ исламѣ аскетизмъ и назывался «суфизмъ». Въ Сиріи, отъ христіанства, онъ окрѣпъ и сталъ проникаться мистицизмомъ. А тѣмъ временемъ въ Иранѣ были шіитскія секты, въ которыхъ сохранялись слѣды индоперсидскихъ ідей, и главное ихъ пристанище было въ сѣверной Персіи. Въ силу своего буддійского настроенія¹²¹⁾ сектанты питали склонность къ аскетизму; замѣчая, что въ исламѣ выработался свой аскетизмъ — суфизмъ, они охотно дѣлались «суфіями», что въ то время могло значить: «принимали монашество». Усвоенный еретиками, суфизмъ и самъ сдѣлался еретическимъ, т. е. постепенно измѣнилось у людей самое понятіе о «суфизмѣ», и это слово стало означать: «аскетизмъ + теософія»¹²²⁾.

¹¹⁷⁾ Сирри эс-Сакты (о которомъ будетъ рѣчь въ слѣдующей главѣ, съ указаніемъ литературы, касающейся его) имѣлъ привычку говорить своимъ дервишамъ, когда зима подходила къ концу: «Наступила весна, деревья покрылись листвами,— пришла для васъ пора отправляться въ странствованіе». Сирри ум. въ 867 г.

¹¹⁸⁾ Геззали: أحياء علوم الدين, т. II, стр. ۱۹۹.— Кремеръ (оп. cit., р. 67) сличаетъ нарядъ суфіевъ и буддійскихъ монаховъ подробнѣе. Ссылается онъ, для буддизма, на Barthélemy Saint-Hilaire: Le Bouddha et sa religion, p. 369.

¹¹⁹⁾ Суфіи, пожалуй, дѣлаютъ его пантеністомъ, но нѣкоторыя его изреченія опровергаютъ такое утвержденіе. Напр., у Джами (جامی, гл. I), Абу-Саїдъ на вопросъ о томъ, что такое суфизмъ, даетъ такой отвѣтъ, который ясно показываетъ, что Абу-Саїдъ видѣлъ суть суфизма въ аскетизмѣ.— Нелѣнинымъ считаемъ упомянуту здѣсь о брошюре H. Ethé: Die Rubâis des Abû Saïd bin Abulkhair. Neupersische Texte m. Uebersetzung. München. 1876.— См. также на русскомъ языке: «Изреченія и анекдоты Джами». Вѣстн. Европы 1825, № 21, стр. 63.

¹²⁰⁾ См. слѣдующую главу.

¹²¹⁾ А, можетъ быть, и въ силу лихолѣтия, которое господствовало въ Хорасанѣ и не позволяло человѣку жить счастливо.

¹²²⁾ Черезъ нѣсколько вѣковъ «суфизмъ» сталъ у персовъ означать только «теософія»; аскетизмъ сталъ самъ считаться чертой уже не существенной, а приданочной.

Такая перемѣна¹²³⁾ могла произойти легко потому, что суфиі-еретики (восточные) превосходили суфіевъ-правовѣрныхъ (западныхъ) своимъ числомъ: по свидѣтельству Шеъранія¹²⁴⁾, въ первые вѣка ислама наибольшее количество суфіевъ было въ той части Хорасана, которая называется Бельхомъ, а вѣдь тамъ буддизмъ былъ сильнѣе, чѣмъ гдѣ. Нельзя не придавать значенія также тому факту, что главнѣйшіе шейхи суфизма были родомъ изъ еретического Хорасана или сѣверной Персіи; они старались точно формулировать задачи суфизма, старались теоретически обосновать его доктрину и т. о. возводили теософскія тенденціи въ степень существенныхъ чертъ суфизма. Такъ-какъ дервиши вели бродячую жизнь, то они разносили новыя понятія о своемъ орденѣ по всему мусульманскому міру.

Разумѣется, все это совершилось не сразу: послѣ основанія Хорасанского монастыря (815) потребовалось цѣлое столѣтіе (III в. гижры), чтобы пантегионъ былъ сознательно возведенъ въ существенную черту тесеввофа; не обошлось дѣло и безъ недоразумѣній со стороны западныхъ суфіевъ. Ходъ развитія и выработки суфизма въ III в. гижры для насъ вполнѣ ясенъ и будетъ изображенъ въ слѣдующей главѣ. Послѣ Абу-Саїда ибнъ Абиль Хейра мы ужъ имѣемъ твердую историческую почву подъ ногами и можемъ обойтись безъ гипотезъ.

VI.

ЗНАЧЕНИЕ III ВѢКА ГИЖРЫ ВЪ ИСТОРИИ СУФИЗМА.

Многія причины поддерживаютъ въ халифатѣ и аскетизмъ, и мистицизмъ, и пантегионъ. Лица, усвоившія даже одно изъ этихъ направлений, становятся въ ряды суфіевъ, отчего подъ ярлыкомъ «суфізмъ» накапливается хаотическая куча разныхъ воззрѣній. Суфиі III в. гижры пытаются дать себѣ отчетъ въ сущности и въ пѣляхъ суфизма. Послѣ такихъ попытокъ, къ концу вѣка становится яснымъ, что въ суфізмѣ существуетъ два теченія: западное—арабское и восточное—персидское.

815-й годъ по Р. Х. достопамятенъ не только какъ дата, отъ которой мы можемъ вести достовѣрную исторію суфійства: онъ важенъ еще, какъ начало III в. гижры,—вѣка, который справедливо считается замѣчательнѣйшей эпохой въ жизни суфійства. Многочисленные и слишкомъ неодинаковые религіозные элементы, которые въ началѣ III в. хаотически соединены подъ общей кличкой «суфізмъ», въ теченіи всего столѣтія

¹²³⁾ Дюга, который вообще имѣеть о суфізмѣ нѣсколько неясныя представленія, иногда высказываетъ очень удачные мнѣнія. Такъ, мы у него читаемъ (op. cit., p. 335): говоря, что суфізмъ производилъ извѣстное дѣйствіе на крайнія шійтскія секты, я не совсѣмъ правильно выразился: быть можетъ, дѣло происходило какъ разъ наоборотъ. Правильнѣе будетъ сказать, что обѣ стороны оказывали другъ на друга взаимное вліяніе.—Именно это мнѣніе высказано было Ибнъ-Хельдуномъ въ его *Маддѣ* (т. III, стр. 73 по переводу Слэна).

¹²⁴⁾ كتاب اليقين وبلواه للشمرانى (Книга истины и блеска), Каиръ 1277 г., т. I, стр. 17.

бродятъ, пока наконецъ не классифицируются на группы. Одна группа собирается подъ знамя соединенныхъ аскетизма, мистицизма и пантеизма, другія группы становятся подъ знамя одного или двухъ изъ этихъ трехъ направлений. Эту группировку я намѣренъ изобразить въ настоящей главѣ; но для того, чтобы она была читателю вполнѣ понятна, я считаю нужнымъ предварительно бросить взглядъ на причины, которыя могли дѣлать симпатичными для жителей халифата каждую въ отдѣльности изъ этихъ чертъ, свойственныхъ суфизму. Другими словами: мы должны решить себѣ вопросы: чѣмъ обусловливалось развитіе аскетизма? каковы причины мистицизма? чѣмъ можетъ и могъ привлекать къ себѣ пантеизмъ?

Начнемъ съ *аскетизма*. Для кого онъ былъ нуженъ? Во-первыхъ, аскетизмъ въ халифатѣ вызывался къ жизни тѣми же условіями, какими онъ вызывался и въ Византіи въ эпоху ея разложенія, и въ западной Европѣ въ средніе вѣка, и на Руси въ эпоху междуусобій и татарского нашествія: лихолѣтьемъ, безотрадными соціальными и экономическими обстоятельствами, спасеніемъ отъ которыхъ являлся аскетический квіетизмъ. Безпомощные, разоренные бѣдняки—это самые многочисленные приверженцы того направленія, которое воображаетъ, будто его настоящій отецъ—богобоязненный Хасанъ Басорскій. Если соціально-экономической подкладкѣ аскетизма и не придавать исключительного значенія, то во всякомъ случаѣ нужно ее подчеркнуть прежде всего. При этомъ слѣдуетъ помнить, что Хорасанъ, сыгравшій такую важную роль въ исторіи суфизма, былъ въ экономическомъ отношеніи несчастнѣе другихъ областей. Далѣе: аскетами, или друзьями аскетизма, приходилось становиться всѣмъ тѣмъ, кому приходилось бороться за какую-нибудь дорогую идею: вѣдь чтобы смѣло защищать свои завѣтныя убѣжденія, нужно закалить себя, нужно добровольно пріучить себя ко всякимъ страданіямъ¹²⁵⁾. Въ теченіе II в. гижры возникала масса ересей, толковъ и расколовъ¹²⁶⁾, религіозная мысль была въполнѣ разгарѣ, побѣжденная сторона бодро шла даже на казнь за свои убѣжденія¹²⁷⁾,—въ теченіи этого II в. проявѣтало подвижничество и къ началу III в. успѣло вполнѣ укорениться. Однимъ изъ наиболѣе оживленныхъ центровъ религіознаго броженія былъ опять таки Хорасанъ¹²⁸⁾. Третье побужденіе къ аскетизму—пессимизмъ Коръана; обѣ этомъ мы ужъ много говорили.

Было также достаточное количество причинъ, содѣйствовавшихъ развитію *мистицизма* въ исламскомъ мірѣ. Къ нимъ, напр., относится опять

¹²⁵⁾ Срв. у Достоевскаго, въ «Братья Карамазовыхъ», рѣчь старца Зосимы о важности аскетизма даже для людей нерелигіозныхъ.

¹²⁶⁾ Въ этомъ вѣкѣ возникли четыре законные секты ислама (хенбелиты, шафіиты, хенифиты и маликиты), возникла схоластика (疏學), возникли ереси греческаго и персидскаго характера, самыхъ разнокалиберныхъ оттѣниковъ и тенденцій.

¹²⁷⁾ Ортодоксы казнили еретиковъ, еретики—ортодоксовъ.

¹²⁸⁾ Тутъ дѣйствовали, главнымъ образомъ, разные шіиты (отъ зейдитовъ до кайсанитовъ включительно), морджиты, хариджиты, мътезилиты. См. Dugat: Hist. des phil. et des théologiens musulm., p.p. 30, 32, 73, Dozy: Essai sur l'hist. de l'islam., p.p. 226, 241, 245; Dugat, op. cit., p.p. 41, 38; S. de Sacy: Exposé de la rel. des Druzes, p. XXIV.

таки религиозное брожение. Утомленный спорами о разныхъ доктринахъ тонкостяхъ, не менѣе утомленный спорами съ невѣріемъ и скептицизмомъ, вѣрующей человѣкъ могъ въ концѣ концовъ найти забвеніе и успокоеніе отъ сомнѣній только въ лонѣ мистицизма; въ непосредственномъ общеніи души съ Богомъ для человѣка исчезаетъ разница не только между sectами одной какой-нибудь вѣры, но и между всѣми и всякими вѣрами, существующими на свѣтѣ: всѣ религіи мистицизмъ примиряетъ, и въ душѣ подворяется такая гармонія убѣждений, какую ощущалъ, напр., Шеърани *الشعرانى منفذ عن الصلاة*¹²⁹⁾; также насчетъ Гезали, изъ его собственного разсказа (въ знаменитомъ *من عرش الله إلى قطرة المطر*¹³⁰⁾, мы знаемъ, что онъ, пришедши въ отчаяніе отъ противорѣчій въ различныхъ религиозныхъ и философскихъ системахъ, обратился къ мистицизму.—Мистические экстазы и созерцаніе представляютъ прелестъ не только религиозную: они удовлетворяютъ потребности знанія и позволяютъ человѣку проникнуть въ истинную природу вещей «отъ престола Божія до дождевой капли»¹³¹⁾. «Правда», говоритъ тотъ же ибнъ-Хельдунъ, «научной классификаціи эти свѣдѣнія не поддаются, но за то они разрѣшаютъ всѣ міровые задачи»¹³²⁾. Такимъ образомъ мистицизмъ плѣнялъ того, кто не могъ просто путемъ разума сыскать причину всѣхъ явлений. Но, конечно, главную причину силы мистицизма въ исламскомъ мірѣ нужно видѣть въ недостаткахъ самого ислама. Эти недостатки—разныхъ родовъ. На первомъ мѣстѣ подчеркнемъ теократію ислама, соединеніе власти духовной и свѣтской въ однихъ рукахъ: мусульманское духовенство является въ то же время классомъ чиновническимъ. Съ того времени, какъ на халифской престолѣ вступилъ Мотевекиль (846), ортодоксальная партія оказалась побѣдительницей надъ еретиками, и развитію клерикализма открылся просторъ. Чиновничья власть клира стала очень сильно отражаться на бѣдныхъ классахъ общества. Мы очень рано, гораздо раньше знаменитыхъ нападокъ Хейяма, встрѣчаемъ въ арабской и персидской литературѣ жалобы, что чиновники-духовные—подкупны, судятъ лицепріятно, берутъ взятки,—словомъ, какъ потомъ говорилъ Хейямъ, «кровь сосутъ изъ людей» (у Хейяма: *ماخون رزان خوريم وتو خون کسان*). Злоупотребленія клерикаловъ невольно влѣкли страдающихъ бѣдняковъ къ мистицизму, къ той мысли, что въ сношненіяхъ между Богомъ и человѣкомъ не требуется никакихъ посредниковъ. Чрезвычайно ярко указана причинная связь между грабительскимъ поведеніемъ улемовъ и развитіемъ мистическихъ сектъ—въ трактатѣ *البعض المورود* одного изъ позднѣйшихъ суфіевъ (16-го в.), известного демократа Шеърани *الشعرانى* (Трактатъ изданъ А. Кремеромъ

¹²⁹⁾ Ни четырехъ законныхъ, ни остальныхъ сектъ ислама онъ не понималъ: всѣ онъ старался свести къ одной. Особенно пылко проведена идея единства ислама въ Шеъраниевомъ трактатѣ: *الميزان الخضراء*. См. *Journal Asiatique* 1868, t. I, p. 271.

¹³⁰⁾ Переведенъ Барбье де Мейнаромъ въ *Journ. Asiat.* 1877 и затѣмъ изданъ отдѣльнымъ оттискомъ.

¹³¹⁾ S. de Sacy: *Notices et extraits tirés... de la bibliothéque royale*, t. XII, p. 300.

¹³²⁾ *Prolégomènes d'ibn-Khaldoùn*, trad. de Slane, t. III, p.p. 170, 171.

въ *Journal Asiatique* 1868 fevr.-mars).— Возьмемъ, далъе, формальную сто-
рону ислама: языкъ, арабскій языкъ. Исламъ призналъ только за арабскимъ
языкомъ право считаться языкомъ религіи, богословія, юриспруденціи;
вследствіе этого, простой народъ не арабскаго происхожденія не могъ читать
Коръана и богословскихъ мусульманскихъ произведеній, не могъ знать исла-
ма и не могъ противиться вліянію мистического суфизма, который держался
языка народнаго. Для массы мусульманъ, для неученаго народа, Коръанъ
оставался пустымъ звукомъ, а мистическая проповѣдь суфизма была
такъ понятна, такъ говорила прямо къ сердцу народному! Обязательный
арабскій языкъ ислама отнималъ у человѣка даже возможность молиться
Богу: исламская молитва, произносимая, напр., персомъ на непонятномъ
арабскомъ языкѣ, не удовлетворяетъ самой настоятельной религіозной
потребности; она не наслажденіе, а бремя, барщина¹³³⁾. Такимъ образомъ,
исламъ самъ осудилъ себя на забвеніе и даль оружіе въ руки мистицизму.
Не менѣе звалъ людей къ мистицизму коръянскій деизмъ, т. е. учение о
разъединенности Бога и міра, проведенное съ гораздо большей строгостью
и точностью, чѣмъ, напр., въ іудействѣ; съ этимъ деизмомъ соединено
въ Коръанѣ учение о предопределѣніи. «Отвлеченная идея о единомъ Богѣ,
который держится вдали отъ человѣчества и который, въ силу неизмѣ-
няемаго рока, разъ навсегда отринулъ всѣ усилия людей сблизиться съ
нимъ, должна была оставить въ ихъ сердцахъ пробѣль, котораго ничто
не могло заполнить. Этотъ Богъ слишкомъ чуждъ человѣческому сердцу:
онъ не производитъ на него никакого нравственного воздействиа, онъ
его убиваетъ предвѣчнымъ предопределѣніемъ. Необходимымъ слѣдствіемъ
отсюда было то, что человѣческое сердце, въ свою очередь, отринуло
этого Бога и само постаралось дать себѣ помошь и успокоеніе. Вотъ
такимъ-то образомъ у мухаммеданъ получиль силу мистицизмъ: посред-
ствомъ его человѣкъ привлекъ божество къ себѣ, низвелъ Его въ природу,
преобразовалъ Его въ отвлеченную идею абсолютнаго существа и самъ
отождествилъ себя съ нимъ, какъ часть этого абсолютнаго существа»¹³⁴⁾.

Здѣсь, мы видимъ, мистицизмъ соприкасается съ пантезмомъ.
Но вѣдь между ними, дѣйствительно, существуетъ глубокое взаимодѣйствіе.
Какъ каждое пантенистическое учение склоняетъ къ мистицизму, такъ и
мистическое общеніе души человѣческой съ Богомъ, если оно не управ-
ляется и не сдерживается бдительнымъ авторитетомъ, легко можетъ
привести къ пантенистическому результату, т. е. къ поглощенію души въ

¹³³⁾ Срв. интересныя замѣткія по этому поводу у Нофаля,—I. de Nauphal: *Études orientales. Législation musulmane. Filiation et divorce.* St.-Petersbourg 1893, p. 392 sq.

¹³⁴⁾ Dozy: *Essai sur l'hist. de l'isl.*, p. 322.—Для характеристики литературныхъ
правовъ замѣтимъ, что выписанный мною отрывокъ изъ Дози цѣликомъ приводится
также у Эте (Ethé: *Morgenländische Studien*, Ipz. 1870), въ главѣ «Der Çufismus und
seine drei Hauptvertreter», безъ обозначенія источника заимствованія. Русскій г. Ума-
нецъ, въ своей скомпилированной и невозможной статьѣ «Метафизика мусульманскаго
востока» («Вопросы философіи и психології», 1891 г., кн. 8, стр. 65), также нисколько
не задумывается привести эту мысль, какъ свою, хотя она представляется у него бук-
вальный переводъ изъ Дози.

Богъ, къ добровольному уничтожению созданія въ лонѣ Создателя¹³⁵⁾, а отсюда ужъ недалеко до представлениіа обѣ эманациіи и до прочихъ докторовъ пантеизма. Исторія христіанства, напр., показываетъ намъ, что въ средніе вѣка мистицизмъ прямо вырождался въ пантеизмъ¹³⁶⁾: такимъ же образомъ и мусульманскіе мистики обращались въ пантеистовъ. Далѣе: пантеистическая воззрѣнія на божество привлекали къ себѣ симпатію тѣхъ мослімовъ, которые чувствовали благородное отвращеніе къ коръянскому антропоморфическому представленію Бога и къ грубымъ картинамъ мусульманской загробной жизни. Человѣка, чувствующаго сколько-нибудь тонко, долженъ былъ, напр., смущать и шокировать образъ Аллаха, который начертали нѣкоторыя секты, въ томъ числѣ и офиціально санкционированные хенбелиты, на основаніи буквъ Коръана: оказывалось, что у Бога есть настоящіе члены тѣла, не вещественъ онъ лишь до груди; у него есть всѣ пять чувствъ; у него на головѣ черные, кудрявые волосы, а на другихъ частяхъ тѣла не кудрявые. Вотъ, для примѣра, выписка изъ авторитетнѣйшаго историка Макризи, изъ того мѣста, где онъ говоритъ о разныхъ родахъ «мошеббиговъ» т. е. сторонниковъ антропоморфизма¹³⁷⁾:

الهشامیة اتباع هشام بن الحكم ومن قوله ان الله هو لحم
وبد على صورة الانسان وهو طوبيل عریض عمیق وان طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه
وهو ذو لون وطعم ورائحة وهو سبعة اشار بشير نفسه * والجولقية اتباع هشام بن سالم
الجولقى وهو من الرافضة ومن قوله ان الله تعالى على صورة الانسان نصفه الاعلى مجوف
ونصفه الاسفل مصمت وله شعر اسود وليس باحمر وبد بل هو نور ساطع وله خمس حواس
کحسان الانسان ويد ورجل وفم وعيين واذن وشعر اسود لا¹³⁸⁾ الفرج واللختي¹³⁹⁾

Не менѣе, чѣмъ подобныя представленія о Богѣ, должны были скандализировать не грубо мыслящаго человѣка картины будущей жизни, какія нарисовалъ исламъ. Приведемъ въ русскомъ переводѣ стихотворный отрывокъ изъ турецкой поэмы «Мухаммединада», где сконцентрированы свѣдѣнія о рабѣ, разсыпанныя по Коръану¹⁴⁰⁾; чего нѣтъ въ отрывкѣ, то мы сами добавимъ въ примѣчаніяхъ къ переводу.

¹³⁵⁾ Срв. A. Franc: *Le droit chez les anciens peuples de l'Orient*, Paris 1861, p. 29.

¹³⁶⁾ Гоаннъ Пармскій (генераль ордена францисканцевъ, авторъ «Evangile éternel») и даже неизвѣстный авторъ *Imitation* заявляютъ, что потеряться въ Богѣ — это цѣль, къ которой должно стремиться. Срв. Garcin de Tassy: *La poésie philosophique et religieuse* (Paris 1864, p. 10). Больше примѣровъ можно найти въ Эккартовой *Mystique du moyen âge*. См. также статью Hase въ *Journal des Savants* 1849 novembre относительно книги Gass: *Die Mystik des Nicolaus Cabasilas*.

¹³⁷⁾ كتاب الخطط والأثار للشيخ تقى الدين المعروف بالقرىنى Каирск. изд., т. II, стр. ۳۶۸ и слѣд.

¹³⁸⁾ لучше бы علی، а для избѣжанія двусмыслиности—علی علی.

¹³⁹⁾ Свѣдѣнія о прочихъ мошеббихахъ мало чѣмъ отличаются отъ этихъ, и потому здѣсь я прекращаю выписку.—Еще для справокъ слѣдуетъ смотрѣть: Abulfedae Annales moslemici, latinos ex arabicis fecit J. Reiske (Lipsiae 1754, t. II, p. 86—87; t. III, p. 208); Ибнъ-Хельдунъ: المقدمة (по переводу Слэна — т. I, p. 73 sq.); Ibn-al-Athir VIII, p. 230 (editio Tornberg).

¹⁴⁰⁾ كتاب مستطاب محمدية از تصنیفات محمد چلی الملقب به‌بازیعی زاده (Izдавалась «Мухаммединада» безчисленное количество разъ. Данный отрывокъ см. по Казанскому изданію 1880 г. стр. ۲۲۶—۲۲۷, а по изд. 1845 г. стр. ۲۲۶. Авторъ (Языджы-оглу) ум. въ 1449 г.).

(Праведникамъ)

Что до мѣста, то райскія будутъ жилища ¹⁴¹⁾,
 И раздолье жъ тамъ будетъ насчетъ всякой пищи! ¹⁴²⁾
 А въ любовницы будутъ даны все лишь хури,
 Кон блещутъ сіянью свѣтлѣйшей лазури.
 Говорятъ: коль онъ свѣтовыя созданья,
 Какъ возможны имъ будутъ обѣятья, лобзанья?
 Но на этотъ вопросъ ужъ готовъ намъ отвѣтъ:
 Ихъ субстанція есть осязательный свѣтъ,
 Такъ-что можно отъ нихъ наслажденіе вкушать,
 Цѣловать, обнимать, душу нѣгой питать ¹⁴³⁾
 И не портить (гуріи) рожденемъ дѣтей своихъ тѣль.
 Чувство ревности вовсе не есть ихъ удѣль.
 Кроме мужа, онъ не глядѣть никуда,
 Не приносять ни пользы ему, ни вреда.
 Вновь становятся дѣвами каждую ночь.
 Этой сладости мыслимъ постигнуть не въ мочь.
 По пяти сотенъ хури всѣмъ будетъ дано....» ¹⁴⁴⁾.

Замѣтимъ, что официальные катехизисы ислама отрицаютъ въ этомъ изображеніи какую-нибудь аллегорію и прямо гласятъ, что все это нужно понимать буквально. См., напр., катехизисъ Биркеви ¹⁴⁵⁾, гдѣ выражены тѣ убѣжденія, какихъ всегда держались строгіе мусульмане. Не мудрено, что человѣкъ болѣе интеллигентный, душа котораго стремилась къ высокому идеалу и не могла его усмотрѣть въ корѣанскомъ царствѣ плоти, томился отъ такого ученія. Прекрасно обрисовываетъ его состояніе Мокаддеси въ послѣдней главѣ资料 of his «Открытия тайнъ»: праведникамъ, говоритъ поэтъ, былъ предложенъ мусульманскій рай, и они пришли въ негодованіе. «Какъ!» произнесли они: «и здѣсь, какъ на землѣ, только то и дѣлаютъ, что ъдятъ да пьютъ!? Когда же набожная душа будетъ въ состояніи всецѣло посвятить себя предмету своего почи-

141) Кирпичи зданій — поперемѣнно серебряные и золотые, а земля рая — мускусъ. Возлежать небожители будутъ на шелковыхъ подушкахъ, шитыхъ золотомъ (сура 55), а ходить — въ драгоценныхъ платьяхъ, никогда не изнашивающихся (сура 28 и 56).

142) А именно: въ раю текутъ рѣки вина, молока и меду (сура 47); сверхъ того въ изобиліи предлагаются плоды, жареные птицы (сура 46) и вообще здоровыя и легкія кушанья (сура 48).

143) Здѣсь мы пропускаемъ нѣсколько строкъ, содержащихъ описание красоты гурій.

144) Русскій переводъ отрывка, очень смягченный и сокращенный, принадлежитъ проф. В. Д. Смирнову, — см. его «Очеркъ исторіи турецкой литературы» во «Всеобщей исторіи литературы», издаваемой В. О. Корицемъ и А. И. Кирпичниковымъ т. IV, стр. 465 (С.-Пб. 1891).

145) Аль-Беркеви, или Биргели, умеръ въ 981 г. Г. Его катехизисъ, снабженный нѣкоторыми комментариями, остается и теперь учебникомъ въ турецкихъ школахъ. — См. главу «جَنَّةٌ وَجَهَنَّمُ» («рай и адъ») по Казанскому изданію 1870 г., носящему заглавіе: كتاب شرح نبازی على شرح البرکوی, или см. страницу 19-ю французскаго перевода Гарсенъ де Тасси: Exposition de la foi musulmane par Mohammed ben Pir-Ali Elberkevi, traduite du turc par M. Garcin de Tassy. Paris 1828.

тани? когда же она достигнетъ той чести, къ которой пылко стремится? Нѣть, за свои подвиги въ мірѣ мы желаемъ только Бога, желаемъ обладать только Богомъ...»¹⁴⁶). Человѣкъ, одаренный подобными чувствами, всегда съ радостью долженъ быть услышать пантеистическую проповѣдь, гласящую о томъ Богъ, который и тевхиду соотвѣтствуетъ¹⁴⁷), и въ то же время ничего антропоморфического въ себѣ не заключаетъ; съ радостью долженъ онъ быть принять ученіе о болѣе высокой формѣ воздаянія и блаженства, естественно вытекающее изъ пантеизма. Впрочемъ, не мѣшаетъ добавить, что и на людей, одаренныхъ болѣе грубымъ религіознымъ пониманіемъ, пантеизмъ долженъ быть производить неотразимое вліяніе: суфійскій пантеизмъ проповѣдывался на понятномъ, на родномъ языке каждого, такъ-что исламъ, съ его чужимъ, арабскимъ языкомъ, не могъ даже выдерживать конкуренціи.

Какъ видимъ, достаточно было причинъ, чтобы въ халифатѣ могли возникать и развиваться и аскетизмъ, и мистицизмъ, и пантеизмъ. Разныя обстоятельства, при которымъ вырабатывался суфизмъ и о которыхъ мы говорили въ предыдущихъ главахъ, сдѣлали то, что началъ III в. г. и аскеты, и мистики, и пантеисты, и лица, придерживающіяся двухъ или трехъ этихъ направлений сразу, всѣ одинаково оказались носящими имя «суфи» صوفی. Возможность этого странного факта заключается въ томъ, что въ это время никто еще не далъ себѣ точнаго отчета въ задачахъ и цѣляхъ суфизма. Самое-то имя «суфи» صوفی (т. е. «сермяжникъ») ничего не указываетъ, и не мудрено, что подъ этимъ ярлыкомъ накопилась и продолжала накопляться въ III в. гижиры куча самыхъ разнородныхъ элементовъ: съ одной стороны суфіями титулуютъ себя «върнѣйши блюстители Сонны, желающіе охранить себя этимъ именемъ отъ еретическихъ заблужденій»¹⁴⁸), а съ другой стороны этотъ титулъ украшаетъ собой нечестивѣйшихъ кяфировъ, которыхъ пророкъ навѣрное помѣстилъ бы въ самое глубокое отдѣленіе преисподней; у нихъ всѣхъ было, пожалуй, нѣсколько нотъ общихъ, но въ то же время была капитальная разница въ существенныхъ пунктахъ. Мы сообщимъ біографіи выдающихся суфіевъ III в. г., чтобы, во 1-хъ, наглядно представить тотъ хаосъ понятий, какой царилъ въ суфійскомъ обществѣ, а во 2-хъ—чтобы указать въ этомъ хаосѣ задатки развитія, выразившіеся въ рядѣ попытокъ точно формулировать понятіе «суфизмъ».

Въ годъ смерти Абу-Гашима, первого «суфія» (767), родился въ Мервѣ изъ знатнаго рода будущій славный подвижникъ Бишръ абу-Насръ,

¹⁴⁶) *كشف الseار عن حكم الطيور والازوار لعز الدين المقدسى* (Парижское изданіе Garcin de Tassy 1821), стр. 111 и слѣд. См. также стр. 122 французского перевода того же Garcin de Tassy, подъ заглавиемъ: *Les oiseaux et les Heurs. Allégories morales d'Azz-eddin Elmocaddessi*. Paris 1821. Не цитирую по-арабски, потому-что привожу это мѣсто въ сокращенномъ видѣ.

¹⁴⁷) *هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد* («Богъ одинъ, Богъ вѣченъ, Онъ не рождаетъ и не рождается, и нѣть Ему равнаго никого»). Сура 112 *الإخلاص*.

¹⁴⁸) Слова имама Кошейри, приводимыя Джамісмъ въ его «نفحات الانس». Notices et extraits, t. XII, p. 372.

прозванный «Босоногимъ» (*السافى* (умеръ въ 841 г., при халифѣ-мътезилитѣ Мътессимѣ¹⁴⁹). Сдѣлавшись аскетомъ, онъ былъ ученикомъ Джонейда¹⁵⁰) и жилъ въ Багдадѣ. Преданный служению Божію, этотъ зѣгидъ (*اهىز* отшельникъ) превосходилъ по своему благочестію всѣхъ современниковъ; онъ изучилъ священные преданія (*احادیث*) у одного изъ четырехъ имамовъ ислама — Малика сына Анеса. Его святое поведеніе заставило халифа Маъмуна сказать: «никто мнѣ не внушалъ столько почтенія, сколько Бишръ Босоногій». Бишръ часто повторялъ: «Мошенникъ, надъ которымъ всѣ издѣваются, пріятнѣ Богу, чѣмъ скупой суфій. Голодъ очищаетъ сердце, истребляетъ похоть, изощряетъ умъ: поститься — все равно, что проливать кровь за Бога»¹⁵¹). Кромѣ Малика, Бишра уважалъ и другой изъ четверыхъ имамовъ — Ахмедъ ибнъ-Хенбель, который говоривалъ: «Если бы Бишръ женился, онъ былъ бы человѣкомъ совершеннымъ»¹⁵²). Бишръ былъ однимъ изъ того рода суфіевъ, которые усиляли ортодоксальную партію мусульманъ и содѣйствовали во времена ибнъ-Хенбеля (род. въ 780 г., ум. 855) торжеству защитниковъ Сонны¹⁵³).

Какъ ни мало отличались отъ прочихъ мослымовъ суфіи, подобные Бишру, отличіе все таки существовало даже у нихъ; а у другихъ суфіевъ разница по отношенію къ обыкновеннымъ мусульманамъ сказывалась еще сильнѣе. Поэтому очень скоро была сознана потребность сколько-нибудь формулорвать суфійскую доктрину богословски, или дать себѣ какой-нибудь уставъ. Нѣкоторая попытка теоретически обосновать суфизмъ, какъ кажется, была сдѣлана еще въ предыдущемъ (II) в. гижры *Шакыкомъ Хорасанскимъ* (точнѣе — Бельхскимъ), живвшимъ при халифѣ Мансурѣ (753—774). Онъ былъ ученикъ ужѣ извѣстнаго намъ Ибрагима ибнъ-Эдгема († 777). Шакыкъ пользовался большімъ авторитетомъ въ мусульманской схоластики, или т. п. «келямѣ» (*كلام*¹⁵⁴). По свидѣтельству Абуль-Мехасына, онъ и въ суфизмъ ввелъ «келямъ», т. е. сталъ первымъ суфійскимъ мотекеллимомъ; такимъ образомъ, Шакыкъ схоластически обосновалъ мистические экстазы (*حال* pl. соб. «состоянія»). Кончилъ онъ жизнь отшельникомъ въ 770 г.¹⁵⁵). Нужно, впрочемъ, думать, что такія попытки, какъ Шакыка и, м. б., еще другихъ

¹⁴⁹ О немъ свѣдѣнія см. у Абуль Мехасына: *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن المحسن* edidit I. Juynboll et B. Matthes, t. I, p. ۲۷۷.

¹⁵⁰ Имя Джонейда будеть еще много разъ упоминаться, пока мы наконецъ дойдемъ до его житія. Слѣдуетъ обращать вниманіе на постоянную связь суфіевъ съ Джонейдомъ.

¹⁵¹ *الذى داله*: *الآفلج من الف الخاد النساء*

¹⁵² У Толука (*Sufismus*, p. 57—58), на основаніи *ذکر اعلیٰ ادرا* Аттара, передается, что, подобно имаму Ибнъ-Хенбелю, имамъ Шафи (767—819) также осыпалъ суфизмъ похвалами.

¹⁵³ Срв. Dugat: *Histoire des philos. et des théologiens musulmans*. Paris. 1878, p.p. 331 et 134.

¹⁵⁴ *كتاب* или полнѣе *علم الكلم* мы переводимъ словомъ «схоластика», а *كتاب* словомъ «богословъ-схоластика». Но что такое «келямъ» въ точности, см. у Dugat, op. cit., p.p. 214 sqq.

¹⁵⁵ См. Абуль Мехасынъ: *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة* t. I, p. 412.

какихъ-нибудь суфіевъ: дать суфізму уставъ — оставались мало известными всему исламскому обществу; по крайней мѣрѣ мы впослѣдствіи, въ другихъ странахъ халифата, не разъ еще встрѣчаемъ новыхъ суфійскихъ отцевъ, которые, по словамъ того или другого историка, впервые берутся за ту же задачу. Въ первой половинѣ IX в. (христ. эры) этой цѣлью задались два суфія, совершенно противоположныхъ взглядовъ: Харісъ эль-Мохасебі († 857) и Зу-н-нунъ († 859). Относительно суфія *Мохасебі*, Басорского богослова, можно, пожалуй, сказать, что это былъ просто очень строгій, ригористичный мусульманинъ¹⁵⁶⁾. Прозвище свое онъ получилъ оттого, что ежедневно отдавалъ своей совѣсти отчетъ *محاسبة*. Онъ былъ дядя знаменитаго Багдадскаго суфія Джонейда¹⁵⁷⁾. Приверженецъ сколастики (*كلام*), Мохасебі писалъ опроверженія противъ моѣзилитовъ. Ибнъ-Хенбелъ, впрочемъ, его не любилъ¹⁵⁸⁾. Касательно жизни и ученія суфіевъ Мохасебі составилъ трактатъ¹⁵⁹⁾. Современникомъ его былъ, какъ сказано, Зу-н-нунъ Египтянинъ. Своей учительницей онъ называлъ святую подвижницу Фатыму Хорасанку, родомъ изъ Нишабура, и говорилъ, что она была «другъ Божій» *وَلِهٗ*; (эта Фатима, умершая въ 837 г., жила долгое время въ Меккѣ и писала разсужденія о Коръанѣ, какъ сказано, *مُتَكَلَّمةٌ*¹⁶⁰⁾). Союты и ибнъ-Тегрібердій говорятъ о Зу-н-нунѣ, что онъ первый разсуждалъ теологически о мистическихъ восторгахъ *أحوال* и о порядкѣ стадій *مقامات* мистической святости *ولایة*¹⁶¹⁾; очевидно, нужно понимать: «первый въ Египтѣ». Нѣкоторые ревнители правовѣрія обвинили теософа, за его суфизмъ, въ нечестіи; призванный на судъ халифа Мотевеккиля, Зу-н-нунъ былъ оправданъ.

При томъ же Мотевеккилѣ (который царствовалъ 846—861) и при четырехъ послѣдующихъ, кратковременно царствовавшихъ халифахъ: крайне терпимомъ Монтасирѣ, Мостайнѣ, Моѣтеззѣ и подвижникѣ Могтедѣ (861—869) — подобная проповѣдь громко раздалась въ самой столицѣ халифата — Багдадѣ. *Сурр-эс-Сакатѣ* (ум. 867 или 870) «первый» по словамъ ибнъ-Хелликана¹⁶²⁾ выдвинулъ ученіе о тевхі-

¹⁵⁶⁾ Такое заключеніе сдѣлалъ А. Кремеръ, писавшій о Мохасеби въ свой *Ge-schichte der herrschenden Ideen des Islams* (Лпц. 1868), р. 68.

¹⁵⁷⁾ *Journal Asiatique* 1877, т. I, р. 42 (примѣчаніе Барбье де Мейнара къ منقد عن الفلاحة Геззѣллѣ).

¹⁵⁸⁾ *Ibidem*, p. 42.

¹⁵⁹⁾ Dugat: *Hist. des phil. et des théol. mus.*, p. 327.

¹⁶⁰⁾ Абуль Мехасынъ: *النجم الراهن في ملوك مصر والقاهرة*, т. I, р. 66.

¹⁶¹⁾ Kremeg: предисловіе къ трактату въ *Journal Asiatique* 1868 fevrier-mars, р. 258; его же *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (Лпц. 1868), р. 68; Dugat: op. cit., р. р. 120, et 328. См. также: Абульфеда: *طبع*, Констант. изд. II, стр. 45; Союты: *حسن المعاشرة في أخبار مصر والقاهرة* *بلال الدين السبوطى* (изд. Торнбергъ въ Упсалѣ 1834—1835).

¹⁶²⁾ Ибнъ-Хелликанъ: *رسی السقطی*, глава *وفيات الاعیان*. Отсюда заимствованъ свѣдѣніе и Гаммеръ, помѣстивши его въ своей *Literaturgeschichte der Araber* (т. IV, р. 217, Wien 1853) въ дополненіе къ тѣмъ даннымъ, какія онъ находитъ въ разнообразныхъ арабскихъ *مذكرات*.

дѣ¹⁶³) и разсуждалъ объ этомъ знаніи теологически; «первый» нужно понимать, повидимому, какъ «первый въ Багдадѣ»¹⁶⁴). По словамъ того же ибнъ-Хелликана¹⁶⁵), Сирри-эс-Сакаты постигъ божественные истины, т. е. былъ мистикомъ. Своими подвигами онъ всѣхъ изумлялъ: въ теченіи 70 лѣтъ онъ ни разу не лежалъ въ постели; ученикъ и племянникъ Сирри—Джонейдъ—очень его чтилъ и находилъ воздержнѣйшимъ изъ людей¹⁶⁶). Сохранилось изреченіе Сирри: «Самый сильный—тотъ, кто побѣждаетъ свою страсть; самый слабый—кто ей поддается»¹⁶⁷). Слѣдующій разсказъ¹⁶⁸) показываетъ, что живой мистицизмъ все таки не довелъ Сирри-эс-Сакаты до тѣхъ результатовъ, какіе обнаружились у суфіевъ персидскихъ: именно, онъ не отрицалъ Мохаммедова рая. Однажды дочь принесла ему холодильную кружку для воды. Сирри задремалъ, и ему приснилась прелестнѣйшая гурія. Онъ спросилъ: «Для кого ты предназначена? لمن افت»—«Для того, кто не пьетъ воды изъ холодильной кружки», былъ ея отвѣтъ. Проснувшись, подвижникъ разбилъ кружку въ дребезги.

Его великий ученикъ и современникъ *Хасанъ Тонухі* († 869), извѣстный въ свое время знаніемъ божественныхъ истинъ, былъ первымъ суфиемъ, который собралъ въ Багдадѣ кругъ слушателей въ мечети. По Абуль Мехасыну, сообщающему это извѣстіе¹⁶⁹), только съ этого времени дѣлается публичнымъ и регулярнымъ преподаваніе суфизма въ мечетяхъ, гдѣ, какъ извѣстно собираются слушатели богословскихъ наукъ. Относится это важное событие ко временамъ царствованія Мътезза (866—868) и Могтеди (868—869¹⁷⁰). Затѣмъ *Мохаммедъ-эс-Садафі* محمد الصدفی († 879), ученикъ Тонухи, Сирри и Джонейда, глава Багдадскихъ суфіевъ, проповѣдывалъ суфизмъ съ каѳедры въ мечетяхъ при слѣдующемъ халифѣ, строгомъ мусульманинѣ Мътемедѣ (869—892). Въ устахъ Садафі мы впервые встрѣчаемъ публичную проповѣдь о различныхъ мистическихъ терминахъ суфіевъ: حُمَّة (усердіе, ревность), حُبَّة (привязанность, любовь), اُنْس (дружба). Онъ имѣлъ обыкновеніе посѣщать имама ибнъ-Хенбеля, и когда въ богословскихъ бесѣдахъ возникалъ какой-

¹⁶³) На языкахъ суфіевъ توحید значить не то, что у всѣхъ мусульманъ: на языкахъ первыхъ тевхидомъ называется высшая степень единенія съ Богомъ, когда человѣкъ отождествляется съ Богомъ. Срв. S. de Sacy: Notices et extraits, t. XII, p. 345. Аттаръ въ своемъ منطق الطیر (изд. Гарсенъ де Тасси, Пар. 1857, стихъ ۳۴۷ و слѣд.) такъ опредѣляетъ товхидъ:

بعد از آن وادی توحید آیدت	رویها چون زین بیابان برکنند
منزل تحرید و تقدیر آیدت	چله سر از یك گریبان برکنند
آن یکی باشد مرن و بی شکی	آن یکی عذر اند
آن یکی مر یکی باشد خام	چون بسی باشد يك اثر یك ملام
زان یکی کان مر عند آید ترا	نیست آن يك کان احد آید ترا

¹⁶⁴) Такъ и у Дюгѣ читаемъ: Il fut le premier à Bagdad и т. д., оп. cit., p. 122.

¹⁶⁵) Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte der Araber, Wien 1853, t. IV, p. 217.

¹⁶⁶) Hammer-Purgstall, op. cit., p. 218.

¹⁶⁷) Ibidem, p. 217.

¹⁶⁸) Ibidem, p. 218.

¹⁶⁹) Абуль Мехасынъ ибнъ-Тегрѣберлі: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (Лейл. изд.), т. II, стр. ۵۰.

¹⁷⁰) Dugat, op. cit., p. 327, глава: Influence du soufisme.

нибудь вопросъ, касающійся собственно суфизма, ибнъ-Хенбелъ обращался къ Садафи и говорилъ: «Что обѣ этомъ скажешь ты, суфій? أبو سعید أبو صوفیٰ¹⁷¹⁾. Въ концѣ IX в. (899) умеръ *Абу-Сайдъ-эль-Херрâз*, историкъ называетъ «шайхомъ суфіевъ»; отсюда ясно, что суфіи въ эту пору составляли корпорацію, подобно ханифитамъ, шафіитамъ, моътезилитамъ и др. О Херразѣ также говорили, что онъ «первый» научно толковалъ о соединеніи съ божествомъ¹⁷²⁾.

Въ то же время, когда проповѣдь тасаввофа всенародно раздавалась въ мечетяхъ и когда суфизмъ считался у правительства и духовенства движениемъ не только дозволительнымъ, но даже одобрительнымъ, жилъ персидскій суфій *Бâyzid Teyfûrî el-Bestâmî* (или *ابو یزید طیفور البسطامی*) (казненъ въ 873 г.), сынъ бывшаго мага, родомъ изъ одного маленькаго прикаспійскаго городка¹⁷³⁾; пантейзмъ его несомнѣнъ, и въ то же время онъ былъ вполнѣ явенъ. Одному человѣку, который стучался въ его двери и говорилъ, что ищетъ Баезида Бестами, онъ возразилъ: «Развѣ есть въ домѣ кто-нибудь кроме Бога?» А другому, также спрашивавшему о Баезидѣ Бестами, онъ отвѣтилъ, намекая на то, что его личность теряется въ Богѣ: «Я ужъ много лѣтъ ищу Баезида и не могу его найти». Связь человѣка съ божествомъ онъ выражалъ въ слѣдующихъ словахъ: «Свѣдѣнія о Богѣ находятся въ человѣкѣ, познаніе Его — въ человѣкѣ, любовь Его — въ человѣкѣ, сердце Его — въ сердцѣ человѣка»¹⁷⁴⁾. Почтеніе Бестами къ Богу доходило до того, что онъ, прежде чѣмъ произнести Его имя, омывалъ уста¹⁷⁵⁾. Аттаръ въ (*ذکر الاولیا* «Житія святыхъ») сообщаетъ много пантейстическихъ изреченій этого суфія. Напр., Бестами говорилъ, что когда люди думаютъ, будто они поклоняются Богу, это самъ Богъ себѣ поклоняется: *هُنَّ مَنْ يَسْتَدِّشُ بِهِ بَوْدُمْ كَمْ مِنْ مَنْ يَرْسِتُ*. Насчетъ Бестами всегда много пишеть любой суфійскій авторъ; у Саади, между прочимъ, разсказывается¹⁷⁶⁾, что однажды, когда этотъ «павлинъ мистиковъ» горѣлъ и плавился въ огнѣ разлуки съ своимъ великимъ другомъ и молилъ о соединеніи съ нимъ, другъ ему возвѣстилъ, что для сліянія съ Богомъ нужно сперва всецѣло убить въ себѣ свою индивидуальность, свое «я»: «Твое «я» еще съ тобою, Баезидъ. Если хочешь достичь меня, оставь душу свою иди! Выбрось самого себя прочь и гряди! *أَيْ بَايْزِيدْ هَنُوزْ تَوْئِيْ تَسْتَ اَلْأَرْ مِخْواهِيْ كَهْ بَمَارَسِيْ دَعْ نَفْسَكْ وَقَعَالْ خُودَرَا بَرْ دَرْبَدَارْ وَدَرَآيْ*. И Бестами горячо молился Господу, чтобы Онъ поскорѣй уничтожилъ

¹⁷¹⁾ Абуль Мехâснъ: التّجُومُ, т. II, стр. 47.

¹⁷²⁾ Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte der Araber, т. IV, p. 232—233; Dugat: Hist. des phil. et des théol. mus., p. 129.

¹⁷³⁾ Hammer, op. laud., т. IV, p. 222.

¹⁷⁴⁾ Ibidem, p. 223.

¹⁷⁵⁾ Ibidem, p. 223.

¹⁷⁶⁾ Саади: كَلَيْاتٍ (Полное собраніе сочиненій), Тегеранъ 1291 г. Г. (=1873), отдѣлъ «Засѣданіе» 3-е. Этотъ же отрывокъ приведенъ Сильвестромъ де Саси въ комментаріяхъ къ переводу «Pend-nameh, ou le livre des conseils de Férid-eddin Attar». Paris 1819, p. 231.

разницу между нимъ и Собою¹⁷⁷). Эту разницу между Богомъ и собой Бестами иногда, какъ видно, совсѣмъ забывалъ; Аттаръ разсказываетъ, что Бестами заявлялъ: «Я—море безъ дна, безъ начала, безъ конца... Я Авраамъ, я Моисей, я Иисусъ,—все, что поглощается въ Богѣ, есть Богъ»¹⁷⁸). Не удивительно, что онъ вмѣсто «хвала Богу!» восклицалъ: «хвала мнѣ!» سُبْحَانِي سُبْحَانِي سُبْحَانِي¹⁷⁹.... Въ устахъ Бестами ужъ попадается дѣление суфіевъ на зѣгидовъ (زَاهِدٌ отшельникъ), âбидовъ (اعْبُدُ благочестивый), âрифовъ (мистиковъ, букв. عَارِفٌ = познающій)¹⁸⁰). Бестами считается главою тѣхъ суфіевъ, которые исповѣдывали свои пантеистические убѣжденія явно¹⁸¹).

Ересь Бестаміевыхъ идей особенно рѣзко выступаетъ при сравненіи съ идеями суфія Сегля Тостерскаго سهل التسترى، умершаго черезъ 20 лѣтъ послѣ Бестами (896). По Абуль Мехасыну¹⁸²), Сегль Тостери былъ приверженецъ правовѣрной сколастики (مُتَكَلِّمٌ), а Геззали¹⁸³) называется его горячимъ почитателемъ Хасана Басрійскаго.

Современникъ всѣхъ выше названныхъ дѣятелей суфизма, пережившій ихъ всѣхъ, былъ много разъ ужъ упомянутый Джонейдъ (умеръ въ глубокой старости въ 909 или 910-мъ г.); онъ еще при жизни пользовался въ Багдадѣ такимъ высокимъ уваженіемъ, что въ день его похоронъ собралось къ его могилѣ 60,000 человѣкъ¹⁸⁴). Свою дѣятельностью Джонейдъ представляетъ контрастъ Бестамію во многихъ отношеніяхъ. Родомъ Джонейдъ—персъ, но арабизированный. Такими же арабизированными персами была большая часть всѣхъ тѣхъ суфіевъ, о которыхъ мы до сихъ поръ говорили. Мы не разъ указывали, что Джонейдъ имѣлъ съ ними тѣснія сношенія: они были его родственниками и знакомыми, учителями и учениками; всѣ они считались правовѣрными, хотя были такими не всѣ въ одинаковой

¹⁷⁷) Аттаръ: ذَكْرَةُ الْأُولَى, глава о Баезидѣ Бестами; Tholuck: Ssufismus, sive theosophia Persarum pantheistica. Berolini MDCCCXXI, p. 64.

¹⁷⁸) Ibidem.

¹⁷⁹) Свидѣтельство Геззали. Pocockius: Specimen historiae Arabum, Oxonii 1806, p. 263. Нужно помнить, что терминъ سُبْحَانٌ («славословіе») употребляется только въ примененіи къ Богу.—Тѣмъ не менѣе Бестами отличался крайнимъ смиреніемъ, если можно вѣрить Саади (سَعَادٍ, глава IV, разсказъ 3-й). Однажды на него высыпало изъ окна золу; отряхая пепель съ тюрбана и волосъ, онъ сказалъ: «Душа моя, я достоинъ адскаго огня,—стану ли я сердиться, что менясыпали золою?»

¹⁸⁰) Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte der Abarer, IV, p. 224.

¹⁸¹) О Баезидѣ Бестами, см. кромѣ ибнъ-Хелликана, которымъ воспользовался Гаммеръ, Abulfedae Annales moslemici, ed. Reiske (т. II, p. 248) النجوم الراحلة في ملوك مصر و القاهرة لابن الحسان (т. II, p. 36).

¹⁸²) Абуль Мехасынъ: النجوم, т. II, стр. 145.

¹⁸³) Arvid A. v. Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, p. 56.

¹⁸⁴) Источниками свѣдѣній о Джонейдѣ служатъ, главнымъ образомъ, Джамій, ибнъ-Хелликанъ и Абуль Мехасынъ. Сочиненіе Джами о суфіяхъ (نفحاتُ الْأَنْسَى) мнѣ знакомо по турецкому переводу Мехмуда бенъ-Османа Ламій, подъ загл. محمد بن عثمان لامي (Конст. 1854 г., стр. 121), по франц. переводу С.-де-Саси (Les haleines de la familiarité, Paris 1831, см. также Notices et extraits, т. XII, стр. 426 и слѣд.) и по немецкому конспекту Гаммера въ его Geschichte der schbnen Redekunste Persiens (Wien 1818, р. р. 340 sqq.). Статья ибнъ-Хелликана о Джонейдѣ وفياتُ الْأَعْنَانُ (изд. Слэна 1852 г., т. I, стр. 118) повторена Абуль Мехасыномъ въ его النجوم (т. II, стр. 144).

степени. Курсы юриспруденції¹⁸⁵⁾ Джонейдъ слушалъ у Абу-Севра эль-Кельбî ابو ثور الكلبی, ученика имама Шафи, и Джонейдовы рѣшенія юридическихъ вопросовъ имѣли вѣсъ въ кружкѣ этого преподавателя; Джонейдъ въ теченіи своей жизни успѣлъ написать громадное количество сочиненій по этой специальности¹⁸⁶⁾. Двадцати лѣтъ, онъ усвоилъ тарикатъ طریقہ «путь», т. е. «путь познанія истины», — суфійскій мистический терминъ) у своего дяди Сиррѣ эс-Сакатѣ, но самъ говоривалъ: «Мы выучились суфизму безъ учителя, **لَمْ يَنْلِيَنَا مَنْ أَعْلَمُ**». Чтобы лучше подвизаться, Джонейдъ удалялся въ пустыню¹⁸⁷⁾. Если мы предположимъ, что въ мистицизмѣ Джонейдъ былъ такимъ же вѣрнымъ послѣдователемъ Сирри, какъ и въ аскетизмѣ, то должны будемъ думать, что его мусульманская ортодоксальность сильно была повреждена пантезизмомъ. Однако Шеърѣній говоритъ¹⁸⁸⁾, что имя Джонейда следовало бы начертать золотыми буквами за то, что онъ былъ защитникъ и ревнитель ислама; Джамай также относить его ко второму классу суфіевъ (по его классификаціи), а не къ первому¹⁸⁹⁾. Знакомый съ свидѣтельствомъ Шеъранія, очень авторитетный ориенталистъ-историкъ Кремеръ соглашается съ Шеърѣніемъ¹⁹⁰⁾ и думаетъ, что въ своихъ отношеніяхъ къ исламу Джонейдъ не пошелъ дальше, чѣмъ, напр., мистикъ, но не пантезистъ Мухаммѣдъ. Большую поддержку своему мнѣнію Кремеръ видитъ въ томъ фактѣ, что Джонейдъ написалъ массу сочиненій по мусульманскому праву¹⁹¹⁾. На это доказательство имѣло бы силу только въ томъ случаѣ, если бы у насть для провѣрки были въ рукахъ самыя сочиненія Джонейда, а не одни ихъ заглавія: я же думаю, что такой провѣрки не могъ сдѣлать не только Кремеръ, но даже Шеърѣній (писатель XVI в.), такъ-какъ Геззали (XI в.) свидѣтельствуетъ, что даже въ его вѣкѣ оставались отъ сочиненій Джонейда только отрывки¹⁹²⁾. Даѣже, противъ ортодоксальности Джонейда говоритъ тотъ фактъ, что, несмотря на виѣшній правовѣрнѣйшиі языкъ, произведенія Джонейда, послѣ его смерти, ревностно преслѣдовались и истреблялись правовѣрными фѣкыгами¹⁹³⁾: были же, значитъ, основанія къ тому. Миѣ дѣло представляется такъ, что въ

¹⁸⁵⁾ **فُقَدْ** «фикхъ», т. е. юриспруденція, основанная на Коръанѣ и священныхъ преданіяхъ (**احادیث**).

¹⁸⁶⁾ Заглавія ихъ перечислены у Гаммера въ *Literaturgeschichte der Araber*, т. IV, р.р. 238—240. Всѣхъ его произведеній—183.

¹⁸⁷⁾ См. **بوستان** Саади, гл. IV, разсказъ о пребываніи Джонейда. Этотъ разсказъ есть и на русскомъ языке, въ диссертациіи проф. И. Н. Холмогорова: «Шейхъ Мослихуддин Саади Ширазскій». Казань 1867, стр. 119 (перепечатка изъ «Учен. Зап. Каз. У-та» 1865).

¹⁸⁸⁾ Шеърѣній: *كتاب الياقىت والجواهر*, Каирск. изд., т. II, стр. 116.

¹⁸⁹⁾ **نفحات الانس**, стр. 131.

¹⁹⁰⁾ Alfred von Kremер: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868, p. 69.

¹⁹¹⁾ А наука мусульманского права (**فقہ**) тѣсно связана съ богословіемъ.

¹⁹²⁾ Геззали: *متقد عن الفلاحة*, переводъ Барбье де Мейнара, въ *Journal Asiatique* 1877, janvier, p. 55.

¹⁹³⁾ Hammer-Purgstall: *Literaturgeschichte der Araber*, т. IV, р. 243.—**فُقَدْ** «мусульманскій правовѣдъ».

течениі своей долгой жизни Джонейдъ, бывшій сперва правовѣрнымъ постепенно переходилъ къ пантеизму, и я нахожу очень правдоподобнымъ, мнѣніе, высказанное уже Толукомъ и Дози¹⁹⁴⁾, что Джонейдъ былъ пантеистомъ такимъ же, какъ и Тейфуръ Бестамій, но только умѣлъ искусно скрывать свои убѣжденія: именно, свои нечестивые взглѣды онъ высказывалъ въ вполнѣ легальныхъ, освященныхъ выраженіяхъ, придавая имъ особенное, условное значеніе; въ силу такой осторожности, онъ могъ изумительнымъ образомъ сочетать мусульманскую доктрину съ философской системой, которая діаметрально противоположна исламу¹⁹⁵⁾. Ограничимся двумя примѣрами туманныхъ выраженій Джонейда, приведенными سوال کردند از تحقیق بنت در عبودیت ثفت چون بنت جمله تذکرہ الاولیا въ آشیارا از خدا بیند و آمدن جمله از خدا بیند و قیام جمله از خدا بیند و مرجع جمله بخدای بیند. «Спросили у Джонейда: когда рабъ Божій во-истину служитъ Богу?—а онъ сказалъ: это бываетъ тогда, когда онъ все производить отъ Бога, т. е. когда онъ видѣть, что все происходитъ изъ (или «отъ») Бога, пребываетъ въ Богѣ и возвращается къ Богу. Персидскій предлогъ *از* (какъ и арабскій *من*) одинаково означаетъ и «изъ», и «отъ», и поэтому изреченіе Джонейда можно понимать съ одной стороны какъ учение объ эманации, а съ другой стороны—какъ обычную исламскую формулу: *اتنا من الله واتنا اليه راجعون*. «По-истинѣ, мы отъ Бога и, по-истинѣ, мы къ Нему возвратимся». Не менѣе двусмысленно опредѣлена Джонейдомъ цѣль суфизма: «освобождать душу отъ напора страстей, устранять привычки, искоренять человѣческую природу, подавлять побужденіе чувствъ, пріобрѣтать духовныя качества, возвышаться знаніемъ истины и дѣлать все то, что благо». Это опредѣлѣніе годится для аскетизма, но менѣе годится и для пантеизма, въ особенности, если за нѣкоторыми терминами (напр., за невиннымъ *معرفة* «познаніе») будетъ заранѣе признано особенное, мистическое значеніе. Толукъ, у которого приведено послѣднее выраженіе Джонейда¹⁹⁶⁾, цитируетъ, въ *pendant* къ нему, слова Джонейдова сотоварища—Абуль-Хосейна *эн-Нурі* (ум. 902 г.), который также былъ ученикомъ Сиррѣ Сакатѣ: «Суфизмъ—ни предписаніе, ни доктрина, а нѣчто врожденное. И Мухаммѣдъ говорить: «Вы созданы съ божественными способностями».

Употребляя такой иносказательный языкъ, суфи не только избавлялись отъ преслѣдований, но даже пріобрѣтали всеобщее почтеніе, какъ святые люди строгой жизни. Очень легко было (въ противоположность Бестамію) принять Джонейда и его школу суфіевъ за правовѣрныхъ мусульманъ. Кремеръ думаетъ, что Джонейда и Джонейдитовъ нужно въ самомъ дѣлѣ считать за правовѣрныхъ. Основаніе для своего мнѣнія онъ

¹⁹⁴⁾ Впрочемъ, они не стараются подкрѣпить свое мнѣніе какими-либо соображеніями. Tholuck: *Sufismus*, p. 65—66, Dozy: *Essai sur l'hist. de l'islamisme*, Leyde 1888, p. 223.

¹⁹⁵⁾ Такой хитрый пріемъ—вполнѣ въ духѣ суфіевъ,—это т. н. «кетманъ». *كتمان*. До нашихъ чудовищныхъ границъ можетъ доходить кетманъ, см. сочиненіе гр. Гобино: *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*. Paris 1866.

¹⁹⁶⁾ *Sufismus*, p. 67.

находитъ въ свѣдѣніяхъ о жизни извѣстнаго Джонейдова ученика — Ровейма. Разсмотримъ его биографію подробнѣе, чѣмъ Кремеръ. *Ровеймъ ибнъ-Ахмѣдъ رَوْهِمُ بْنُ اَحْمَدَ* (ум. 916 г. при халифѣ Моктедирѣ) былъ суфій, очень свѣдущій въ Корѣанѣ; въ области канонической юриспруденції (فقہ) онъ слѣдовалъ ученику Дѣуда Загирита ¹⁹⁷⁾. Онъ прославился своимъ отреченіемъ отъ міра ¹⁹⁸⁾. Кремеръ указываетъ, что на вопросъ: «кто настоящій суфій?» Ровеймъ отвѣтилъ: «тотъ, кто никѣмъ не владѣеть и кѣмъ ничто не владѣетъ» ¹⁹⁹⁾. Онъ также говорилъ, что суфизъ состоятъ изъ трехъ состояній: бѣдности, самоуничиженія и уничтоженія воли ²⁰⁰⁾. Соглашаясь съ Кремеромъ, что подобныя свидѣтельства историковъ должны доказывать правовѣріе Ровейма, мы за то напомнимъ другое, во всякомъ случаѣ двусмысленное выраженіе Ровейма: «Признаніе единства Божія (توحید) состоить въ искорененіи природы человѣка и проявленіи божественныхъ признаковъ» ²⁰¹⁾. Далѣе, Кремеръ вспоминаетъ, что одного изъ своихъ друзей, Абу-Абдаллаха, Ровеймъ предостерегъ «отъ невѣрія и нечестія суфіевъ» ²⁰²⁾. Понятія: «невѣріе» и «нечестіе» — относительныя и очень растяжимыя. Мы, конечно, не знаемъ, какихъ именно суфіевъ имѣлъ въ виду Ровеймъ: быть можетъ, онъ намекалъ на суфіевъ-исмаилитовъ ²⁰³⁾; если такъ, то его совѣтъ, данный Абдуллаху, ничего еще не доказываетъ,— Ровеймъ могъ бы и пантеністомъ быть, и въ то же время до радикальныхъ выводовъ исмаилитской морали не дойти. Впрочемъ, если бы мы даже согласились съ Кремеромъ въ его воззрѣніи на Ровейма и признали послѣдняго правовѣрѣвшимъ суфіемъ, то развѣ отсюда слѣдовало бы, что такимъ же былъ и Джонейдъ? Ровеймъ, конечно, былъ ученикомъ Джонейда, но вѣдь и ультрапантеистъ Хелляджъ (казненъ въ 921 г.) ²⁰⁴⁾ былъ также его ученикомъ. Вообще же, въ дѣлѣ суфизма нельзя придавать чрезвычайного значенія отношеніямъ между ученикомъ и учителемъ. Выше мы приводили слова самого Джонейда: «У насть не было наставника въ суфизѣ: нашъ наставникъ — голодъ и отреченіе отъ міра». Эти слова показываютъ, какую важную роль въ суфійскихъ воззрѣніяхъ играетъ субъективность, индивидуальность каждого адепта. Если передать изреченіе Джонейда въ другихъ словахъ, то получится: «Аскетизмъ и единеніе приводятъ къ глубокому созерцательному состоянію и мистическому

¹⁹⁷⁾ «Загирій» ^{ظاهری} («сторонникъ внѣшняго») противополагается понятію «батыній» ^{باطنی} («сторонникъ внутренняго»). Батыній ищутъ въ Корѣанѣ таинственнаго, мистического смысла, а Загирій понимаютъ его буквально, не мудрствуя лукаво.

¹⁹⁸⁾ Джами въ Notices et extraits, t. XII, p. 427; Абуль-Мехасынъ: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة т. II, стр. 148.

¹⁹⁹⁾ Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (1.pz. 1868), p. 69.

²⁰⁰⁾ Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte der Araber, t. IV, p. 247.

²⁰¹⁾ Изъ ^{كُرَة الْأَوْلَى} Феридъ-эд-дина Аттара.

²⁰²⁾ Kremer, op. cit., p. 69. Указаніе заимствовано изъ Literaturgeschichte der Araber von J. Hammer-Purgstall, t. IV, p. 246.

²⁰³⁾ Исаилитамъ, а такъ же и Хелляджу, я посвятилъ особую статью, которая появится въ свѣтъ нѣсколько позже.

познанию божества; и только такимъ образомъ, а не авторитетомъ учителей, суфій утверждается въ своей доктринѣ». Что я не извращаю смысла словъ Джонейда, въ этомъ мнѣ ручается Геззалій, который говоритъ: «Я узналъ изъ теорій Джонейда, Бестами, Шибли и прочихъ все, что можно узнать черезъ изученіе и преподаваніе; и мнѣ было обнаружено, что крайній предѣль суфизма можетъ быть раскрыть не посредствомъ преподаванія, а только посредствомъ восторга, экстаза и преображенія своего нравственнаго существа...»²⁰⁴⁾; для поясненія, Геззалій приводить и сравненіе: «определить, чѣмъ такое — здоровье и насыщеніе, проникнуть въ ихъ причины и условія — вовсе не то, что самому быть здоровому и сыты...»²⁰⁵⁾. Если Ровейму не удалось прочувствовать всѣмъ своимъ существомъ справедливость и истинность исповѣдываемой доктрины, которую онъ усвоилъ отъ Джонейда, то она могла стать непрочной въ его убѣжденіи. А Джонейдъ и многие другіе джонейдиты все-таки могли быть пантейстами.

Ко всѣмъ этимъ отцамъ суфійства III в. гижры присоединимъ еще одного, скончавшагося уже въ 1-ой четверти IV в. (945 г.): Абу-Бекра эш-Шиблі أبو بکر الشبلي. Онъ сперва былъ камергеромъ у Моваффыка, брата халифа Мутеміда (869—892). Отказавшись отъ своей должности, Шиблі избралъ жизнь бѣдняка и былъ, можно сказать, единственнымъ въ свое время по благочестію, какъ выражается Абульфеда²⁰⁶⁾. Аскетизмъ Шиблі доходилъ до того, что онъ втиралъ себѣ въ глаза соль²⁰⁷⁾. Онъ слѣдовалъ доктринѣ правовѣрнаго имама Малика ибнъ-Анеса, зналь на память его «Моватта»²⁰⁸⁾, прочелъ книги мусульманскихъ преданій احادیث²⁰⁹⁾. Тѣмъ не менѣе существуютъ ясныя свидѣтельства, что онъ былъ пантейстомъ²¹⁰⁾. Толукъ объясняетъ противорѣчіе въ свѣдѣніяхъ о Шибли тѣмъ, что одно мнѣніе Шибли онъ относить къ одному періоду его жизни, а другое — къ другому²¹¹⁾. Джонейдъ говорилъ: «Каждый народъ имѣеть свой вѣнецъ, но вѣнецъ (нашего) народа — Шиблі²¹²⁾.

Говоря о III в. гижры, приходится хоть мелькомъ упомянуть о Хелляджѣ и о дѣятельности реформированной секты исмаилитовъ. Абу-Мансуръ эль-Хосейнъ эль-Хелляджъ — ابو منصور الحسين الحلاج — нервно-больной пантейстъ, который постоянно выкрикивалъ: «я Богъ! я Богъ! الله» и былъ наконецъ казненъ въ 921 г. Его, какъ наиболѣе рѣзкаго образчика суфія-пантейста, я сдѣлалъ предметомъ особаго изслѣдованія. Что

²⁰⁴⁾ «Le préservatif de l'erreur», traité de Ghazzali, trad. par Barbier du Meynard. Journ. Asiatique 1877 janvier, p. 55.

²⁰⁵⁾ Ibidem.

²⁰⁶⁾ Абульфеда: ابو منصور, Констант. изд., т. II, стр. 1.1.

²⁰⁷⁾ Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte der Araber, t. IV, p. 276.

²⁰⁸⁾ الموطأ т. е. «Торная тропа» — собраніе хадисовъ о Мухаммѣдѣ, первая книга этого рода; до того времени преданія ходили только въ устахъ народа.

²⁰⁹⁾ Абульфеда, loc. laud.

²¹⁰⁾ Срв. Hammer-Purgstall, op. cit., t. IV, p. 276.

²¹¹⁾ Tholuck: Sufismus, p. 68.

²¹²⁾ Абульфеда: ابو منصور, loc. laud.

касается исмаилитовъ, то вопросъ о ихъ роли въ исторіи суфизма до сихъ не былъ еще никѣмъ поднятъ, и я его разработалъ въ отдельной статьѣ²¹³⁾. Скажу мимоходомъ, что въ 864 г. Абдаллахъ ибнъ-Меймунъ Кеддахъ عبد الله بن ميمون القذاح реформировалъ существовавшую раньше секту исмаилитовъ и даль ей замѣчательно хитрую и сложную организацію, въ силу которой тайные миссіонеры принимали, между прочимъ, внѣшность суфіевъ, чтобы распространить антиисламскія идеи. Ново-исмаилиты сильно популяризировали суфизмъ, но за то они внесли въ него наиблѣже еретическая тенденціи, которыя въ слѣдующемъ (IV) вѣкѣ гижры проявляются съ болыпой силой.

Какой же выводъ должны мы сдѣлать изъ этого очерка исторіи суфизма въ III в. Гижры? Какая общая картина возстаетъ передъ нами послѣ прочтенія всѣхъ этихъ многочисленныхъ біографій? Суфизмъ къ началу III в. гижры представлялъ собою хаосъ: подъ знаменемъ «суфизмъ» нагромождена была въ беспорядкѣ цѣлая куча самыхъ разнообразныхъ, самыхъ противорѣчивыхъ религіозныхъ элементовъ. Единственно общесознанною чертою тесеввофа въ ту пору было аскетическое поведеніе, всѣ же прочіе пункты суфійской доктрины устанавливались просто индивидуальнымъ примѣромъ того или другаго выдающагося лица. И вотъ у суфіевъ явилась потребность дать себѣ ясный отчетъ въ своихъ убѣжденіяхъ, опредѣлить и отбросить въ свое мъ сознаніи случайныя черты суфизма, опредѣлить и отвлечь существенныя и выразить суфійскую систему въ точной формулѣ. Какъ только этотъ планъ сталъ приводиться въ исполненіе, тотчасъ началъ сказываться разладъ въ суфической средѣ, начало сказываться раздвоеніе, одна струя суфического теченія, сохранившая первоначальныя традиціи, видѣла въ «суфизмѣ» прежде всего подвижничество и, въ крайнемъ случаѣ, невинный мистицизмъ; другая же струя, несущая въ себѣ новыя наслоенія, выдвинута на первый планъ теософію и въ ней-то видѣла суть суфизма. Первая струя — арабско-мохаммеданская, усиленная вліяніемъ христіанства, вторая — индоперсидская. Первая — довольно легко согласуется съ исламскимъ правовѣріемъ, вторая — проповѣдываетъ ересь. Первая струя — преимущественно западная и обнаруживается въ тѣхъ странахъ, где раньше было христіанство, вторая — преимущественно восточная, и русломъ ея служатъ страны, въ которыхъ раньше было вліяніе буддизма. Каждая изъ этихъ двухъ вѣтвей суфизма въ то же время внутренно систематизируется, все точнѣе и точнѣе опредѣляя свои задачи. Западная вѣтвь, какъ мы видѣли, пошла рука объ руку съ ортодоксальной партіей, получила свой голосъ въ созданіи офиціальной доктрины ислама, проникла съ публичной

²¹³⁾ Начало ея послужило предметомъ моего сообщенія въ Восточной Коммісіи 24 января 1895 года.

проповѣдью мистицизма въ мечети, пріобрѣла всеобщее уваженіе и дала мистицизму всѣ права гражданства; въ свою очередь, и она оказала несомнѣнныя услуги правовѣрной партіи въ борьбѣ съ раскольниками тѣмъ, что защищала Сонну противъ мътезилитовъ и поднимала, своимъ импонирующимъ равнодушіемъ къ бреннымъ благамъ міра сего, авторитетъ правовѣрного духовенства въ глазахъ народа. Что касается восточной вѣтви, то она съумѣла воспользоваться привилегіями, добытыми для «суфійства» первой его вѣтвию, но сама все рѣшительнѣе и рѣшительнѣе уклонялась въ ересь, все больше и больше падала въ объятія пантеизма, пока наконецъ къ послѣдней четверти III в. гижры или къ началу IV-го формально не перешла въ пантеизмъ.

Грозилъ разрывъ. Но среди суфіевъ-пантеистовъ были, какъ мы видѣли, такие, которые и не думали прямо отвергать богоухновенность Коръана; одни изъ нихъ—искренно, другіе—лицемѣрно увѣряли, будто пантеністическая убѣжденія вовсе не идутъ въ разрѣзъ съ Мохаммедовыми тенденціями; кроме того, выражаясь крайне двусмысленнымъ, туманнымъ языкомъ, они позволяли думать, что ихъ пантеизмъ—не болѣе, какъ простой мистицизмъ. Такіе суфіи задержали грозящее разъединеніе обѣихъ вѣтвей суфизма: не дали арабской вѣтви формально от脫иться отъ персидской. Представитель ихъ, арабизированный персъ Джонейдъ, очень часто считается представителемъ всей западной вѣтви; представителемъ восточной вѣтви считается персъ Баезидъ Бестами.

Внутреннюю переработку, которой подвергся суфизмъ въ теченіи столѣтія, хорошо освѣщаетъ слѣдующій фактъ: послѣ III в. гижры термины *صوفی* و *زاهد* перестаютъ быть синонимами. За терминомъ *زاهد* остается значеніе «подвижникъ», а *صوفی* получаетъ съ этихъ поръ смыслъ: «мистикъ».

