

его предводителей, и он утверждал, что имама следует назначать (تعيين). Он умер в Багдаде в 210/825 г. Таким образом, термин «суфий» в начальный период своего развития был ограничен пределами Куфы. Но этому термину было суждено обрести впоследствии достойное положение. И не прошло и пятидесяти лет, как им стали обозначать всех суфиев Ирака, чтобы отличать их от последователей учения «маламатийя» в Хорасане.

Впоследствии спустя два столетия этим термином стали называть всех последователей сокровенного знания среди *муслимов*, как это принято и в наше время по отношению к словам *صوفي* и *صوفيه*. И между тем шерстяное одеяние, то есть шерстяной плащ, не перестал быть специальным одеянием *муслимов* среди последователей сунны. Это одеяние было осуждено около 100/719 г. под тем предлогом, что оно является христианской одеждой, вторгшейся в мир ислама. Фаркада ас-Санджи, ученика Хасана Басрийского, осудили за такое одеяние. Джубайри передает со слов Пророка (дбА) хадис, возможно, присочиненный, что Пророк (дбА) считал похвальным для религиозных людей носить одеяние из шерсти.

2. Источники тасаввуфа

О суфийских комментариях к Корану и окрашенных суфизмом хадисах позднего происхождения, об эзотерической стороне жизни Мухаммада (дбА) мы мало что знаем, так что возникает сомнение в подлинности их. Но, тем не менее, впоследствии арабские страны ислама не избежали тяги к мистицизму, как не избежали этого и различные страны и народы. Если мы исключим поздние легенды, то только Джахиз и Ибн ал-Джаузи оставили нам имена сорока с лишним аскетов, действительно существовавших в указанный период, и в глубине души у них были зов и очевидные доказательства стремления жить по духу *тасаввуфа*. Вместе с тем вполне можно допустить, что Мухаммад (дбА) отринул суфизм с самого начала от исламской общины, хотя ни для кого не является тайной, что широко известный хадис, которым занимался Шпренгер, – «Нет монашества», – является измышленным и что он был, вне сомнения, сочинен предположительно в III в.х. в подкрепление нового комментария айата 27 из суры 57, в котором говорится о запрете монашества и который предостерегает *муслимов* от него. *Муфассиры* первых трех веков хиджры так же, как Муджахид, Абу ‘Умама ал-Бахили, единодушны в толковании айата в том смысле, что в нем содержится дозволенность монашества в исламе, и даже восхваляют его, пока не появилось опровергающее толкование Замахшари, которое взяло верх над всеми тафсирами (*Massignon L., Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique Musulmane. P. 123–131*), и труды ранних суфиев, которые прославились рвением [в любви к Богу] (ﻯﻭﻯ ﺍ :ﺓﻮﻯ). Исламские суфии могут претендовать на то, что среди сподвижников Пророка (дбА) было два мужа, которые могут считаться предшественниками суфиев. Это Абу Зарр и Хузайфа. С достоверностью не установлено, имеют ли ‘Увайс и Сухайб положение, равное месту двух упомянутых шейхов. После них на сцену вышли богомолы (نساك), аскеты (زهاد), рыдающие (بكاؤن), чтецы житий (قصاص). Сначала они были разрозненными группами, не связанными одна с другой, а потом они образовали две школы, как и в других отраслях исламской мысли, и обосновались в двух городах Ирака – в Басре и Куфе. Арабы, избравшие местопробыванием Басру, были из племени *бану тамим*. Они были склонны к критицизму, верили только в реальное, в вопросах грамматики руководствовались логикой, в поэзии любили то, что ближе к действительности, в исследованиях тяготели к критическому методу. По религии они тяготели к суннизму, были склонны к *мутазилизму*, а в догматике – к идеям *кадаритов* (т.е. признавших свободу выбора). Их суфийскими шейхами были

Хасан Басрийский (ум. в 110/728 г.), Малик ибн-Динар, Фазл ар-Раккаши, Рабах ибн-Амр ал-Кайси, Салих ал-Мурри и Абдулвахид ибн-Зайд (ум. в 177/793 г.) – руководитель группы аскетов в Абадане.

Арабы, которые поселились в Куфе, были йеменцами, сторонниками идеализма и традиционализма по умонастроению, занимались сложными проблемами грамматики, предпочитали в поэзии стихи с фантазией. Они исповедовали *шиитский мазхаб* и симпатизировали *мурджитам*. В хадисах их интересовала внешняя форма (ظاهر). Их суфийские шейхи: Раби' ибн Хайсам (ум. в 167/686 г.), Абу Исраил ал-Малаи (ум. в 140/757 г.), Джабир ибн Хайн, Калиб ас-Сайдави, Мансур ибн 'Аммар, Абу-л-Атахийя, 'Абдак. Мансур ибн 'Аммар, Абу-л-Атахийя и 'Абдак вторую часть своей жизни провели в Багдаде – столице халифата, который после 250/864 г. стал центром суфийского движения. И это был год возникновения собраний и кружков Шатира, на которых обсуждались религиозные темы. Тогда же стали читать в мечетях проповеди по проблемам веры.

В это время впервые разгорелась публичная полемика между *суфиями* и *факихами*, тогда же в присутствии багдадского кадия произошел публичный диспут между Зу-н-Нуном (ум. в 240/855 г.), Нури Абу-Хамзой [с одной стороны] (между 262–269/875–882 гг.) и Халладжем [– с другой] (خالد بن برمك).

3. Место суфизма в исламском обществе

Первые суфии не ожидали, что вступят в конфликт с властями предрержащими исламского мира, поскольку они стремились к уединенности, предпочитали бедность [богатству] и проводили свое время, reciting Коран ради того, чтобы быть ближе к Аллаху при совершении обрядовой молитвы.

Факт тот, что источником тяги к *тасавуфу* был бунт души (ضمير) против унижающего людей насилия, и этот бунт не столько против несправедливости по отношению к другим людям, а прежде всего против насилия по отношению к самому себе. И этот бунт души сопряжен с желанием обрести сердцем Бога, каких бы нравственных усилий это ни стоило, и добиться очищения сердца от каких-либо запросов. Это и есть то, что мы наблюдаем в жизни и поучительных поступках и проповедях Хасана Басрийского (*Shaeder, Islam. Vol. 14. P.1–72; Massignon L., Essai... P. 152–179*), и это добротнo изложено в блестящих житиях, написанных двумя великими суфиями: 1) Мухасиб *«Васайя»*, перевод которого опубликовал Масиньон (*Massignon L., Essai... P. 216–218*); 2) Газали *«Ал-Мункиз мин ад-далал»* (перевел Барбье де Менар). Но этот бунт не был еще прямой угрозой существующему строю, какой бы несправедливой ни была политика правителя. Однако *факихи* и *мутакаллимы* были недовольны тем, что люди вели беседы о нравственности и судили друг о друге согласно внутреннему зову, у собственного суда, в то время как шариат Корана предписывает публично судить людей по поступкам и карать за грехи, а у религиозного закона нет иного средства для борьбы с лицедейством (نفاق) в религии, и поэтому [*факихи* и *мутакаллимы*] ревностно утверждали, что суфийский образ жизни ведет к ереси, поскольку они твердили, что намерение более существенно, чем деяние; что *сунна* (т.е. необязательное доброе деяние) предпочтительнее *фарда* (т.е. обязательного предписания), что покорность Аллаху (طاعة) лучше обрядового служения (عبادة) Ему.

Хариджиты были первой сектой в исламе, которая проявила враждебное отношение к суфизму в случае с Хасаном Басри. Затем *имамиты* (*зайдиты*, последователи двенадцати имамов и крайние шииты) в третьем столетии хиджры осудили любые призывы к суфизму, ибо он порождает среди верующих только один какой-то необычный образ жизни (ношение шерсти, ханака), находя в поисках состояние удовлетворенности (رضا), минуя помощь двенадцати имамов,

находя в нем (т.е. суфизме) противоречия шиитской доктрине *такиййа* (т.е. идее скрытого имама).

Сунниты не торопились высказать осуждение всему суфизму, у них не было единого мнения, и только две суннитские школы резко осудили *тасаввуф*: 1. Консерваторы, именуемые *хашвийя*; 2. Ибн Ханбал обвинил суфиев в том, что они погружаются в медитацию вместо того, чтобы рецитировать молитвы, и тем самым подстрекают молящихся к стремлению обрести личную дружбу (خلة) с Богом; он обвиняет их в том, что они позволяют себе игнорировать религиозные обряды. Ученики ибн Ханбала, Хашиша и Зура'а считали суфизм ветвью *еретиков-зиндиков* секты *руханийя*.

Что касается *му'тазилитов* (т.е. рационалистов) и *захиритов* (т.е. последователей экзотерического понимания текста Корана), то они считают абсурдной идею любви к Богу, а также полагают, что суфии с одной стороны понимают субстанцию Бога теоретически с позиций антропоморфизма, а с практической точки зрения воспринимают ее как общение (ملازمة) с Богом и пантеизм (حلول). В сущности, сунниты не подвергали отлучению от ислама умеренный суфизм. Сами сунниты заимствовали практическую мораль суфизма и жизнь в молитвах, начиная с небольших книг Ибн Аби-д-Дунйа (ум. в 281/894 г.) до шедевров типа *قوت القلوب* («Пища для сердец») Абуталиба ал-Макки (ум. в 386/996 г.) и в особенности «Ихйа'» ал-Газали. Суннитские ортодоксальные ученые, враждебно относящиеся к суфизму, такие как Ибн ал-Джаузи, Ибн Таймийа и Ибн Каййим, воздают должное уважение ал-Газали и признают его авторитетом в вопросах нравственности. Но поздние суннитские *факихи* излили чаши своего гнева на *муридов* Ибн 'Араби за то, что они придерживались идеи Единства Бытия (وحدت الوجود). Но их гнев не возымел заметного влияния. Основоположник ваххабитского учения (т.е. Мухаммед ибн-Ваххаб), вопреки своему предубеждению против суфизма, все же написал комментарий к «Васиййа» («Завещание») Суфи Шакика на Хатиму ал-Асамма.

4. Значение Единства Бытия и его трансформации в истории суфизма

Тасаввуф в первый период вращался вокруг двух исходных положений: 1. Пылкое усердие (عكوف) в богослужении порождает в душе два полезных явления (فوائد), которые суть духовные истинности (حقائق, روحية). Суфии движения *хашвиййа* отрицают это. 2. Знание посредством сердца (علم القلوب) дарует душе практическое познание (معرفة), которое включает в себе способность воли к восприятию этих полезных явлений. Но *му'тазилиты* отрицают это положение и довольствуются тем, что познание душой считают теоретическим познанием.

Суфии утверждают, что познание сердцем есть движущая сила (محركة), которая ведет суфия по пути к Аллаху через двенадцать остановок (مقامات) и стояний. Как говорят, некоторые нравственные достоинства (فضائل) обретаются, другие же милости получают так, как это описано в *Scala Sancta* Святого Иоанна Климакуса. Такие суфии, как Саррадж, Кушайри и Газали, называют различные перечни остановок и состояний. И тем не менее они почти сходятся в употреблении известных терминов, таких, как покаяние (توبة), терпение (صبر), упование на Бога (توكل), довольство (رضا). Если абстрагируемся от различного понимания суфиями значения шествия к Аллаху, то обнаружим, что они обращают свои помыслы главным образом к тому, чтобы определить конечную цель, которая состоит в том, чтобы душа обрела познание Истины, в результате чего раб Божий теряет всё, что присуще телу. «Истина» – термин, вошедший в употребление в III в. хиджры и, по-видимому, заимствованный из «Псевдотеологии» Аристотеля.

Однако, как можно выразить терминами исламского правоверия это

возвышенное состояние, во время которого душа вступает в экстатический диалог с Аллахом. Она (т.е. душа) находится в состоянии любви, и это есть то состояние, которое отдает предпочтение душе и в котором суфий извергает бессвязные слова и вступает в беседу с Богом (см. статью «*X*» в нашей книге). Такими состояниями вознаградил Аллах прежде всего Раби'у, Мухасибу и Йахйю Рази.

Отсюда следовало, что суфиям следует обратиться к лексике, которой пользовались *факихи* в их время. И они заимствовали ее из разных областей, не придавая им строго терминологического значения. Таково использование Шафиком слова «*таваккул*» («упование на Аллаха»), а Мисри и Ибн Каррам заимствовали слово «*ма'рифат*» («познание»), Мисри и Бистами – слова «*фана'*» («исчезновение») – антоним «*бака'*» («вечное пребывание») (*Коран*, 55: 26, 27), а также Хазаз – выражение «*'айн ал-джамй'*» («Сущность всего сущего» – один из атрибутов Аллаха), Тирмизи – «*вилайа*» («святость») и т.д. Исламский *масаввуф* в свой первый период развития следовал по этому пути и угодил в ловушку метафизики первых *мутакаллимов*, атомизма, материализма и окказионализма в метафизике, отрицая при этом духовность души, т.е. ее бессмертие, и путая онтологическое единство бытия с арифметическим единством, из чего следует, что необходимо суфийскую раннюю школу считать ересью *хулулиййа* (т.е. пантеизма). Что же касается ереси *каррамиййа*, то ее последователи утверждают, что Бог проявляет интерес к душам, за что *аш'ариты* обвиняют их в том, что они включают акциденции в бытие Вечного, а последователей *салимиййа* [обвиняют в том, что утверждают], что души, пылко влюбленные в Аллаха, могут воссоединиться с Божественным Величием. И *ханбалиты* порицают их за то, что поминают Аллаха при рецитации Корана, чтобы обрести путь к Нему. И, наконец, последователи Халладжа, когда завершают экстатический диалог с Аллахом в состоянии экстаза, то под воздействием изменений, произошедших в глубине их душ, приходят к выводу, что Бог сделал их святыми. Но это мнение было отвергнуто по причине признания его богохульным, выразившемся в присвоении себе человеческой бранный плотью божественной сущности, поскольку две субстанции не могут поместиться в одном месте одновременно.

Греческая философия с IV в.х. стала проникать в исламский мир, и ее значение стало расти, начиная с *карматских* гностиков и врача Рази до Ибн Сины, и это породило более точную метафизическую терминологию, заключающую в себе идею нематериальности духа (روح) и души (نفس) и соображения о всеобщих идеях, а также цепь терминов второстепенного разряда. Но эта лексика смешалась с псевдотеологической терминологией Аристотеля, идеализмом Платона и идеей эманации Плотина, и каждый из этих философов оказал существенное влияние на развитие суфийских идей.

Суфийские авторитеты разделились на три направления в понимании суфийского единства:

1. *Иттихадиййа* от Ибн Масарра и Ихвана ас-Сафа до Фараби и Ибн Касийи. Они утверждают, что их учение о единстве есть возникновение внутренних идей под воздействием активного разума (активный разум – это божественная эманация, суть которой свет Мухаммада у *карматов* и *салимиййа*) на пассивную душу.

2. *Ишракиййа* от Сухраварди, Халаби и Джилдаки до Даввани и Садруддина Ширази. Они утверждают, что субстанциональность (تجوهر) души и божественность излучения рождаются в лучах активного разума.

3. *Вусулиййа* от Ибн Сины до Ибн Туфайла и Ибн Саб'ина, которые придерживаются идеи о том, что душа, достигнув Бога, осознает, что она обрела всеобщее существование (وجود جامع), в котором нет ни множества, ни количества, ни различия (تفرقة) в каком бы то ни было виде.

Хафиза и разнообразные касыды Джами. В тюркской поэзии прославились суфийскими стихами Насими и Нийази. Этот жанр литературы привился в странах, где пишут стихи на языках урду и малайском, он существует и по сей день, хотя перестал существовать на Ближнем Востоке.

Изучение же источников суфизма все еще далеко от совершенства. Ранние исследователи ислама, порожденные глубоким различием между современным монизмом и строгой ортодоксией правоверного суннизма, полагали, что суфизм можно считать доктриной чужеземной, происшедшей от сирийского монашества (Мерке) или греческого неоплатонизма, или персидского зороастризма, или от индийской Веданты (Джонс). Николсон же показал, что гипотеза заимствования суфизма не приемлема. Несомненно, можно полагать, что начиная с раннего периода ислама эта специфичная система взглядов сложилась в процессе непрерывных рецитаций и медитаций по Корану и хадисам под влиянием социального или личного кризиса в самом центре исламской общины. Но если первичной основой суфизма были ислам и арабский менталитет, то не бесполезно установить заимствованные второстепенные элементы, которые были добавлены к первооснове и расцвели в ней. Этим путем современные ученые могут обнаружить в исламском суфизме некоторые элементы благочестия, восходящие к христианскому монашеству (*Asin Palacios, Wensinck, T. Andrae*), и несколько греческих философских терминов, заимствованных из сирийских переводов. Иранские аналоги, которые предложил Блоше, вряд ли были строго рассмотрены. Что же касается индийских элементов (гипотеза Хортена), то было добавлено всего лишь несколько аргументов к прежним предположениям Бируни и Дара Шикуха относительно соответствий между Упанишадами (или Йога Сутрой) и первоначальным суфизмом. С другой стороны, существует возможность того, что дотошный исследователь, изучающий ритмические телодвижения во время *зикра* в современных религиозных сходках, обнаружит проникновение некоторых приемов индийского аскетизма.

БИБЛИОГРАФИЯ

Список западных трудов по суфизму был подготовлен Г. Панмюллером и включен в его книгу *Handbuch der Islam Litteratur*. Leipzig, 1923. P. 265–292. В этом обширном списке лучшими теоретическими работами он назвал: *Nicholson R.A., The Mystics of Islam. London, 1914; Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921; The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923*. Это труды по узким вопросам. Относительно же основ суфизма следует обратиться к тщательно проработанным статьям *Goldziher, Revue de l'histoire des Religions. Vol. XXXVII. P. 314; Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Vol. LXVIII, P.445; Der Islam. Vol. IX, 144; Massignon L., Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique Musulmane. Paris, 1922; La Passion d' al-Hallaj, martyr mystique de l'islam. Paris, 1922*.

Об ал-Газали: *Asin Palacios, Algazel. Saragossa, 1901* и *Cultura Espanola, 1901. P. 209; Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth. 1914. P. 67; Obermann. Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis. Vienna, 1921*.

Об Ибн ал-Фариде: *Nallino (в неперезданном Di Matteo в Rivista degli studi orientali, 1919–1920)*. Об Ибн 'Араби: *Asin Palacios, Murciano Abenarabi. Madrid, 1925–1928*.

Что же касается текстов на языке оригинала, мы располагаем добротными изданиями *Николсона* произведений *Сарраджа*, *'Аттара*, *Ибн 'Араби* и *Руми*; переводами *Ричарда Хартманна* произведений *Кушайри* и переводами *Хьюарта* (*Дара Шукух* в издании *Journal Asiatique* в 1926, P. 285); комментариями *Гайднера* ал-Газали (*Al-Ghazzalis mishkat al-anwar. London, 1924*); комментариями *Хортена* к *Сухраварди Халаби* (*Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi. Halle, 1912*); комментариями *Копрулозаде Мехмед Фуада* на ранних турецких мистиков (*Türk Edebiyatende ilk mutaşawwıfler. Stambul, 1919*); комментариями *Нюберга* на Ибн 'Араби (*Kleinere Schriften*

des Ibn al-'Arabi. Leyden, 1919) и т.д.

Фундаментальные просуфийские источники на рабском языке суть сочинения *ал-Мухасиб*, *ал-Макки*, *ал-Газали* и *Ибн 'Араби*, а антисуфийские источники – труды двух главных оппонентов: *Ибн ал-Джаузи (Talbis Iblis, Cairo, 1340)* и *Ибн Таймийи*.