

A. Krymsky

## ESSAY ON THE DEVELOPMENT OF SUFISM (تصوف) UNTIL THE END OF THE 3<sup>RD</sup> CENTURY OF THE HIJRA\*

The work “Essay on the development of Sufism (تصوف) until the end of the 3<sup>rd</sup> century of the Hijra” by A. Krymsky, one of the founders of Russian and Ukrainian academic Islamic studies of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries, appeared in 1895. It marked a new (classical) stage in the development of research on the nature of the origin of Islamic mysticism (Sufism), one of the most complex phenomena in Islam. A. Krymsky, developing the ideas of Western European Islamic studies and relying on a significant source base (Arabic, Persian, Turkic, European sources), critically revised the idea of Sufism abandoning anachronisms and prejudices, quite convincingly investigated the origins of Sufism and its spread around the world. The work is a classic example of the evolution of European (Russian and Ukrainian) Islamic studies on the nature of the origin of Sufism, and its ideas determined further ways for Sufism research until the end of the 20<sup>th</sup> century. This work remains today a bibliographic rarity.

**Keywords:** A. Yu. Krymsky, Islam, Islamic studies, mysticism, Sufism

## ОЧЕРКЪ РАЗВИТІЯ СУФИЗМА (تصوف) ДО КОНЦА ІІІ ВѢКА ГИЖРЫ

Члена Восточной Коммисіи А. Е. Крымскаго

### І. КАРТИНА МОГУЩЕСТВА СУФИЗМА ВЪ ИСЛАМСКОМЪ МІРѢ

Если мы всмотримся въ исторію умственнаго развитія Турціи и Персіи, въ особенноти Персіи, то замѣтимъ, что едва ли не на каждомъ явленіи лежитъ болѣе или менѣ сильная печать мистицизма и аскетизма, или такъ называемаго суфизма (Европейцы чаще 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 менѣ опасныя для ислама, терпѣли жестокое гоненіе. Подъ мусульманской внешностью, суфизмъ внедрилъ въ области религіи и сделался элементомъ не только вполне терпимымъ, но часто даже законодательнымъ; въ 1499 г. онъ даже засіялъ на царскомъ престолѣ въ лицѣ выдающагося

\* Праця “Очерк развития суфизма (тасаввуф) до конца ІІІ века гижры” була написана А. Ю. Крымським для публікації у виданні “Древности восточные. Труды Восточной коммисии Императорского Московского археологического общества” (т. 2, вип. 1) за редакцією М. В. Нікольського та опублікована в 1896 році в Москві. Окремим відбитком цю роботу надруковано роком раніше – у 1895 році, після рекомендації її до друку в січні 1895 року редакційним комітетом Імператорського Московського археологічного товариства (згідно з п. 56 Статуту ІМАТ) за підписом княгині Уварової. Відбиток містить примітку, що текст публікується за ІІ томом “Трудов Восточной Комиссии Императорского Московского Археологического Общества”. Наразі ця праця є бібліографічною рідкістю. Перевидання здійснюється за виданням 1896 р.

суфія Ісмаїль-шаха, основателя персидской династии Сефевіевъ. (Мы знаемъ и другой крупный примеръ суфійской династии: въ Бохарѣ подь конецъ XVIII в., и кромѣ того знаемъ много мелкихъ, о которыхъ упомянемъ ниже). Дози рѣшается утверждать, что вообще исламъ подрѣтъ въ Персіи суфизмомъ совершенно<sup>1</sup>. Въ области этики вліяніе суфизма видно еще явственнѣе, и Дюга<sup>2</sup> положительно признаетъ, что суфіевъ нужно считать основателями морали на востокѣ. Впрочемъ еще въ XI в. ту же мысль высказывалъ извѣстный восточный мыслитель Газзали الغزالی въ своемъ знаменитомъ сочиненіи: *منقذ عن الضلالة*<sup>3</sup>. – 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”. Авторитетнѣйшій 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»<sup>4</sup>. Сказать это – значитъ назвать всю арабскую философію 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 тревоженіями, – на востокѣ (точнее – въ Персіи и Турціи) эта поэзія также всецѣло охвачена вышеназваннымъ религіознымъ направлениемъ: эта поэзія является исключительно суфической, т. е. представляетъ 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 суфическомъ тонѣ. Въ Турціи, гдѣ литература возникла подь прямымъ вліяниемъ персидской, поэзія принимаетъ характеръ эротической теософіи съ первыхъ же временъ политическаго утверждения 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, нормальнаго человѣка, а не исковерканнаго аскета, мусульмане стараются всякими правдами и неправдами приурочить къ господствующему уровню, нивелировать ихъ, истолковать въ иносказательномъ, аллегорическомъ духѣ: жертвами такого благочестиваго рвенія пали, напр., персы Незари, Хейямъ, Хафизъ, турецкая поэтесса Мигри (مهری) и другіе, въ томъ числѣ даже забубенный кутила Ревани. Произведенія нѣкоторыхъ суфическихъ поэтовъ сдѣлались настольными книгами всѣхъ классовъ общества, стали всеобщимъ достояниемъ 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 суфійскіе поэты имѣютъ громадное воспитательное вліяніе, примѣромъ чего можетъ служить Саадій: его идеи вошли въ плоть и кровь восточнаго человѣка. Въ этой области интересно отмѣтить обычные восточные символы для понятія “свобода”: это – лилія (سوسن) и кипарисъ (سرو). – Лилія, – объясняетъ Гаммеръ<sup>5</sup>, – выражаетъ свою бѣлизною чистоту отъ чувственныхъ помышлений, а кипарисъ, вѣтви котораго внизъ не падаютъ, – пренебреженіе къ земному... Для оріентала идеаль свободы – не иначе, какъ спиритуалистическій, суфійскій! – 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 книгѣ: “Les religions et les philosophies dans l’Asie Centrale” говоритъ, что католическіе священники, которыхъ онъ встрѣчалъ въ Персіи, оказывались не суфіями только тогда, когда это были совершенные 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 полити-

ческую силу суфийства. Выше я имѣлъ уже случай упомянуть о суфийскихъ династияхъ въ Персіи и Бохарѣ, – сообщу еще нѣсколько данныхъ, иллюстрирующихъ политическое могущество дервишества. Въ Афганистанѣ во второй половине XVI в. секта шейха Баезида (روشنیه) сформировала особую державу, которая не давала покоя сильному царству Деглійскому, даже тогда, когда это царство, подъ управленіемъ знаменитаго Акбара, достигло зенита своего могущества<sup>6</sup>. Для Россіи поучительнымъ примѣромъ служить извѣстное движеніе Шамиля и его “мюридовъ” (مريد – “послушникъ”), о которомъ я считаю излишнимъ распространяться. Замѣчу еще, что вообще въ нынѣшнемъ столѣтіи Россіи пришлось слишкомъ хорошо познакомиться съ политическимъ значеніемъ дервишества: вспомнимъ войну съ Бохарой и волненія Оренбургскихъ киргизовъ. У англичанъ также должна остаться въ памяти война 1831 г. съ афганскими дервишами Ахмеда Сейида, этого царя дервишей (его и титуловали не иначе, какъ *سید احمد شاه پادشاه*<sup>7</sup>). Не менѣе памятной должна быть для англичанъ война съ дервишемъ Абдоль Геффаромъ *عبد الغفار*: авторитета этого “папы” было достаточно для того, чтобы въ Эмбильской войнѣ (1863) англичане потерпѣли поражение отъ афганцевъ. Вообще ни одно политическое движеніе афганцевъ не обходится безъ участія дервишей: англичанамъ пришлось это узнать особенно хорошо въ послѣдней войнѣ (1878–80 г.г.); не распространяясь въ подробностяхъ, я упомяну только о подстрекателѣ Моллѣ Хелилѣ *ملا خليل*, святомъ ученикѣ Абдоль Геффара<sup>8</sup>. Колоссальная, сказочная власть ассасиновъ (дервишей Хасана Саббаха) также, въ сущности, могла бы быть отнесена на счетъ суфизма, но такъ какъ это положеніе требуетъ обстоятельнаго разъясненія, а безъ доказательствъ можетъ казаться даже очень страннымъ парадоксомъ, то я вмѣсто того, чтобы выставить власть ассасиновъ на первый планъ, теперь предпочитаю упомянуть объ этомъ только вскользь. Впрочемъ, и тѣхъ фактовъ, которые приведены, вполне достаточно для иллюстраціи неслыханнаго вліянія суфизма.

Въ виду такого огромнаго значенія суфизма, вполне естественнымъ является желаніе изучить это религіозное движеніе какъ можно основательнѣе и дать себѣ отвѣтъ на вопросъ: “чѣмъ объясняется такое широкое распространеніе суфизма?” Добросовѣстное изученіе духа суфийскихъ произведеній привело меня къ убѣжденію, 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 Коммиссіи 27 октября 1892 года и вызвавшемъ массу возраженій<sup>9</sup>.

Причина возраженій ясна. До сихъ поръ никто еще ни обстоятельной исторіи суфизма не написалъ, ни обстоятельнаго изложенія доктрины не далъ. Между тѣмъ суфизмъ – такое явленіе, которое по происхожденію – крайне сложное, а по разумѣнію – крайне неопредѣленное и запутанное: вѣдь часто ярлыкъ “суфизмъ” покрываетъ собою взгляды *радикально* противоположныя! Пока не будетъ сперва выяснена исторія ученія, и пока самое ученіе не будетъ представлено въ системѣ, до тѣхъ поръ всякія 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.

## II. ТРАДИЦИОННЫЯ ПРЕДСТАВЛЕНІЯ О СУФИЗМѢ.

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 таким образом получалось нечто импонирующее. Такой импонирующей вид имѣють 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 нечто готовое, и 2) что онъ – явленіе не наносное, а органически исламское, т. е. идетъ отъ самого Мохаммеда и мусульманъ-арабовъ. Правду говоря, суфіи обнаруживаютъ наклонность возводить свою родословную даже къ болѣе раннимъ временамъ, чѣмъ Мохаммедова эпоха: по ихъ мнѣнію, суфіемъ въ сущности былъ уже праотець Авраамъ и І. Христосъ; и вообще всякаго человѣка, который въ своихъ сочиненіяхъ или бесѣдахъ выказалъ свѣдѣнія о Божественной природѣ или выказалъ философскій умъ, возвышающій его надъ предрасудками толпы, суфіи относятъ къ своей сектѣ<sup>10</sup>. Но пока они толкують о суфизмѣ Авраама и І. Христа, это не имѣетъ даже внѣшняго вида авторитетности, а вотъ когда заговорятъ о Мохаммедѣ и въ особенности о его зятѣ Аліи, то ихъ утвержденія принимаютъ крайне соблазнительную правдоподобность. Многія (теистическія) места Коръана, дѣйствительно, поддаются пантеистическому истолкованію, а другія – аскетическому. Алія же суфійскіе псалмопѣвцы такъ горячо, много и искренно восхваляютъ, что самой искренностью побуждаютъ посторонняго человѣка увѣровать въ суфизмъ Алія; если читатель вспомнитъ, при этомъ, слова почтеннаго историка Шегрестани, что самъ Алій всегда претендовалъ на непосредственныя сношенія съ Божествомъ<sup>11</sup>, и если пожелаетъ признать подлинными, неподдѣльными, пантеистическія сочиненія Алія<sup>12</sup>, то окончателно увѣруетъ, что суфизмъ есть явленіе чисто исламское. Предположимъ даже, что изслѣдователь вполне благополучно пройдетъ возлѣ Мохаммеда и Алія: онъ еще легко можетъ запутаться и не ориентироваться въ суфійскихъ сообщеніяхъ насчетъ сахабовъ и табіевъ<sup>13</sup>. Вообще, попасть въ этой области въ ошибку – очень не трудно. Нѣмецкій ученый Толукъ, человѣкъ, основательно и долго изучавшій интересующую насъ доктрину, упорно защищалъ мысль, что суфизмъ органически развился изъ ислама, безъ всякаго иноземнаго вліянія<sup>14</sup>. А съ Толукомъ и до сихъ поръ приходится считаться.

Опровергнуть былъ Толукъ такими основательными статьями, какъ Сильвестра де-Саси въ *Journal des Savants*<sup>15</sup>, гдѣ съ полной убѣдительною доказано, что книги, изъ которыхъ Толукъ черпалъ свои свѣдѣнія, болѣе отличаются своими поэтическими рассказами о чудесахъ, чѣмъ историческою подлинностью<sup>16</sup>, и что подлинную исторію суфизма нужно составлять не боясь пойти въ разрѣзъ съ этими извѣстіями.

Суфизмъ есть явленіе сложное. Для удобства изслѣдованія мы разобьемъ его на элементы: аскетизмъ, мистицизмъ и пантеизмъ, и въ своемъ изслѣдованіи будемъ держаться слѣдующаго плана: сперва рассмотримъ, какія данныя были для развитія каждаго изъ этихъ элементовъ *въ исламъ*, а потомъ посмотримъ, могли ли быть тутъ постороннія вліянія и, если могли быть, то какія. Сначала взглянемъ, что могла дать для суфизма Сирія съ ея христіанствомъ и античною философіей, въ вѣкъ Омейядовъ, а затѣмъ – что 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, – вполне 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.

### III. НАСКОЛЬКО СУФИЗМЪ МОЖЕТЪ СЧИТАТЬСЯ ЯВЛЕНИЕМЪ ИСЛАМСКИМЪ И ВООБЩЕ АРАБСКИМЪ?

(I-й ВЪКЪ ГИЖРЫ).

Аскетизмъ въ Аравіи въ доисламскую эпоху. Пессимизмъ Коръана, какъ побужденіе къ аскетизму. “Люди скамьи”. Овейсъ Карни. Хасанъ изъ Басры и его аскетическая школа. – Мистицизмъ: внутреннее противорѣчіе мистицизма со страхомъ Божиимъ и съ природой араба. Насколько возможно было самостоятельное появленіе мистицизма въ арабской средѣ? Участіе женщинъ. Рабія. Первый суфійскій монастырь и появленіе имени صوفى.

Слѣдую предпринятому нами плану, мы сперва рассмотримъ условія, содѣйствовавшія развитію каждаго изъ трехъ элементовъ суфизма въ *отдѣльности*, а уже затѣмъ будемъ искать, нѣтъ ли между ними логической связи.

Откуда могъ возникнуть въ арабскомъ исламѣ *аскетизмъ*?

Въ Аравіи еще до Мохаммеда сильно действовали среди арабовъ-туземцевъ двѣ религіи, которыя впослѣдствіи послужили матеріаломъ для ислама: христіанская и іудейская. Христіанство процвѣтало въ Йеменѣ, на Синайскомъ полуостровѣ, въ Сиріи; еврейскія поселенія были разбросаны по всей Аравіи, и въ Йеменѣ моисеева вѣра сдѣлалась было на некоторое время даже государственной религіей<sup>17</sup>. У іудеевъ подвижничество и мистицизмъ выразились въ обѣтѣ назореевъ и въ сектѣ эссеевъ (съ которыми обыкновенно сравниваютъ нынѣшнихъ суфиевъ); христіанскіе монахи жили какъ въ многочисленныхъ монастыряхъ<sup>18</sup>, такъ и уединенно. Арабскіе караваны на пути въ Сирію и Египетъ любили останавливаться на отдыхъ у пещеръ христіанскихъ анахоретовъ; въ біографіяхъ Мохаммеда разсказывается, какъ одинъ изъ такихъ отшельниковъ (بحيرة) 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-Зогейръ<sup>19</sup>.

Мохаммедъ отнесся къ аскетизму очень неблагоклонно, – онъ его формально запретилъ. Передаются его слова: لا رهبانية في الاسلام. “Въ исламѣ нѣтъ монашества!” Но въ его ученіи оказалось много пессимистическаго элемента, который былъ заткомъ для аскетическаго стремленія.

Пророкъ любилъ говорить: “Если бы вы знали то, что я знаю, то мало бы смѣялись, а много плакали”<sup>20</sup>. Выдающіеся изъ преемниковъ Пророка поддерживали этотъ пессимистическій ужасъ передъ Богомъ. Абу-Бекръ высказывалъ желаніе быть птицей, а не человѣкомъ<sup>21</sup>; по свидѣтельству его дочери Аиши, онъ всякій разъ плакалъ, читая Коръанъ<sup>22</sup>. Омаръ, услышавши однажды какія-то грозныя слова Коръана, упалъ въ обморокъ<sup>23</sup>. Османъ низачто не желалъ бы вторично жить на землѣ<sup>24</sup>. Подобный же страхъ жизни мы видимъ и во многихъ другихъ святыхъ мужахъ ислама<sup>25</sup>. – Въ подобномъ пессимизмѣ нужно видѣть источникъ аскетической наклонности у мохаммеданъ.

Кажется, монашество началось на глазахъ Мохаммеда. Въ числѣ сподвижниковъ Пророка были такъ называемые اهل الصفة, или اصحاب الصفة (“люди скамьи”), – бѣдняки, получившіе свое прозвище по той причинѣ, что они, не имѣя пристанища, принуждены были ночевать на скамейкахъ возлѣ Мединской мечети<sup>26</sup>. Между ними выдѣлялся ابو ذر الغفارى, знаменитый тѣмъ, что при преемникахъ Мохаммеда, въ періодъ газаватовъ, горячо возставалъ противъ привычки накапливать сокровища и требовалъ ихъ раздачи бѣднымъ. Онъ приобрѣлъ много сторонниковъ, подвергся по жалобѣ Моавіи гоненію со стороны Османа и умеръ въ заточеніи въ 645 г.<sup>27</sup>. По этому Абу-Зерру можно составить понятіе и о прочихъ “людяхъ скамьи”<sup>28</sup>. Эти “люди скамьи”, при жизни Мохаммеда, составили религіозное братство, въ которомъ имущество было общее, и ежедневно исполняли извѣстныя религіозныя упражненія въ духѣ покаянія и самоумерщвленія<sup>29</sup>. По тому же образцу, черезъ нѣсколько лѣтъ по

смерти Мохаммеда, двѣ монашескія общины основаны были Абу-Бекромъ и Алиемъ<sup>30</sup>. По преданію, эти два повелителя правовѣрныхъ дали распространителямъ аскетическихъ идей титулъ “халифовъ<sup>31</sup>, – тотъ титулъ, какой теперъ носятъ начальники суфійскихъ орденовъ. Въ 38-мъ г. гижры (659 по Р. Х.) основанъ былъ родъ монастыря Овейсомъ Карни<sup>32</sup>.

Какъ реакція аскетическому, пессимистическому направленію, появлялись секты: моржиты<sup>33</sup> и кадариты моътезилиты<sup>34</sup>. Но пессимистическое пониманіе Коръана продолжало находить себѣ приверженцевъ, и такимъ пессимизмомъ, несомнѣнно, былъ проникнутъ настоящій основатель исламскаго подвижничества – Хасанъ Басрийскій حسن البصرى (род. въ 642 г. ум. 728 г.<sup>35</sup>).

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

“Смерть есть дверь, черезъ которую долженъ пройти каждый. Кто мнѣ скажетъ, куда она меня приведетъ?”<sup>36</sup>.

Отвѣта на свой мучительный вопросъ Хасанъ искалъ въ книгѣ Мохаммеда. – “Кто читаетъ Коръанъ и вѣритъ въ него, тотъ вообще будетъ полонъ страха въ этомъ мірѣ и часто будетъ плакать”, говорилъ онъ. Представленіе о грозномъ, карающемъ Богѣ отразилось на Хасанѣ со всей своей удручающей силой. Юнось, сынъ Обейда, рассказываетъ: “Когда Хасанъ идетъ, онъ имѣетъ такой видъ, будто только-что вышелъ изъ глубины могилы; когда онъ сядетъ, то такъ и кажется, что онъ ждетъ удара мечемъ по шеѣ; когда попроситъ огня, то глядитъ съ такимъ видомъ, какъ будто самъ онъ только и созданъ, что для огня”. Сегль (سهل) изъ Гостера, одинъ изъ Хасановыхъ почитателей, говоритъ: “Святые (ابدال) достигаютъ святости четырьмя вещами: голодомъ, бдѣніемъ, молчаніемъ и уединеніемъ”<sup>37</sup>.

Хасанъ нашель много послѣдователей, основаль цѣлую школу аскетовъ, и послѣ него аскетизмъ исламскій оказывается уже явленіемъ не спорадическимъ, а прочно установившимся. Число подвижниковъ все увеличивалось. Что за причины вызывали ихъ появленіе? Конечно, можно думать, что на нихъ, какъ и на Хасана, дѣйствовалъ коръанскій пессимизмъ. Но не мѣшаетъ упускать изъ виду, что къ отдаленнымъ ужасамъ, ожидаемымъ отъ будущей жизни, присоединялись въ то время (кон. VII в. и нач. VIII в.) ужасы настоящего, очень близкіе и потому черезчуръ ощутительные для человѣка. Это былъ періодъ Жежжжевщины и неслыханныхъ междоусобій: 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 стоически избѣгать рабства предъ наслажденіемъ, приходилось отучивать себя отъ тѣхъ благъ, внезапное лишеніе которыхъ можетъ причинить большія страданія. Что же касается души набожной, проникнутой пессимизмомъ Коръана, 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; теперъ же, когда въ мірѣ нѣтъ благъ, отречься отъ него и, значитъ, получить спасеніе души – очень легко”. И вотъ, съ такимъ настроеніемъ 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 опрѣделить очень точно, и даже легко можемъ уловить сопровождающія обстоятельства. Перейдемъ теперъ ко второму элементу, отличающему суфизмъ, – къ *мистицизму*. Могъ ли онъ возникнуть на почвѣ Коръана? 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,

которых породил пессимизм Коръана, основная идея – не любовь, а глубокий *страх* предъ неумолимымъ Божествомъ. Несовмѣстимость страха съ мистицизмомъ сами суфій рельефно выразили въ разговорѣ (конечно, вымышленномъ) Хасана Басрійскаго съ женщиною-мистикомъ Рабией (о которой намъ еще придется говорить). Приводимъ этотъ разговоръ по تذكرة الاوليا Феридеддина Атгара.

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

“Не искренень въ молитвѣ своей тотъ, кто не сноситъ терпѣливо ударовъ своего Владыки”:

ليس بصادق في دعواه  
من لم يصبر على ضرب مولاه

Его прервалъ Шакыкъ:

“Не искренень въ своей молитвѣ тотъ, кто не наслаждается ударами своего Господа”:

ليس بصيادق في دعواه  
من لم يتلذذ بضرب مولاه

На это Рабіи ответила, что въ искренней молитвѣ человекъ, созерцая своего Господа, долженъ и вовсе забывать Его удары:

ليس بصادق في دعواه  
«من لم ينس الضرب في مشاهدة مولاه»

Пусть этотъ анекдотъ даже вымышленъ, 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 влияніемъ, подъ влияніемъ 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 противорѣчьи съ Коръаномъ, онъ все-таки можетъ считаться явленіемъ туземно-арабскимъ, самостоятельнымъ возникшимъ, не наноснымъ: по мнѣнію Кремера, къ мистицизму склоняла араба самая его *натура*. “Арабъ нервень, легко возбудимъ, фантазеръ, суевѣренъ и потому въ религіозномъ отношеніи очень воспріимчивъ”,<sup>38</sup> говоритъ онъ. Съ послѣднимъ выводомъ согласиться трудно<sup>39</sup>: насколько мы можемъ опредѣлить натуру араба, онъ, какъ разъ, наоборотъ, чувствуетъ полнѣйшее равнодушіе къ религіознымъ вопросамъ вообще, а къ мистицизму въ частности; да лучшее доказательство неспособности арабской натуры къ мистицизму, мы видимъ въ томъ фактѣ, что суфизмъ развился у персовъ и встрѣчалъ противодѣйствіе именно у арабовъ. Если мы непременно 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 слѣдовать нервное разстройство; извѣстно, что отъ физическаго истощенія человекъ 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 *могъ* возникнуть безъ чужаго влиянія, но никогда не будемъ имѣть права утверждать это навѣрное, *какъ фактъ*.

Итакъ, поищемъ причинъ, которыя, прежде всего, могли бы вызвать экстазъ у мусульманъ I в. гижры. Напряженіе нервовъ часто бываетъ вызвано внѣшними обрядами богопочитанія. Быть можетъ, молитва исламская, которую предписано совершать пять разъ, въ разные часы дня, и которая такимъ образомъ поддерживаетъ нервы въ постоянномъ приподнятомъ состояніи, сыграла немаловажную роль въ дѣлѣ появленія экстаза. Еще Кремеръ подчеркивалъ это обстоятельство.

Полумракъ, среди котораго совершается утреннее и вечернее молитвослужение, мечеть, полная густыхъ рядовъ толпы, монотонное жужжаніе молитвенныхъ формуль, тогда какъ вокругъ храма царить тишина, свойственная восточнымъ городамъ, – все это такія обстоятельства, которыя легко вызываютъ ощущение религіознаго возбужденія; ко всему этому присоединяется изобильное, ритмическое чтеніе Коръана, которое даже на постороннихъ, на европейцевъ, производитъ значительное впечатлѣніе, а что же говорить о разнервничавшихся подвижникахъ-мусульманахъ!<sup>40</sup> Тому же религіозному возбужденію немало могъ способствовать обычай “иътикафъ” اعتكافъ “религіозное размышленіе”, т. е. полнѣйшее уединеніе, въ мечети или дома, въ теченіи нѣсколькихъ дней конца Рамадана<sup>41</sup>. Нѣкоторые люди, болѣе религіозные, не довольствовались всѣмъ этимъ: они любили проводить цѣлыя ночи напролетъ въ чтеніи Коръана, совершали по 500 колѣнопреклоненій въ день, напр. Семнунъ, благочестіе котораго вошло въ пословицу<sup>42</sup>, произносили тевхидъ<sup>43</sup> болѣе 31000 разъ въ ночь, напр. Абу-Бекръ Мотеввеы مطوعی<sup>44</sup>. Какіе могли быть результаты всѣхъ подобныхъ упражненій, мы смѣемъ догадываться на основаніи примѣра современныхъ дервишей. Мы знаемъ, что дервиши нѣкоторыхъ орденовъ (напр. Накшбенди نقشبندی и др.), повторяя въ теченіи нѣсколькихъ часовъ لا اله الا الله и мѣрно раскачиваясь верхней частью тѣла, приходятъ въ экстатическое состояніе<sup>45</sup>. Поэтому вполне позволительно – предположить, что какой-нибудь аскетъ I в. гижры, изнурившій свое тѣло и разстроившій нервы, также приходилъ, благодаря Семнуновскимъ приемамъ, въ религіозный восторгъ и опьяненіе, подвергался галлюцинаціямъ и ощущалъ, будто онъ созерцаетъ славу Божию. Сдерживать 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 проявленію чувствъ такое важное значеніе, что отдалъ приказаніе, дабы мослимы, не тронувшіеся до слезъ чтеніемъ Коръана, все-таки плакали и притворялись глубоко тронутыми<sup>46</sup>. Экстазъ же заразителенъ: извѣстно, что даже притворное религіозное изступленіе можетъ увлечь свидѣтелей въ изступленіе неподдѣльное. Мы можемъ, такимъ образомъ, предположить, что случаевъ экстаза было въ средѣ возбужденныхъ подвижниковъ I в. гижры очень много.

Кто подверженъ экстазамъ, тотъ легко можетъ сдѣлаться мистикомъ. Психіатрія насъ учитъ, что экстазъ часто бываетъ соединенъ съ половыми ощущеніями, съ любовнымъ настроеніемъ<sup>47</sup>. Кремеръ (op. cit., p. 63) очень остроумно догадывается, что мистическій элементъ былъ внесенъ въ аскетизмъ *женщинами*. Дѣйствительно, женщина скорѣе, чѣмъ мужчина, могла внести въ экстазъ новое и необходимое понятіе – любовь, этотъ основной элементъ мистицизма. Мнѣ предположеніе Кремера представляется очень правдоподобнымъ по той причинѣ, что суфіи относятся къ женщинамъ совсѣмъ иначе, чѣмъ истые мохаммедане. Мохаммедане чувствуютъ къ женщинѣ невыразимое пренебреженіе; хотя Коръанъ и пускаетъ женщинъ въ рай, но отводитъ имъ тамъ чисто служебное мѣсто; мусульманская женщина не смѣетъ даже въ мечеть входить. Напротивъ, всѣ суфійскіе 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 перешелъ, такъ же самостоятельно и безъ чужаго вліянія, въ пантеизмъ. Противъ логики и психологіи наша гипотеза не грѣшила бы: пантеизмъ такъ тѣсно связанъ съ мистицизмомъ, что можетъ легко возникать изъ него (какъ и наоборотъ – пантеизмъ почти всегда влечетъ за собою мистицизмъ). Но по отношенію къ арабамъ мы считаемъ невыносимымъ допустить такое предположеніе; мы считаемъ невыносимымъ допустить, будто пантеизмъ могъ самъ собою развиваться на *арабской* почвѣ и притомъ въ I в. гижры. Арабы, какъ

мы увидимъ изъ дальнѣйшей исторіи, всегда относились къ пантеизму непріязненно, даже тогда, когда онъ получили, благодаря персамъ, широкое развитіе и стали явленіемъ обычнымъ въ исламскомъ мірѣ. На какомъ же основаніи мы будемъ приписывать пантеистическія стремленія примитивнымъ арабамъ I в. гижры? Прибавимъ, къ тому же, что и исторія умалчиваетъ о какихъ-нибудь пантеистическихъ 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 некоторый знакъ вопроса.

Кого же именно можемъ мы назвать первымъ мистикомъ ислама? какое историческое лицо? Точнога, несомнѣннаго отвѣта дать нельзя, но если мы смѣемъ вѣрить суфіямъ, то первымъ мистикомъ ислама нужно назвать женщину Рабію رابعة, современницу Хасана Басрійскаго; о ней ужъ мы нѣсколько разъ упоминали выше. Смерть ея относятъ къ 753 г.<sup>48</sup>. Суфійское преданіе сохранило (или само сочинило) много ея пылкихъ изреченій и стиховъ<sup>49</sup>, по формѣ – вполнѣ любовныхъ; больше всего напоминаютъ они молитвенникъ св. Агнесы, а Толукъ за эти стихи титулуеъ Рабію “altera de Guyon”. Изъ нихъ я приведу только два характерныхъ образчика, заимствуя ихъ изъ Ибнъ-Хелликана (стр. ۲۶۳ Парижск. изданія).

كانت تقول في مناجاتها الهی تحرق بالنار قلبا يحبك

«Она бывало говорила въ бесѣдѣ съ самой собою: “Боже! Ты сожигаешь огнемъ сердце, которое любитъ Тебя”».

А шейхъ Шигаб-од-динъ Согреверди شهاب الدين السهروردي цитируетъ, apud ibn-Khallikânet, слѣдующее стихотвореніе Рабіи<sup>50</sup>.

انى جعلتك في الفواد محدثي  
وابحت جسمي لمن اراد جلوسي  
فالجسم مني للجليس موانس  
وحبيب قلبي في الفواد انيس

“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 изреченій, приписываемыхъ Рабіѣ, отличается пантеистическимъ характеромъ. Какъ показалъ Сильвестръ де Саси въ рецензій на “Ssufismus” Толука (“Journal de Savants” 1821), ихъ нужно считать за поддѣлку. Даже въ подлинности просто мистическихъ ея изреченій нельзя быть вполнѣ увѣрену<sup>51</sup>.

Ужъ было сказано, что Рабіа умерла въ 753 г. Около этого же времени, или немного спустя, появляется имя “суфій” صوفى, какъ эпитетъ ревностныхъ подвижниковъ<sup>52</sup>; первый, кто носилъ это имя, Абу-Гâшимъ Куфійскій, умеръ въ 767-мъ или въ 771-мъ г.<sup>53</sup> Если Рабіа дѣйствительно была мистикомъ, и если ея мистицизмъ возникъ самостоятельно, а не подъ вліяніемъ напр. сирійскимъ, то мы можемъ сказать, что новооявившееся имя صوفى подоспѣло какъ терминъ для обозначенія самобытно развившагося арабскаго мистико-аскетизма. Положеніе дѣль въ это время представляется намъ въ такомъ видѣ: появилось среди мослимовъ 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 подвизалась 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 20.000<sup>54</sup>. Впрочемъ, по свидѣтельству Макриси, большая часть іерусалимскихъ подвижниковъ исповѣдывала 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 считается не Иерусалимъ, а Дамаскъ, гдѣ, въ половинѣ VIII в., возникъ суфійскій монастырь, вполне заслуживающій названіе “перваго”<sup>55</sup>. По Джамію, основателемъ перваго суфійскаго монастыря былъ одинъ христіанинъ-эмиръ. Будучи на охотѣ, эмиръ увидѣлъ, какъ два незнакомыхъ другъ другу суфія, усѣвшись на краю дороги, дѣлятъ между собою трапезу. Онъ завелъ съ ними разговоръ, они сообщили ему о своемъ طریقة-ѣ (“пути подвиговъ”). Очевидно, этотъ аскетизмъ возбудилъ интересъ и, пожалуй, симпатію эмира: онъ выстроилъ суфіямъ монастырь<sup>56</sup>.

Чтобы закончить эту главу, коснемся вопроса о смыслѣ слова صوفی “суфи”. Это слово вызывало много толкованій (почти всѣ они приведены въ “Ssufismus” Tholuck’a, p.p. 20–38). Пренебрегая этимологическими законами и руководствуясь самымъ смысломъ слова, старались, напр., сблизать “суфіевъ” съ вышеупомянутыми эгль-ос-соффе اهل الصفة (“люди скамьи”) или видѣли въ صوفی видоизмѣненіе صفی (“чистый”). Нѣкоторые, въ томъ числѣ и Гаммеръ, пытались произвести صوفی отъ греч. σοφοί, но доказательства ихъ до того натянуты, что Толукъ съ нѣкоторымъ негодованіемъ замѣчаетъ: Quid clarus Hammerus sibi velit, nescio! Восточные авторы производятъ названіе صوفی отъ صوف “верблюжья шерсть”, “власяница изъ верблюжьей шерсти”, старорусское “зуѡъ”. У арабовъ, напр., выраженіе لبس الصوف (“облекся въ верблюжью власяницу”) значитъ: “сдѣлался суфіемъ, подвижникомъ”. Персидскіе поэты-суфіи часто называютъ себя پشمینه پوش (“одетый въ шерсть”) или просто پشمینه (“шерстяной”), что является буквальнымъ переводомъ арабскаго صوفی. Такого толкованія, т. е. производства صوفی отъ صوف держатся теперь всѣ ориенталисты, и Сенковскій переводитъ 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 خرقه (“хырка”, т. е. рубище) никогда не снимается съ тѣла, развѣ только для того, чтобы положить на ней заплату, подвижникъ оставляетъ ее въ наслѣдство своему достойнѣйшему духовному сыну, тотъ – своему, и т. д., такъ-что рубища суфіевъ, состоящія изъ однѣхъ заплатъ, насчитываютъ за собою по нѣскольку сотъ лѣтъ. Такая передача хырки, единственнаго достоянія суфія, символически выражаетъ собою передачу духовной власти (срв. роль милоти ἰσχυρῆ древнееврейскихъ пророковъ); чтобы получить такое наслѣдство, ученики какого-нибудь знаменитаго суфія наперерывъ налагаютъ на себя самыя страшныя истязанія съ цѣлью отличиться<sup>57</sup>. Начало ношенія хырки суфіи, довольно рискованно, приписываютъ Алию и увѣряютъ, что именно его хырка очутилась сперва у Хасана Басрійскаго, а потомъ, путемъ нѣсколькихъ передачъ, у знаменитаго Джонейда<sup>58</sup>. Кажется, что на счетъ Хасана суфіи правы: онъ, вероятно, 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 платья<sup>59</sup>. Не мѣшаетъ замѣтить, что обычай носить хырку, собственно, не въ духѣ ислама: это вѣдь находится въ противорѣчій съ омовеніемъ (وضوء). При обращеніи въ мусульманство алжирскихъ кабилловъ, 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 платья<sup>60</sup>.

#### IV. ЗАПАДНЫЯ НАСЛОЕНІЯ (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 развиваться аскетизмъ и даже мистицизмъ. Но суфизмъ, на самомъ дѣлѣ, образовался вовсе не такъ просто: въ его формации 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 разобьемъ ихъ географически на двѣ группы: на восточную и западную, иначе – сирійскую и иранскую. Такое дѣленіе будетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и хронологически удобнымъ, потому-что будетъ соответствовать двумъ періодамъ: періоду Омейядовъ, утвердившихъ свою резиденцію въ Сиріи и дававшихъ силу людямъ греческой культуры, и періоду Аббасидовъ, географически и духовно приблизившихся къ Персіи. По содержанию, западные элементы разбиваются 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, чрезвычайно сложное вліяніе, которому можно дать неопредѣленное названіе “персидско-индійскаго”. Обратимся, въ этой главѣ, къ вѣяніямъ западнымъ и прежде всего къ *христіанству*.

Что христіанское вліяніе началось рано, видно ужъ изъ того обстоятельства, что первые суфійи появились не на родинѣ ислама, не въ Аравіи, а въ христіанской области, въ Сиріи. Къ концу же I-го вѣка гижры христіанское воздѣйствіе на суфизмъ стоитъ внѣ сомнѣнія. Между суфійами VIII в. по Р. Х. большимъ уваженіемъ пользуется Ибрагимъ ибнъ-Эдгемъ *ابراهيم بن ادھم* († 777), родомъ изъ княжескаго Бальхскаго рода<sup>61</sup>. Онъ отрекся отъ престола и предался жизни дервиша. По его собственному разсказу, онъ обратился на истинный путь (*معرفة*) подъ вліяніемъ христіанскаго затворника Симеона<sup>62</sup>. Ибнъ-Эдгемъ говоритъ съ восторгомъ объ этомъ Симеонѣ, который научилъ его познанію Бога<sup>63</sup>. Вообще отъ этого времени (VIII в.) къ намъ дошло много арабскихъ анекдотовъ о христіанскихъ монахахъ и отшельникахъ, и всѣ они дышутъ симпатіей<sup>64</sup>. Самый монастырь суфійскій (первый, о немъ мы ужъ говорили въ главѣ III) основанъ былъ, какъ мы видѣли, христіаниномъ и притомъ въ странѣ, гдѣ раньше господствовало христіанство.

Такое христіанское вліяніе еще не представляло собою опасности для чистоты исламскаго суфизма. Гораздо страшнѣе въ этомъ отношеніи было воздѣйствіе аскетическихъ сектъ *гностиковъ*. Вліяніе ихъ на суфизмъ начинается позже, уже параллельно съ иранскимъ, и оно столько же заслуживаетъ названія “западное, сирійское”, сколько и “восточное, иранское”. У гностиковъ христіанскія тенденціи соединялись и съ стоическими, и съ платонико-пифагорейскими, и съ зороастровыми, и даже съ буддійскими. Особенно сильной вѣтвью гностицизма было манихейство, утвердившееся въ Персіи; на нѣкоторыхъ исламскихъ сектахъ оно отразилось съ полной силой<sup>65</sup>. По Масъуди<sup>66</sup>, книги Манеса, Дейсана (Бардесана) и Маркіона были переведены съ парсійскаго и пеглевійскаго на арабскій языкъ, около года смерти Ибрагима ибнъ-Эдгема, при халифѣ Мегди (774–785), и затѣмъ породили цѣлую литературу. – Замѣтимъ, что терминъ “*γνῶσις*” какъ лексически, такъ и логически вполне соответствуетъ арабскому термину суфійевъ “*меърифет*” *معرفة*<sup>67</sup>; у Гаммера проведена между гностиками и суфійами параллель<sup>68</sup>.

Третья западная струя, которая, подобно гностицизму, вливается въ суфизмъ позже, чѣмъ христіанская струя, это – *неоплатонизмъ*. Излагать содержаніе неоплатонизма я считаю излишнимъ, такъ-какъ это – вещь общеизвѣстная, но позволю себѣ напомнить о такихъ его чертахъ, съ какими мы на каждомъ шагу встрѣчаемся и въ суфійскихъ книгахъ: представленіе о единомъ первоначалѣ, эманация, пред- и послѣ-существованіе душъ, экстатическое созерцаніе первоначала, какъ средство воссоединенія съ нимъ. Сочиненія Плотина и Гермеса Трисмегиста почти сплошь напоминаютъ собою произведенія персидскихъ суфійевъ<sup>69</sup>. Въ Сиріи неоплатонизмъ

утвердился со временъ Ямблиха († 330 г. по Р. Х.) и утвердился такъ прочно, что самый этотъ періодъ въ исторіи неоплатонизма извѣстенъ подь 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 Ἐπίδειξις Темистія<sup>70</sup>. Дѣятельную роль въ неоплатоническомъ движеніи 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 мусульманскаго владычества. Въ мохаммеданскій 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 идей<sup>71</sup>. Но главнымъ образомъ неоплатонизмъ шелъ въ исламъ, конечно, черезъ Сирію, особенно когда арабы усиленно заинтересовались греческой философійю. Извѣстно, что въ этомъ дѣлѣ посредниками явились сирійскіе христіане. Несторіане-сирійцы дѣйствовали, какъ врачи, среди арабовъ еще до временъ Мохаммеда; съ несторіанскими монахами имѣлъ сношенія и пророкъ; важную роль играли сирійцы при Омейядахъ; но сознательное, умышленное ознакомленіе арабовъ съ сирійскимъ просвѣщеніемъ началось только при Аббасидахъ, главнымъ образомъ при Мансурѣ (753–774)<sup>72</sup> и Маъмунѣ (813–833)<sup>73</sup>. По повелѣнію халифовъ, христіанскіе сирійцы 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 *هنين ابن اسحاق* Гонейнъ ибнъ-Исхакъ († 876) переводилъ Порфирія и Аммонія Саккаса<sup>74</sup>. Въ X в. мы видимъ новые переводы; на этомъ полѣ наиболѣе отличались Абу-Бишръ *ابو بشر متى* († 939), Яхья ибнъ-Ади *يحيى بن عدى*, Иса ибнъ-Зеръа *عيسى بن زرعا*, которые перевели, между прочимъ, неоплатониковъ: Темистія, Сиріана и Аммонія Саккаса. Всѣ эти переводы имѣли обширное распространеніе и, въ большинствѣ случаевъ, сохранились и донинѣ; особенно извѣстны извлеченія изъ Прокла, важнѣйшаго изъ послѣднихъ неоплатониковъ. Еще сильнѣе, чѣмъ въ своей одеждѣ, неоплатоническія идеи распространялись въ исламскомъ мірѣ подь маской аристотелизма. Нѣсколько Эннеадъ Плотина (IV–VI) были приписаны Аристотелю и, подь авторитетнымъ именемъ великаго философа, усвоивались всѣми “фильсуфами”, такъ-что Дитрици<sup>75</sup> называетъ всѣхъ арабскихъ философовъ неоплатониками. – Въ виду такого обширнаго распространенія неоплатоническихъ идей въ халифатѣ, мы, встрѣчая въ суфизмѣ черты, тождественныя съ неоплатоническими, должны приписать имъ неоплатоническое происхожденіе, если не вполне, то по крайней мѣрѣ въ извѣстной степени, наряду съ индо-персидскимъ<sup>76</sup>. Гаммеръ самое имя суфіевъ *صوفى* производитъ отъ *σοφοί* (“греческіе мудрецы”). Впервые указаль на греческо-философскую струю въ суфизмѣ, кажется, Макомъ<sup>77</sup>, и затѣмъ большинство историковъ не отрицало вліянія этой струи, хотя не въ должной степени<sup>78</sup>. Изъ русскихъ ученыхъ признавалъ вліяніе неоплатоническое проф. И. Н. Холмогоровъ<sup>79</sup> и ставилъ его на ряду съ буддійскимъ.

Вотъ тѣ три вѣянія, которыми окружилъ исламское суфійство западъ. Наиболѣе вліятельнымъ оказалось здѣсь христіанство, совпавшее съ исламскимъ аскетизмомъ<sup>80</sup> и помогавшее развитію въ немъ мистицизма; оно очень мало вносило неправовѣрія въ догматику ислама. Далѣе, если бы судить по внѣшности, пришлось бы огромное и первенствующее вліяніе приписать неоплатонизму, проводившему мистицизмъ и пантеизмъ. Но есть одно извѣстіе, которое, пожалуй, неоплатоническаго вліянія не отвергаетъ, однако отнимаетъ у него первенствующую роль. Макризи, который въ своемъ описаніи Африки посвятилъ цѣлую статью исторіи развитія мусульманскихъ сектъ<sup>81</sup>, представляетъ все дѣло такъ, что мусульманскія ереси не

обязаны своимъ происхожденіемъ вліянію идей греческихъ. По словамъ Макриси, на греческія книги набросились не столько истинные мусульмане, сколько закоренѣлые еретики<sup>82</sup> واکثروا من النظر فيها وعظم بالفلسفة ضلال اهل البدع. Мнѣ кажется, слова Макриси можно понимать только въ томъ смыслѣ, что изъ принесенной въ халифатъ сокровищницы греческой философіи усвоивались не какія нибудь новыя идеи, а только тѣ, которыя ужь и раньше циркулировали и были популярны въ халифатѣ; другими словами: вліяніе греческой философіи (recte неоплатонизма) на суфизмъ нужно считать не первымъ, не оригинальнымъ, а только подкрѣпительнымъ, придаточнымъ. Тотъ пришлый элементъ, который впервые и притомъ радикально измѣнилъ незатѣйливую первоначальную основу арабскаго суфизма, хлынулъ въ суфизмъ не съ запада, а съ востока, изъ Ирана, и неоплатонизмъ явился къ нему только на помощь.

## V. ВОСТОЧНОЕ ВЛІЯНІЕ (ПРЕИМУЩЕСТВЕННО СЪ III-го ВѢКА ГИЖРЫ).

Со времени Аббасидовъ начинается господство персидской образованности, а вмѣстѣ съ тѣмъ – вліяніе прежней персидской религіи на исламъ. Это вліяніе – 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 шитовъ. Наиболее радикальные шитскіе толки – въ сѣверной и сѣверо-восточной Персіи. Въ этихъ же мѣстахъ сильно привился арабскій суфизмъ, перенесенный изъ Сиріи; монастырь Ибнъ-Абиль-Хейра. Какой выводъ придается сдѣлать изъ всего этого?

Персидское вліяніе на суфизмъ датируется позже сирійско-христіанскаго и, вѣроятно, раньше сирійско-неоплатоническаго.

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, помощью персовъ, Аббасиды. Это обстоятельство опредѣлило политику перваго 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 персіане: арабы мало интересовались теологическими тонкостями, этимъ занялись персы, и они-то дали исламу систему и силу<sup>83</sup>. Но вѣдь трудно было этимъ богословамъ, трактуя грубый и сырой матеріалъ исламскій, совершенно отрѣшиться отъ воззрѣній и метода мышленія той религіи, которая такъ долго господствовала въ странѣ и, къ тому же, продолжала и тогда еще быть открытой и сильной<sup>84</sup>. 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 персовъ<sup>85</sup>. Персамъ приходилось поддѣлывать хедисы или съ цѣлью приурочить предписанія кочеваго ислама къ формамъ цивилизованной жизни, или съ болѣе злостной цѣлью – внести въ исламъ свои старыя религіозныя идеи. Первая цѣль ясно освѣщена въ послѣднихъ трудахъ проф. Нофалы<sup>86</sup>, а насчетъ второй цѣли существуетъ довольно обширная европейская литература, опирающаяся на сочиненія Ибнъ-Хезма ابن حزم, Иджи الابجى, Макриси المقریزی, Новейри النويری и др.<sup>87</sup>. Ограничусь краткимъ свидѣтельствомъ Иджи: “Гейяріе غيارية, 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 приѣмъ внесетъ смущеніе среди нихъ”<sup>88</sup>. Впрочемъ, гораздо чаще персы искажали исламъ не въ силу злаго намѣренія, не умышленно, а бессознательно: просто подъ вліяніемъ двоевѣрія; исламъ же легче другихъ религій поддается синкретизму<sup>89</sup>.

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 парайскихъ сектъ. Въ моментъ мусульманскаго завоеванія Персія представляла собою театръ скрещенія всевозможныхъ сектъ, поприще весьма разнообразнаго религіознаго броженія. Ужь и тогда провозглашались здѣсь тѣ мистико-пантеистическія воззрѣнія, которыя теперь считаются главными положеніями суфизма<sup>90</sup>. Откуда же они пришли въ Персію? Толукъ, 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*<sup>91</sup>. 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-пантеистическихъ воззрѣніяхъ египтянъ, грековъ, евреевъ и другихъ народовъ, скажемъ только насчетъ персовъ, что къ нимъ мистическій пантеизмъ пришелъ изъ Индіи.

Бросимъ взглядъ на религіозныя отношенія Индіи и Ирана. Съ самыхъ древнихъ временъ объ страны были тѣсно связаны торговыми сношеніями и обмѣномъ идей. По “Дабистану”<sup>92</sup>, онѣ имѣли, при династіи Магабидовъ, общихъ повелителей и религію; маздеизмъ, религія Заратуштры Спитамы (Зердошта, Зороастра), есть ересь брахманизма. Я приведу цѣлый рядъ указаній<sup>93</sup>, свидѣтельствующихъ о древней, тѣсной связи Индіи съ Ираномъ. Уже въ древнихъ біографіяхъ Заратуштры упоминается мудрый брахманъ Ченграча, котораго побѣдилъ Заратуштра въ спорѣ<sup>94</sup>. Въ Кабулѣ издревле начинается индійскій народъ, а потому индійская религія тамъ господствуетъ искони<sup>95</sup>. Персидская образованность и искусство произошли изъ Баміана и Бельха, гдѣ населеніе говорило на самомъ чистомъ<sup>96</sup> персидскомъ нарѣчій “дери” دری, очень близкомъ къ санскриту. Въ Баміанѣ и теперь еще объ Индіи свидѣлствуютъ развалины индійскихъ колоссовъ, а Бельхъ извѣстенъ какъ мѣсто, гдѣ была школа Зороастра и дестуровъ, верховныхъ жрецовъ его религіи<sup>97</sup>. Рѣшительнѣе, чѣмъ брахманизмъ, долженъ былъ вліять на Персію буддизмъ, но вѣдь въ сущности оба эти вліянія – одно и то же<sup>98</sup>. Буддійскіе миссіонеры имѣли успѣхъ въ нѣкоторыхъ провинціяхъ Ирана быть можетъ еще во время греческаго владычества въ Индіи<sup>99</sup>. При царѣ Асокѣ, разсылавшемъ миссіонеровъ во всѣ страны, одинъ изъ нихъ, Мадйантика, приобрѣлъ много послѣдователей въ Кабулѣ<sup>100</sup>. Буддизмъ быстро распространялся; Александръ Полигисторъ (Polyhistor), писавшій за 80–60 лѣтъ до Р. Х., упоминаетъ о саманяхъ<sup>101</sup>, или буддійскихъ монахахъ, въ Бактріи<sup>102</sup>. Въ Малой Бухарѣ буддизмъ былъ въ дохристіанскія времена<sup>103</sup>. Амперъ говоритъ<sup>104</sup>: въ IV в. нашей эры китайскіе пилигримы 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 путешествія Фа-гіана<sup>105</sup> 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 басень Пидпая буддійскія повѣсти (впослѣдствіи онѣ составили въ Индіи т. н. “Панчатантру”) вмѣстѣ съ другими книгами индійской мудрости

и, вѣроятно, со многими изъ повѣстей, которыя впоследствии вошли въ составъ “1001 ночи”<sup>106</sup>. – Даже изъ этого бѣглаго 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 социальныхъ реформъ, примѣшивали также новые догматы къ парсизму, каковы, напр.: эманация, переселеніе душъ, откровеніе, сообщенное Богомъ первому человеку, ученіе о томъ, что высшее Божество – это есть безпредѣльное время (зерване 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 сектъ<sup>107</sup>. Пришли арабы, завоевали Иранъ и навязали ему свой исламъ. Ужъ а ргіогі 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 мусульманскаго завоеванія, особенно въ захолустьяхъ<sup>108</sup>. Древнее наслѣдіе должно было сказаться, хотя бы и подъ мусульманскою внѣшностью. И оно, дѣйствительно, сказалось: *въ шиитской сектѣ*.

На первый взглядъ шииты представляются безупречными мусульманами и даже болѣе, чѣмъ безупречными. Стоя на сторонѣ Фатымы и Алиа, т. е. дочери и зятя Мохаммедовыхъ, и вооружаясь противъ халифовъ, которые царствовали въ ущербъ законнымъ наслѣдникамъ пророка, шииты тѣмъ самымъ пріобрѣтали себѣ патентъ на ультра-правовѣріе и высматривали “plus arabes, que les arabes mêmes”<sup>109</sup>; а для санктификаціи своихъ еретическихъ идей шииты фабриковали массу хедисовъ, приписывающихъ Мохаммеду такія мнѣнія, которыя какъ разъ шли въ разрѣзъ съ его ученіемъ. Благодаря этимъ обстоятельствамъ секта шиитовъ легко возстановила, въ новой одеждѣ, старую доисламскую вѣру. Правда, не всѣ шииты были такіе. Шиизмъ разбивался на много толковъ, представлявшихъ собой постепенную градацію отъ почти ортодоксальнаго ислама до полнѣйшей неортодоксальности. На одномъ концѣ этой лѣстницы стоятъ зейдиты: это – умѣренные шииты, наиболѣе близкіе къ соннитамъ<sup>110</sup>; а на другомъ концѣ – шииты такого толка, какъ кайсаниты<sup>111</sup> и голаиты<sup>112</sup>: у этихъ индійскія традиціи сохранились въ полной силѣ<sup>113</sup>.

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 исповѣдывалась жителями открыто, а если совершались случаи перехода въ мохаммеданство, то они вызывались не искреннимъ убѣжденіемъ, но своекорыстными расчетами, о чемъ свидѣтельствуемъ, напр. жалоба хорасанскаго намѣстника Омара II Омейяду (717–720)<sup>114</sup>. Здѣсь пріютились наиболѣе радикальные шиитскіе толки. Вооруженныя противоисламскія движенія начинались обыкновенно отсюда; между прочимъ, вспомнимъ двухъ кайсанскихъ вождей, имѣвшихъ въ Хорасанѣ громадный успѣхъ (во II в. гижры): Абу-Мослима съ его 60,000 приверженцевъ († 774), и Моканна *المقتنع*, разбишаго три халифскихъ войска († 779 г.)<sup>115</sup>.

И вотъ на этой глубоко неправовѣрной почвѣ, въ этомъ еретическомъ Хорасанѣ, мы вдругъ видимъ суфійскій монастырь (*خانقاه*), первый въ Персіи. Случилось это событіе черезъ пятьдесятъ слишкомъ лѣтъ послѣ основанія суфійскаго монастыря въ Дамаскѣ, а именно – въ 815 г. (около 200 г. гижры). Основатель – мѣстный уроженецъ Абу-Саыдъ Хавранскій, сынъ Абуль Хейра *ابو سعيد بن ابى الخير*; онъ выработалъ для суфіевъ монастырскій уставъ<sup>116</sup>. Ужъ самое мѣсто, гдѣ возникъ этотъ первый монастырь Ирана, наводитъ 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 Сирії) и какой, помнимъ, былъ порожденъ пессимизмомъ

Коръана. И дѣйствительно: насколько мы можемъ себѣ опредѣлить уставъ персидскихъ суфіевъ того періода, мы видимъ, что онъ напоминаетъ уставъ буддѣйскихъ монаховъ. Такъ, напр., общежитие практиковалось только зимою, а съ наступленіемъ весны дервиши отправлялись бродить по міру и просить подаянія<sup>117</sup>: значить, ихъ религіозная община была сразу же нищенская, такая, какъ у буддистовъ. Даже по внѣшнему виду эти бродячіе дервиши напоминали буддѣйскихъ монаховъ: на нихъ – грубая власяница, препоясанная веревкой, а въ рукахъ – чашка для сбора милостыни (ركوة, перс. كشكول)<sup>118</sup>. Въ своихъ убѣжденіяхъ эти первые персидскіе суфіи обнаруживаютъ наклонность къ пантеизму: конечно, очень возможно, что основатель монастыря, Абу-Саыдъ, еще не былъ самъ пантеистомъ<sup>119</sup>, но тѣмъ не менѣе о ясномъ пантеизме персидскихъ суфіевъ мы встрѣтимъ вѣрныя извѣстія вскорѣ же послѣ него<sup>120</sup>. Принявши въ соображеніе все вышесказанное, мы можемъ возстановить передъ собою вотъ какую картину развитія суфизма:

Быль въ исламе аскетизмъ и назывался “суфизмъ” تصوف. Въ Сиріи, отъ христіанства, онъ окрѣпъ и сталъ проникаться мистицизмомъ. А тѣмъ временемъ въ Иранѣ были шиитскія секты, въ которыхъ сохранялись слѣды индоперсидскихъ идей, и главное ихъ пристанище было въ сѣверной Персіи. Въ силу своего буддѣйскаго настроенія<sup>121</sup> сектанты питали склонность къ аскетизму; замѣчая, что въ исламе 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”<sup>122</sup>. Такая перемѣна<sup>123</sup> могла произойти легко потому, что суфіи-еретики (восточные) превосходили суфіевъ-правовѣрныхъ (западныхъ) своимъ числомъ: по свидѣтельству Шеъранія<sup>124</sup>, 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 еретическаго 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 орденовѣ по всему мусульманскому міру.

Разумѣется, все это совершилось не сразу: послѣ основанія Хорасанскаго монастыря (815) потребовалось цѣлое столѣтіе (III в. гижры), чтобы пантеизмъ 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-Саыда ибнъ Абиля Хейра мы ужъ имѣемъ твердую историческую почву подъ ногами и можемъ обойтись безъ гипотезъ.

## VI. ЗНАЧЕНІЕ III ВѢКА ГИЖРЫ ВЪ ИСТОРИИ СУФИЗМА.

Многія причины поддерживаютъ въ халифатѣ и аскетизмъ, и мистицизмъ, и пантеизмъ. Лица, усвоившія даже одно изъ этихъ направленій, становятся въ ряды суфіевъ, отчего подъ ярлыкомъ “суфизмъ” накапливается хаотическая куча разныхъ воззрѣній. Суфіи III в. гижры пытаются дать себѣ отчетъ въ сущности и въ цѣляхъ суфизма. Послѣ такихъ попытокъ, къ концу вѣка становится яснымъ, что въ суфизмѣ 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 суфіиства: онъ важенъ еще, какъ начало III в. гижры, – вѣка, который справедливо считается замѣчательнѣйшей эпохой въ жизни суфіиства. Многочисленные и слишкомъ неодинаковые религіозные элементы, которые въ началѣ III в. хаотически соединены подъ общей кличкой “суфизмъ”, въ теченіи

всього столѣтїя бродять, пока наконецъ не классифицируются на группы. Одна группа собирается подъ знамя соединенныхъ аскетизма, мистицизма и пантеизма, другїя 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 вполне 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 рѣшить себѣ вопросы: чѣмъ обуславливалось 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 условїями, какими онъ вызывался и въ Византіи въ эпоху ея разложенїя, и въ западной Европѣ въ средніе вѣка, и на Руси въ эпоху междоусобїй и татарскаго нашествїя: лихолѣтьемъ, безотрадными социальными и экономическими обстоятельствами, спасенїемъ отъ которыхъ являлся аскетическій квіетизмъ. Безпомощные, разоренные бѣдняки – это самые многочисленные приверженцы того направленїя, которое воображаетъ, будто его настоящїй отецъ – богобоязненный Хасанъ Басорскїй. Если социально-экономической подкладкѣ аскетизма и не придавать исключительнаго значенїя, то во всякомъ случаѣ нужно ее подчеркнуть прежде всего. При этомъ слѣдуетъ помнить, что Хорасанъ, сыгравшїй такую важную роль въ исторїи суфизма, былъ въ экономическомъ отношенїи 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 убѣжденїя, нужно закалить себя, нужно добровольно прїучить себя ко всякимъ страданїямъ<sup>125</sup>. Въ теченїе II в. гижры возникла масса ересей, толковъ и расколовъ<sup>126</sup>, религіозная мысль была въ полномъ разгарѣ, побѣжденная сторона бодро шла даже на казнь за свои убѣжденїя<sup>127</sup>, – въ теченїи этого II в. процвѣтало подвижничество и къ началу III в. успѣло вполне укорениться. Однимъ изъ наиболѣе оживленныхъ центровъ религіознаго броженїя былъ опять таки Хорасанъ<sup>128</sup>. Третье побужденїе къ аскетизму – пессимизмъ Коръана; объ этомъ мы ужъ много говорили.

Было также достаточное количество причинъ, содѣйствовавшихъ развитїю *мистицизма* въ исламскомъ мірѣ. Къ нимъ, напр., относится опять таки религіозное броженїе. Утомленный спорами о разныхъ догматическихъ тонкостяхъ, не менѣе утомленный спорами съ невѣріемъ и скептицизмомъ, вѣрующїй человекъ могъ въ концѣ концовъ найти забвенїе и успокоенїе отъ сомнѣній только въ лонѣ мистицизма; въ непосредственномъ общенїи души съ Богомъ для человека исчезаетъ разница не только между сектами одной какой-нибудь вѣры, но и между всѣми и всякими вѣрами, существующими на свѣтѣ: всѣ религіи мистицизмъ примиряетъ, и въ душѣ водворяется такая гармонїя убѣжденїй, какую ощущалъ, напр., Шейрани الشعرائی<sup>129</sup>; также насчетъ Геззали, изъ его собственнаго разсказа (въ знаменитомъ *منفذ عن الضلالة*<sup>130</sup>), мы знаемъ, что онъ, пришедши въ отчаянїе отъ противорѣчїй въ различныхъ религіозныхъ и философскихъ системахъ, обратился къ мистицизму. – Мистическіе экстазы и созерцанїе представляютъ прелесть не только религіозную: они удовлетворяютъ потребности знанїя и позволяютъ человеку проникнуть въ истинную природу вещей “отъ престола Божїя до дождевой капли” *من عرش الله الى قطرة المطر*, по выраженїю ибнъ-Хельдуна<sup>131</sup>. “Правда”, говоритъ тотъ же ибнъ-Хельдунъ, “научной классификаціи эти свѣдѣнїя не поддаются, но за то они разрѣшаютъ всѣ міровыя задачи”<sup>132</sup>. Такимъ образомъ мистицизмъ плѣнялъ того, кто не могъ просто путемъ разума сыскать причину всѣхъ явленїй. Но, конечно, главную причину силы мистицизма въ исламскомъ мірѣ нужно видѣть въ недостаткахъ самого ислама. Эти недостатки – разныхъ родовъ. На первомъ мѣстѣ подчеркнемъ теократїю ислама, соединенїе власти духовной и свѣтской въ однихъ рукахъ: мусульманское духовенство

является в то же время классом чиновническим. Съ того времени, какъ на халифскій престолъ вступилъ Мотевеккиль (846), ортодоксальная партія оказалась побѣдительницей надъ еретиками, и развитію клерикализма открылся просторъ. Чиновничья власть клира стала очень больно отражаться на бѣдныхъ классахъ общества. Мы очень рано, гораздо ранѣ 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: ما خون رزان خوريم وتو خون كسان). Злоупотребленія клерикаловъ невольню влекли страдающихъ бѣдняковъ къ мистицизму, къ той мысли, что въ сношеніяхъ между Богомъ и человѣкомъ не требуется никакихъ посредниковъ. Чрезвычайно ярко указана причинная связь между грабительскимъ поведеніемъ улемовъ и развитіемъ мистическихъ сектъ – въ трактатѣ البحر المورود одного изъ позднѣйшихъ суфіевъ (16-го в.), извѣстнаго демократа Шеърани الشعرانی (Трактатъ изданъ А. Кремеромъ въ Journal Asiatique 1868 fevr.-mars). – Возьмемъ, далѣе, формальную сторону ислама: языкъ, арабскій языкъ. Исламъ призналъ только за арабскимъ языкомъ право считаться языкомъ религіи, богословія, юриспруденціи; вслѣдствіе этого, простой народъ не арабскаго происхожденія не могъ читать Коръана и богословскихъ мусульманскихъ произведеній, не могъ знать ислама и не могъ противиться вліянію мистическаго 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 человека даже возможность молиться Богу: исламская молитва, произносимая, напр., персомъ на непонятномъ арабскомъ языкѣ, не удовлетворяетъ самой настоятельной религіозной потребности; она не наслажденіе, а бремя, барщина<sup>133</sup>. Такимъ образомъ, исламъ самъ осудилъ себя на забвеніе и далъ оружіе въ руки мистицизму. Не менѣе звалъ людей къ мистицизму коръанскій деизмъ, т. е. ученіе о разъединенности Бога и міра, проведенное съ гораздо большей строгостью и точностью, чѣмъ, напр., въ іудействѣ; съ этимъ деизмомъ соединено въ Коръанѣ ученіе о предопредѣленіи. “Отвлеченная идея о единомъ Богѣ, который держится вдали отъ человѣчества и который, въ силу неизмѣняемаго рока, разъ навсегда отринуть всѣ усилія 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 нравственнаго воздѣйствія, онъ его убиваетъ предвѣчнымъ предопредѣленіемъ. Необходимымъ слѣдствіемъ отсюда было то, что человѣческое сердце, въ свою очередь, отринуло этого Бога и само постаралось дать себѣ помощь и успокоеніе. Вотъ такимъ-то образомъ у мохаммеданъ получилъ силу мистицизмъ: посредствомъ 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”<sup>134</sup>.

Здѣсь, мы видимъ, мистицизмъ соприкасается съ *пантеизмомъ*. Но вѣдь между ними, дѣйствительно, существуетъ глубокое взаимодействіе. Какъ каждое пантеистическое ученіе склоняетъ къ мистицизму, такъ и мистическое общеніе души человѣческой съ Богомъ, если оно не управляется и не сдерживается бдительнымъ авторитетомъ, легко можетъ привести къ пантеистическому результату, т. е. къ поглощенію души въ Богѣ, къ добровольному уничтоженію созданія въ лонѣ Создателя<sup>135</sup>, а отсюда ужъ недалеко до представленій объ эманации и до прочихъ догматовъ пантеизма. Исторія христіанства, напр., показываетъ намъ, что въ средніе вѣка мистицизмъ прямо вырождался въ пантеизмъ<sup>136</sup>: такимъ же образомъ и мусульманскіе мистики обращались въ пантеистовъ. Далѣе: пантеистическія воззрѣнія на божество привлекали къ себѣ симпатію тѣхъ мослимовъ, которые чувствовали благородное отвращеніе къ коръанскому 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 официально санкціонированные хенбелиты, на основаніи буквы 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, гдѣ онъ говоритъ о разныхъ родахъ “المشبهة” т. е. стонниковъ антропоморфизма<sup>137</sup>:

الهشامية اتباع هشام بن الحكم ومن قولهم ان الله هو لحم ودم على صورة الانسان وهو طويل عريض عميق وان طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه وهو ذو لون وطعم ورائحة وهو سبعة اشبار بشير نفسه \* والجولقية اتباع هشام بن سالم الجولقي وهو من الرافضة ومن قوله ان الله تعالى على صورة الانسان نصفه الاعلى مجوف ونصفه الاسفل مصمت وله شعر اسود وليس بلحم ودم بل هو نور ساطع وله خمس حواس كحواس الانسان ويد ورجل وفم وعين واذن وشعر اسود لا<sup>138</sup> الفرج واللحية<sup>139</sup>.

Не менѣе, чѣмъ подобныя представленія о Богѣ, должны были скандализировать не грубо мыслящаго человѣка картины будущей жизни, какія нарисоваль исламъ. Приведемъ въ русскомъ переводѣ стихотворный отрывокъ изъ турецкой поэмы “Мухаммедада”, гдѣ сконцентрированы свѣдѣнія о раѣ, разсыпанныя по Коръану<sup>140</sup>; чего нѣтъ въ отрывкѣ, то мы сами добавимъ въ примѣчанія къ переводу.

(Праведникамъ)

Что до мѣста, то райскія будутъ жилища<sup>141</sup>,  
И раздолье жъ тамъ будетъ насчетъ всякой пищи!<sup>142</sup>  
А въ любовницы будутъ даны все лишь хури,  
Кои блещутъ сіяньемъ свѣтлѣйшей лазури.  
Говорятъ: коль онѣ свѣтовыя созданья,  
Какъ возможны имъ будутъ объятя, лобзанья?  
Но на этотъ вопросъ ужъ готовъ намъ отвѣтъ:  
Ихъ субстанція есть осязательный свѣтъ,  
Такъ-что можно отъ нихъ наслажденье вкушать,  
Цѣловать, обнимать, душу нѣгой питать<sup>143</sup>  
И не портятъ (гуріи) рожденьемъ дѣтей своихъ тѣль.  
Чувство ревности вовсе не есть ихъ удѣль.  
Кромѣ мужа, онѣ не глядятъ никуда,  
Не приносятъ ни пользы ему, ни вреда.  
Вновь становятся дѣвами каждую ночь.  
Этой сладости мыслямъ постигнуть не въ мочь.  
По пяти сотенъ хури всѣмъ будетъ дано...<sup>144</sup>.

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<sup>145</sup>, 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 коръанскомъ царствѣ плоти, томился отъ такого ученія. Прекрасно обрисовываетъ его состояніе Мокаддеси въ послѣдней главѣ своего “Открытія тайнъ” (كشف الاسرار): 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 ѣдятъ да пьютъ!? Когда же набожная душа будетъ въ состояніи всецѣло посвятить себя предмету своего почитанія? когда же она достигнетъ той чести, къ которой пылко стремится? Нѣтъ, за свои подвиги въ мірѣ мы желаемъ только Бога, желаемъ обладать только Богомъ...”<sup>146</sup>. Человѣкъ, одаренный подобными чувствами, всегда съ радостью долженъ былъ услышать пантеистическую проповѣдь,

гласящую о томъ Богѣ, который и тевхиду соотвѣтствуетъ<sup>147</sup>, и въ то же время ничего антропоморфическаго въ себѣ не заключаетъ; съ радостью долженъ онъ былъ 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 былъ производить неотразимое вліяніе: суфійскій пантеизмъ проповѣдывался на понятномъ, на родномъ языкѣ каждаго, 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 которыхъ 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 направленій сразу, всѣ одинаково оказались носящими имя “суфій” صوفی. Возможность этого страннаго 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 накапливаться въ III в. гижры куча самыхъ разнородныхъ элементовъ: съ одной стороны суфіями титулуютъ себя “вѣрнѣйшіе блюстители Сонны, желающіе охранить себя этимъ именемъ отъ еретическихъ заблужденій”<sup>148</sup>, 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-<sup>хб</sup>, наглядно представить тотъ хаосъ понятій, какой царилъ въ суфійскомъ обществѣ, а во 2-<sup>хб</sup> – чтобы указать въ этомъ хаосѣ задатки развитія, выразившіеся въ рядѣ попытокъ точно формулировать понятіе “суфизмъ”.

Въ годъ смерти Абу-Гâшима, перваго “суфія” (767), родился въ Мервѣ изъ знатнаго рода будущій славный подвижникъ Бишръ абу-Насръ, прозванный “Босоногимъ” الحافى (умеръ въ 841 г., при халифѣ-моътезилитѣ Моътесымѣ)<sup>149</sup>. Сдѣлавшись аскетомъ, онъ былъ ученикомъ Джонейда<sup>150</sup> и жилъ въ Багдадѣ. Преданный служенію Божію, этотъ зâгидъ (زاهد) отшельникъ) превосходилъ по своему благочестію всѣхъ современниковъ; онъ изучилъ священныя преданія (احاديث) 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. Голодь очищаетъ сердце, истребляетъ похоть, изошряетъ умъ: поститься – все равно, что проливать кровь за Бога”<sup>151</sup>. Кромѣ Малика, Бишра уважалъ и другой изъ четверыхъ имамовъ – Ахмедъ ибнъ-Хенбель, который говаривалъ: “Если бы Бишръ женился, онъ былъ бы челоуѣкомъ совершеннымъ”<sup>152</sup>. Бишръ былъ однимъ изъ того рода суфіевъ, которые усилили ортодоксальную партію мусульманъ и содѣйствовали во времена ибнъ-Хенбеля (род. въ 780 г., ум. 855) торжеству защитниковъ Сонны<sup>153</sup>.

Какъ ни мало отличались отъ прочихъ мослимовъ 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 признана потребность сколько-нибудь формулировать 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), жившимъ при халифѣ Мансурѣ (753–774). Онъ былъ ученикъ уже извѣстнаго намъ Ибрагима ибнъ-Эдгема († 777). Шакыкъ пользовался большімъ авторитетомъ въ мусульманской схоластикѣ, или

т. п. “келямъ” (كلام<sup>154</sup>). По свидѣтельству Абуль-Мехасына, онъ и въ суфизмъ ввелъ “келямъ”, т. е. сталъ первымъ суфійскимъ мотекеллимомъ متكلم; такимъ образомъ, Шакыкъ схоластически обосновалъ мистическіе экстазы (حال pl. احوال, соб. “состоянія”). Кончилъ онъ жизнь отшельникомъ въ 770 г.<sup>155</sup>. Нужно, впрочемъ, думать, что такія попытки, какъ Шакыка и, м. б., еще другихъ какихъ-нибудь суфіевъ: дать суфизму уставъ – оставались мало извѣстными всему исламскому обществу; по крайней мѣрѣ мы впослѣдствіи, въ другихъ странахъ халифата, не разъ еще встрѣчаемъ новыхъ суфійскихъ отцевъ, которые, по словамъ того или другаго историка, впервые берутся за ту же задачу. Въ первой половинѣ IX в. (христ. эры) этой цѣлью занялись два суфія, совершенно противоположныхъ взглядовъ: Хâрисъ эль-Мохâсебî حارث المحاسبى († 857) и Зу-н-нунъ ذو النون († 859). Относительно суфія Мохâсебî, Басорскаго богослова, можно, пожалуй, сказать, что это былъ просто очень строгій, ригористичный мусульманинъ<sup>156</sup>. Прозвище свое онъ получилъ оттого, что ежедневно отдавалъ своей совѣсти отчетъ محاسبة. Онъ былъ дядя знаменитаго Багдадскаго суфія Джонейда<sup>157</sup>. Приверженецъ схоластики (كلام), Мохâсебî писалъ опроверженія противъ моътезилитовъ. Ибнъ-Хенбель, впрочемъ, его не любилъ<sup>158</sup>. Касательно жизни и ученія суфіевъ Мохâсебî составилъ трактатъ الرعاية<sup>159</sup>. Современникомъ его былъ, какъ сказано, Зу-н-нунъ Египтянинъ. Своей учительницей онъ называлъ святую подвижницу Фâтыму Хорасанку, родомъ изъ Нишабура, и говорилъ, что она была “другъ Божій” ولية; (эта Фâтыма, умершая въ 837 г., жила долгое время въ Меккѣ и писала разсужденія о Коръанѣ, какъ متكلمة<sup>160</sup>). Союты и ибнъ-Тегрибердî говорятъ о Зу-н-нунѣ, что онъ первый разсуждалъ теологически о мистическихъ восторгахъ احوال и о порядкѣ стадій مقامات мистической святости ولاية<sup>161</sup>; очевидно, нужно понимать: “первый въ *Eguntis*”. Нѣкоторые ревнители правовѣрія обвинили теософа, за его суфизмъ, въ нечестіи; призванный на судъ халифа Мотевеккиля, Зу-н-нунъ былъ оправданъ.

При томъ же Мотевеккиль (который царствовалъ 846–861) и при четырехъ послѣдующихъ, кратковременно царствовавшихъ халифахъ: крайне терпимомъ Монтасырѣ, Мостаинѣ, Моътеззѣ и подвижникѣ Могтедî (861–869) – подобная проповѣдь громко раздалась въ самой столицѣ халифата – Багдадѣ. *Сирри-эс-Сакатî* سرى السقطى (ум. 867 или 870) “первый” по словамъ ибнъ-Хелликана<sup>162</sup> выдвинулъ ученіе о тевхидѣ<sup>163</sup> и разсуждалъ объ этомъ знаніи теологически; “первый” нужно понимать, повидимому, какъ “первый въ Багдадѣ”<sup>164</sup>. По словамъ того же ибнъ-Хелликана<sup>165</sup>, Сирри-эс-Сакаты постигъ божественныя 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 людей<sup>166</sup>. Сохранилось изреченіе Сирри: “Самый сильный – тотъ, кто побѣждаетъ свою страсть; самый слабый – кто ей поддается”<sup>167</sup>. Слѣдующій разсказъ<sup>168</sup> показываетъ, что живой мистицизмъ все таки не довель Сирри-эс-Сакаты до тѣхъ результатовъ, какіе обнаружили у суфіевъ персидскихъ: именно, онъ не отрицалъ Мохаммедова рая. Однажды дочь принесла ему холодильную кружку для воды. Сирри задремалъ, и ему приснилась прелестнейшая гурія. Онъ спросилъ: “Для кого ты предназначена? لمن انت” – “Для того, кто не пьетъ воды изъ холодильной кружки”, былъ ея отвѣтъ. Проснувшись, подвижникъ разбилъ кружку въ дребезги.

Его великій ученикъ и современникъ *Хасанъ Тонухî* († 869), извѣстный въ свое время знаніемъ божественныхъ истинъ, былъ первымъ суфіемъ, который собралъ въ Багдадѣ кругъ слушателей въ мечети. По Абуль Мехасыну, сообщающему это извѣстіе<sup>169</sup>, только съ этого времени дѣлается публичнымъ и регулярнымъ преподаваніе суфизма въ мечетяхъ, гдѣ, какъ извѣстно собираются слушатели богословскихъ наукъ. Относится это важное событіе ко временамъ царствованія Моътезза (866–868) и Могтеди (868–869<sup>170</sup>). Затѣмъ *Мохаммедъ-эс-Садафî* محمد الصدفى († 879),



уваженіємъ, что въ день его похоронъ собралось къ его могилѣ 60,000 человекъ<sup>184</sup>. Своєю дѣятельностью Джонейдъ представляет контрастъ Бестамяю во многихъ отношеніяхъ. Родомъ Джонейдъ – персь, 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 тѣсныя сношенія: они были его родственниками и знакомыми, учителями и учениками; всѣ они считались правовѣрными, хотя были такими не всѣ въ одинаковой степени. Курсы юриспруденции<sup>185</sup> Джонейдъ слушалъ у Абу-Севра эль-Кельбѣ *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 специальности<sup>186</sup>. Двадцати лѣтъ, онъ усвоилъ тарикатъ (*طريقة* “путь”, т. е. “путь познанія истины”, – суфійскій мистическій терминъ) у своего дяди Сирри эс-Сакатѣ, но самъ говаривалъ: “Мы выучились суфизму безъ учителя, *لا من الفلان او من الفلان*, нашимъ учителемъ былъ голодь и отреченіе отъ суеты міра”. Чтобы лучше подвизаться, Джонейдъ удалялся въ пустыню<sup>187</sup>. 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 пантеизмомъ. Однако Шеърâни *الشعرانی* говоритъ<sup>188</sup>, что имя Джонейда слѣдовало бы начертать золотыми буквами за то, что онъ былъ защитникъ и ревнитель ислама; Джâми также относитъ его ко второму классу суфіевъ (по его классификаціи), а не къ первому<sup>189</sup>. Знакомый съ свидѣтельствомъ Шеъранія, очень авторитетный ориенталистъ-историкъ Кремеръ соглашается съ Шеърâни<sup>190</sup> и думаетъ, что въ своихъ отношеніяхъ къ исламу Джонейдъ не пошелъ дальше, чѣмъ, напр., мистикъ, но не пантеистъ Мохâсебѣ. Большую поддержку своему мнѣнію Кремеръ видитъ въ томъ фактѣ, что Джонейдъ написалъ массу сочиненій по мусульманскому праву<sup>191</sup>. На это доказательство имѣло бы силу только въ томъ случаѣ, если бы у насъ для провѣрки были въ рукахъ самыя сочиненія Джонейда, а не одни ихъ заглавія: я же думаю, что такой провѣрки не могъ сделать не только Кремеръ, но даже Шеърâни (писатель XVI в.), такъ-какъ Геззали (XI в.) свидѣтельствуешь, что даже въ его вѣкъ оставались отъ сочиненій Джонейда только отрывки<sup>192</sup>. Далѣе, противъ ортодоксальности Джонейда говоритъ тотъ фактъ, что, не смотря на внѣшній правовѣрнѣйшій языкъ, произведенія Джонейда, послѣ его смерти, ревностно преследовались и истреблялись правоверными фâкыгами<sup>193</sup>: были же, значить, основанія къ тому. Мнѣ дѣло представляется такъ, что въ теченіи своей долгой жизни Джонейдъ, бывшій сперва правовѣрнымъ постепенно переходилъ къ пантеизму, и я нахожу очень правдоподобнымъ, мнѣніе, высказанное уже Толукомъ и Дози<sup>194</sup>, что Джонейдъ былъ пантеистомъ такимъ же, какъ и Тейфуръ Бестâми, но только умѣлъ искусно скрывать свои убѣжденія: именно, свои нечестивые взгляды онъ высказывалъ въ вполнѣ легальныхъ, освященныхъ выраженіяхъ, придавая имъ особенное, условное значеніе; въ силу такой осторожности, онъ могъ изумительнымъ образомъ сочетать мусульманскую догматику съ философской системой, которая діаметрально противоположна исламу<sup>195</sup>. Ограничимся двумя примѣрами туманныхъ выраженій Джонейда, приведенными въ *تذكرة الاولیا* Аттара: *سوال کردند از تحقیق بنده در عبودیت گفت چون بنده جمله: اشیارا 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 служить Богу? – а онъ сказалъ: это бываетъ тогда, когда онъ все производитъ отъ Бога, т. е. когда онъ видитъ, 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 ученіе объ эманации, а съ другой стороны – какъ обычную исламскую формулу: *آنا من الله وأنا اليه راجعون*. “По-истинѣ, мы отъ Бога и, по-истинѣ, мы къ Нему возвратимся”. Не менѣе

двусмысленно определена Джонейдомъ цѣль суфизма: “освободить душу отъ напора страстей, устранять привычки, искоренять челоуѣческую природу, подавлять побужденіе чувствъ, пріобрѣтать духовныя качества, возвышаться знаніемъ истины и дѣлать все то, что благо”. Это определение годится для аскетизма, но неменѣе годится и для пантеизма, въ особенности, если за нѣкоторыми терминами (напр., за невиннымъ معرفة “познаніе”) будетъ заранѣе признано особенное, мистическое значеніе. Толукъ, у котораго приведено послѣднее выраженіе Джонейда<sup>196</sup>, цитируетъ, въ pendant къ нему, слова Джонейдова сотоварища – Абуль-Хосейна *эн-Нури* ابو الحسين النورى (ум. 902 г.), который также былъ ученикомъ Сирри Сакатъи: «Суфизмъ – ни предписание, ни доктрина, а нѣчто врожденное. И Мохаммедъ говоритъ: “Вы созданы съ божественными способностями”».

Употребляя такой иносказательный языкъ, суфи не только избавлялись отъ преслѣдованій, но даже пріобрѣтали всеобщее почтеніе, какъ святые люди строгой жизни. Очень легко было (въ противоположность Бестаію) принять Джонейда и его школу суфіевъ за правовѣрнѣйшихъ мусульманъ. Кремеръ думаетъ, что Джонейда и Джонейдитовъ нужно въ самомъ дѣлѣ считать за правовѣрныхъ. Основаніе для своего мнѣнія онъ находитъ въ свѣдѣніяхъ о жизни извѣстнаго Джонейдова ученика – Ровейма. Разсмотримъ его біографію подробнее, чѣмъ Кремеръ. *Ровеймъ ибнъ-Ахмедъ* رويم بن احمد (ум. 916 г. при халифѣ Моктедирѣ) былъ суфій, очень свѣдущій въ Коръанѣ; въ области канонической юриспруденціи (فقه) онъ слѣдовалъ ученію Дâуда Зâгирита داود الظاهري<sup>197</sup>. Онъ прославился своимъ отреченіемъ отъ міра<sup>198</sup>. Кремеръ указываетъ, что на вопросъ: “кто настоящій суфій?” Ровеймъ отвѣтилъ: “тотъ, кто никѣмъ не владѣетъ и кѣмъ ничто не владѣетъ”<sup>199</sup>. Онъ также говорилъ, что суфизмъ состоитъ изъ трехъ состояній: бѣдности, самоуничженія и уничтоженія воли<sup>200</sup>. 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 (توحيد) состоитъ въ искорененіи природы челоуѣка и проявленіи божественныхъ признаковъ”<sup>201</sup>. Далее, Кремеръ вспоминаетъ, что одного изъ своихъ друзей, Абу-Абдаллаха, Ровеймъ предостерегалъ “отъ невѣрія и нечестія суфіевъ”<sup>202</sup>. 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 (باطنية)<sup>203</sup>; если такъ, то его совѣтъ, данный Абдуллаху, ничего еще не доказываетъ, – Ровеймъ могъ бы и пантеистомъ 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 правовѣрнѣйшимъ 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.) былъ также его ученикомъ. Вообще же, въ дѣлѣ суфизма нельзя придавать чрезвычайнаго значенія отношеніямъ между ученикомъ и учителемъ. Выше мы приводили слова самого Джонейда: “У насъ не было наставника въ суфизмѣ: нашъ наставникъ – голодъ и отреченіе отъ міра”. Эти слова показываютъ, какую важную роль въ суфійскихъ воззрѣніяхъ играетъ субъективность, индивидуальность каждаго адепта. Если передать изреченіе Джонейда въ другихъ словахъ, то получится: “Аскетизмъ и уединеніе приводятъ къ глубокому созерцательному состоянію и мистическому познанію 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 Геззâли, который говоритъ: “Я узналъ изъ теорій Джонейда, Бестаи, Шибли и прочихъ все, что можно узнать черезъ изученіе и преподаваніе; и мнѣ было обнаружено, что крайній предѣлъ суфизма можетъ быть раскрытъ не посредствомъ преподаванія, а только посредствомъ восторга, экстаза и преображенія своего нравственнаго существа...”<sup>204</sup>;

для пояснення, Геззâлі приводить і сравненіє: “опредѣлїть, чѣ́ такое – здоровье и насыщеніє, проникнуть въ ихъ причины и условїя – вовсе не то, что самому быть здоровому и сыту...”<sup>205</sup>. Если Ровейму не удалось *прочувствовать* всѣмъ своимъ существомъ справедливость и истинность исповѣдываемой доктрины, которую онъ усвоилъ отъ Джонейда, то она могла стать непрочною въ его убѣжденїи. А Джонейдъ и многіє другіє джонейдиты все-таки могли быть пантеистами.

Ко всѣмъ этимъ отцамъ суфїйства III в. гижры присоединимъ еще одного, скончавшегося уже въ 1-ой четверти IV в. (945 г.): Абу-Бекра эш-Шиблі *ابو بكر الشبلی*. Онъ сперва былъ камергеромъ у Моваффыка, брата халифа Моътемида (869–892). Отказавшись отъ своей должности, Шиблі избралъ жизнь бѣдняка и былъ, можно сказать, единственнымъ въ свое время по благочестїю, какъ выражается Абульфеда<sup>206</sup>. Аскетизмъ Шиблі доходилъ до того, что онъ втиралъ себѣ въ глаза соль<sup>207</sup>. Онъ слѣдовалъ доктринѣ правовѣрнаго имама Малика ибнъ-Анеса, зналъ на память его “Моватта”<sup>208</sup>, прочелъ книги мусульманскихъ преданїй *احاديث*<sup>209</sup>. Тѣмъ не менѣе существуютъ ясныя свидѣтельства, что онъ былъ пантеистомъ<sup>210</sup>. Толукъ объясняетъ противорѣчіє въ свѣдѣніяхъ о Шиблі тѣмъ, что одно мнѣніє Шиблі онъ относитъ къ одному періоду его жизни, а другое – къ другому<sup>211</sup>. Джонейдъ говорилъ: “Каждый народъ имѣетъ свой вѣнецъ, но вѣнецъ (нашего) народа – Шиблі”<sup>212</sup>.

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 пантеистъ, который постоянно выкрикивалъ: “я Богъ! я Богъ! *انا الحق*” и былъ наконецъ казненъ въ 921 г. Его, какъ наиболѣе рѣзкаго образчика суфїя-пантеиста, я сдѣлалъ предметомъ особаго изслѣдованїя. Что касается *исмаилитовъ*, то вопросъ о ихъ роли въ исторїи суфизма до сихъ не былъ еще никѣмъ поднятъ, и я его разработалъ въ отдельной статьѣ<sup>213</sup>. Скажу мимоходомъ, что въ 864 г. Абдаллахъ ибнъ-Меймунъ Кеддахъ *عبد الله بن ميمون الكداح* реформировалъ существовавшую раньше секту исмаилитовъ и далъ ей замѣчательно хитрую и сложную организацію, въ силу которой тайные миссіонеры принимали, между прочимъ, внѣшность суфїевъ, чтобы распространить антиисламскїя идеи. Ново-исмаилиты сильно популяризировали суфизмъ, но за то они внесли въ него наиболѣе еретическія тенденціи, которыя въ слѣдующемъ (IV) вѣкѣ гижры проявляются съ большою силою.

Какой же выводъ должны мы сделать изъ этого очерка исторїи суфизма въ III в. Гижры? Какая общая картина возстаетъ передъ нами послѣ прочтенїя всѣхъ этихъ многочисленныхъ біографїй? Суфизмъ къ началу III в. гижры представлялъ собою хаосъ: подъ знаменемъ “суфизмъ” нагромождена была въ безпорядкѣ цѣлая куча самыхъ разнообразныхъ, самыхъ противорѣчивыхъ религіозныхъ элементовъ. Единственно общесознанною чертою тесеввофа въ ту пору было аскетическое поведеніє, всѣ же прочїє пункты суфїйской доктрины устанавливались просто индивидуальнымъ примѣромъ того или другаго выдающагося лица. И вотъ у суфїевъ явилась потребность дать себѣ ясный отчетъ въ своихъ убѣжденїяхъ, опредѣлїть и отбросить въ своемъ сознанїи случайныя черты суфизма, опредѣлїть и отвлечь существенныя и выразить суфїйскую систему въ точной формулѣ. Какъ только этотъ планъ сталъ приводиться въ исполненїє, тотчасъ началъ сказываться разладъ въ суфической средѣ, начало сказываться раздвоенїє, одна струя суфического теченїя, сохранившая первоначальныя традиціи, видѣла въ “суфизмѣ” прежде всего подвижничество и, въ крайнемъ случаѣ, невинный мистицизмъ; другая же струя, несущая въ себѣ новыя наслоєнїя, выдвигала на первый планъ теософію и въ ней-то видѣла суть суфизма. Первая струя – арабско-мохаммеданская, усиленная вліянїемъ

христiанства, вторая – индоперсидская. Первая – довольно легко согласуется с исламскимъ правовѣремъ, вторая – проповѣдуетъ ересь. Первая струя – преимущественно западная и обнаруживается въ тѣхъ странахъ, гдѣ раньше было христiанство, вторая – преимущественно восточная, и русломъ ея служатъ страны, въ которыхъ раньше было влiяние буддизма. Каждая изъ этихъ двухъ вѣтвей суфизма въ то же время внутренне систематизируется, все точнѣе и точнѣе опредѣляя свои задачи. Западная вѣтвь, какъ мы видѣли, пошла рука объ руку съ ортодоксальной партией, получила свой голосъ въ созданiи официальной догматики ислама, проникла съ публичной проповѣдью мистицизма въ мечети, приобрѣла всеобщее уваженiе и дала мистицизму всѣ права гражданства; въ свою очередь, и она оказала несомнѣнные услуги правовѣрной партии въ борьбѣ съ раскольниками тѣмъ, что защищала Сонну противъ моътезилитовъ и поднимала, своимъ импонирующимъ равнодушиемъ къ браннымъ благамъ мiра сего, авторитетъ правовѣрнаго духовенства въ глазахъ народа. Что касается восточной вѣтви, то она счумѣла воспользоваться привиллегиями, добытыми для “суфiйства” первой его вѣтвью, но сама все рѣшительнѣе и рѣшительнѣе уклонялась въ ересь, все больше и больше падала въ объятiя пантеизма, пока наконецъ къ послѣдней четверти III в. гижры или къ началу IV-го формально не перешла въ пантеизмъ.

Грозилъ разрывъ. Но среди суфиевъ-пантеистовъ были, какъ мы видѣли, такiе, которые и не думали прямо отвергать богодуховенность Коръана; одни изъ нихъ – искренно, другiе – лицемѣрно увѣряли, будто пантеистическiя убѣжденiя вовсе не идутъ въ разрезъ съ Мохаммедовыми тенденцiями; кромѣ того, выражаясь крайне двусмысленнымъ, туманнымъ языкомъ, они позволяли думать, что ихъ пантеизмъ – не болѣе, какъ простой мистицизмъ. Такiе суфii задержали грозящее разъединенiе обѣихъ вѣтвей суфизма: не дали арабской вѣтви формально отделиться отъ персидской. Представитель ихъ, арабизированный персь Джонейдъ, очень часто считается представителемъ всей западной вѣтви; представителемъ восточной вѣтви считается персь Баезидъ Бестами.

Внутреннюю переработку, которой подвергся суфизмъ въ теченiи столѣтiя, хорошо освѣщаетъ слѣдующiй фактъ: послѣ III в. гижры термины *صوفى* и *زاهد* перестаютъ быть синонимами. За терминомъ *زاهد* остается значенiе “подвижникъ”, а *صوفى* получаетъ съ этихъ поръ смыслъ: “мистикъ”.

<sup>1</sup> R. Dozy: Essai sur l'histoire de l'islamisme. Paris–Leyde 1879, p. 477. – Особенно горячо проводить эту мысль гр. Gobineau въ своей книгѣ: Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale. Paris, 1866.

<sup>2</sup> Gustave Dugat: Histoire des philosophes et des théologiens musulmans. Paris, 1878, p. 334.

<sup>3</sup> Франц. переводъ Барбье де Мейнара (Barbier de Meynard) помѣщенъ въ Journal Asiatique 1877 janvier (v. p. 35). Онъ выпущенъ и отдѣльной книгой.

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

<sup>5</sup> Joseph v. Hammer: Geschichte der schönen Redekünste Persiens. Wien, 1818, S. 27.

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

<sup>7</sup> 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 сиховъ (Sikhs, по-афг. *سيکھانو*), то свѣтскiе князья не могли отказаться, хотя имъ этотъ походъ былъ не по душѣ. Вскорѣ послѣ того Сейидъ Ахмедъ самъ дѣлается господиномъ

Афганистана: онъ разбиваетъ царственныхъ братьевъ Барокзеевъ باركزى и налагаетъ на нихъ выкупъ, и мы видимъ, какъ гордые племена, которыя свергли иго Великаго Могола, теперь избираютъ бѣлаго дервиша своимъ господиномъ и платятъ ему дань. Сейидъ Ахмедъ погибъ въ 1831 г., и hindustani fanatics боролись съ англичанами ужъ послѣ его смерти. Цикль пѣсенъ, составившихся у афганцевъ объ Ахмедѣ, см. у Дармстетера.

<sup>8</sup> Свѣдѣнія я беру преимущественно изъ народныхъ афганскихъ пѣсенъ Дармстетеровскаго сборника هاروبهار. См. въ особенности № 19. Кстати замѣтимъ, что вся народная поэзія афганцевъ проникнута суфійскимъ вліяніемъ, какъ это я показаль въ своихъ рефератахъ въ Имп. Моск. Общ. Люб. Ест., Антроп. и Этногр. въ 1892-мъ г.

<sup>9</sup> Довольно подробное резюме реферата напечадали “Русскія Вѣдомости” (1892 г. № 309) и болѣе краткое – “Московскія Ведомости” № 302.

<sup>10</sup> Срв. Malcolm: Histoire de Perse, t. IV, p. 117.

<sup>11</sup> كتاب الملل والنحل (Book of religious and philosophical sects), ed. by W. Cureton. Lond. 1842, p. 112.

<sup>12</sup> Въ Бейрутскомъ изданіи 1889 года онѣ носятъ общее заглавіе: نهج البلاغة (“Пути велерѣчія”). Быть можетъ, въ нихъ есть что-нибудь, дѣйствительно принадлежащее Алію, 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 его 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.

<sup>13</sup> الصحابة (=товарищи, сподвижники) называются выдающіеся мусульмане, видѣвшіе Пророка. Люди слѣдующаго поколѣнія, видѣвшіе сахабовъ, наз. تابعون (=слѣдующіе).

<sup>14</sup> Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica, quam illustravit Frid. August. Tholuck (Берлинъ 1821). – Также Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik.

<sup>15</sup> 1821-го года.

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

<sup>17</sup> См. Caussin de Perceval: Essai sur l’hist. des arabes (Paris 1847), passim.

<sup>18</sup> Синайскій полуостровъ весь былъ покрытъ монастырями.

<sup>19</sup> Specimen historiae Arabum, auctore Ed. Pocockio. Oxonii, 1806, p. 84; Tholuck. Ssufismus, p. 46.

<sup>20</sup> Такъ сообщаетъ Абу-Хорейра ابو هريرة; см. عياد شفا кади Іяза (عياذ), Каиръ, 1876 гижры, стр. ۱۱۳. У Кремера въ Gesch. der herrsch. Ideen, стр. 55.

<sup>21</sup> سراج الملوك : طرطشى у Кремера, стр. 24.

<sup>22</sup> См. صحيح البخارى, изд. Каирское 1280 г. гижры, глава ۲۱۴۸, преданіе № 8.

<sup>23</sup> Газзали: كتاب احيا علوم الدين Каиръ 1279, т. IV, стр. 227. То же у Торгоши: سراج الملوك (Krem., op. cit., p. 24).

<sup>24</sup> سراج الملوك apud Kremer, op. cit., p. 24.

<sup>25</sup> Срв. Kremer: Gesch. d. h. Id., pp. 21–25, 80–82.

<sup>26</sup> Vie de Mohammed, texte arabe d’Aboulfeda, accompagnée d’une traduction française et des notes par Noël des Vergers. Paris, 1837, p. 98, 99. – Въ изданіи Ганье (Gagnier) – т. III, стр. 308. – О “людяхъ скамьи” и объ Абу-Зеррѣ, см. также Muradgea d’Ohsson: Tableau de l’Orient, Paris, 1790, t. II, p. 294; Caussin de Perceval: Essai sur l’histoire des Arabes, t. III, p. 335, Paris, 1848.

<sup>27</sup> G. Weil: Geschichte der Chalifen. Mannheim 1846, t. I, p. 170.

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

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

<sup>30</sup> Ibidem; Бросселаръ, впрочемъ, говорить: “на глазахъ Мохаммеда” – Muradgea d’Ohsson: Tableau de l’Orient, II, 293.

<sup>31</sup> Brosselard, op. cit.

<sup>32</sup> Muradgea d’Ohsson, loc. cit.

<sup>33</sup> ارجى значить: “замедлил, отсрочил, далъ надежду”. Моржиты учили, что Богъ мило-сердъ и, если Его возлюбить всѣмъ сердцемъ, то Онъ прощаетъ грѣхи, носящіе характеръ внешности. См. Шехрестани (الشهرستاني) “كتاب الملل والنحل”, ed. by W. Cureton, Lond. 1842, pp. 100 sqq. Возникъ моржизмъ, ок. 670 г., процвѣтаетъ до 767 г.

<sup>34</sup> Отрицали предопредѣленіе, признавали свободную волю за человѣкомъ и не считали каждаго слова въ Коръанѣ за непреложную истину: Коръанъ, по мнѣнію мубтезилитовъ, не есть предвѣчное откровеніе, а нѣчто созданное во времени (مخلوق) и потому не непогрѣшимое. См. كتاب الملل, стр. ۲۹–۳۰ и Масъуди “مروج الذهب” (перев. Барбье де Мейнара, т. VI, стр. 20 и сл.). Также: Н. Steiner: Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam. Leipzig 1865.

<sup>35</sup> О Хасанѣ эль Басри, см. а) Ибнъ-Хелликанъ: كتاب وفيات الاعيان (Невави: كتاب تهذيب الاسماء) كتاب تهذيب النوى لابى زكريا يحيى النوى (изд. Вюстенфельдомъ 1841–42, Геттинг.), стр. ۲۰۹, в) Абуль Мехасынъ ибнъ Тегриберди: النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة (ed. J. Juynboll et B. Matthes, Лейденъ 1852), т. I, стр. ۲۰۹, ۲۹۸, ۳۱۶. – Дюга (Dugat) посвятилъ Хасану довольно важную notice въ “Hist. des phil. et des théol. mus., p. 245 sq. Достаточнo хорошо выяснена его роль у Dozy: Essai sur l’hist. de l’islam. (Лейд. 1879), p. 201 sq.

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

<sup>37</sup> احيا علوم الدين للغزالي Каиръ 1279, т. III, стр. ۹۶.

<sup>38</sup> Alfr. v. Kremer: Gesch. d. herrsch. Id. des Isl., s. 61.

<sup>39</sup> 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 Études orientales, особенно въ послѣсловіи къ Legislation musulmane. Filiation et divorce, S.-Petersbourg 1893).

<sup>40</sup> Срв. Kremer, op. cit., pp. 83, 61.

<sup>41</sup> См. صحيح البخارى №№ ۱۲۵۶, ۱۲۷۰, ۱۲۷۱ и مؤطع (“Стезя” – Малика) по Каирск. изд. 1280 г., т. II, стр. ۱۲۸–۱۳۳ (كتاب الاعتكاف). По мнѣнію Кремера, обычай иътикафъ перенесенъ Мохаммедомъ въ исламъ изъ язычества. Krem., op. cit., p. 55.

<sup>42</sup> “زهد سمنون”, срв. Vullers: Lexicon Persico-Latinum, t. II, p. 324.

<sup>43</sup> هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد – извѣстная формула исповѣданія Аллахова единства: ولم يكن له كفوا احد.

<sup>44</sup> احيا علوم الدين, т. IV, стр. ۵۰۹.

<sup>45</sup> 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; Kremer: Gesch. d. herrsch. Id. d. Isl., p. 261; Trumelet: Les saints de l’islam, preface, Paris 1881; Морьеръ: Похождения 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.

<sup>46</sup> احيا علوم الدين للغزالي, т. II, стр. ۳۴۴. Основаніе такого приказанія было то, что поддѣльное умиленіе очень часто можетъ перейти въ настоящее. – Не мѣшаетъ заметить, что подобныя приказанія отдаются и теперь. Напр., въ Персіи, во время печальныхъ дней Ашура عاشورا, передъ началомъ представленія мистерій (تعزية), проповѣдникъ-молла (روزخوان), долженъ предварительно прочесть зрителямъ трогательную проповѣдь о Хасанѣ и Хосейнѣ. Если зрители не плачутъ, рузеханъ требуетъ и проситъ, чтобы они пролили хоть притворныя слѣзы. См. Al. Chodzko: Théâtre persan, Paris 1878, preface.

<sup>47</sup> Вообще всѣ мистическія книги бываютъ проникнуты значительною дозой грубаго сенсуализма, но наиболѣе откровенно выражаются суфіи: они признаются, что ощущеніе экстаза совпадаетъ съ ощущеніемъ полового совокупленія. См. крайне грубыя выраженія Джелаледдина и друг., собранныя у Толюко: Ssufismus, caput tertium, особенно стр. 94–95.

<sup>48</sup> ابن خلكان “كتاب وفيات الاعيان وانباء ابنا الزمان” № 230 въ

<sup>49</sup> Они цитируются у Ибнъ-Хелликана (см. предыд. сноску), у Аттара (въ تذكرة الاوليا, в منطق الطير и въ др.), у Геззали (въ احيا علوم الدين т. IV, стр. ۳۸۲) и пр.; въ европейскомъ переводѣ, по частямъ, см. Tholuck: Ssufismus, pp. 50–54; Dozy: Essai sur l’hist. de l’isl., pp. 318–320; Kremer: Gesch. der herrsch. Ideen, p. 64. Впрочемъ, приводимаго мною четырехстишія нѣтъ въ европейскомъ переводѣ.

<sup>50</sup> Привожу это стихотвореніе не въ томъ видѣ, какъ оно напечатано въ парижскомъ изданіи. Тамъ вм. مؤنس مؤنس стоитъ لمن اراد من ارادى لمن اراد. Въ обоихъ случаяхъ допущено такое чтеніе, которое прямо нарушаетъ стихъ и не имѣетъ логическаго смысла. Размеръ стиха – كامل.

<sup>51</sup> 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 ذو النون наз. ее своей учительницей. См. النجوم الزاهرة Абуль Мехасына ибнъ-Тегриберди (изд. J. Juynboll), т. I, стр. 66.

<sup>52</sup> Имамъ Кошейри († 1072), написавшій رسالة о суфіяхъ, – трактатъ, который былъ переработанъ Джаміемъ (نفحات الانس) говорить: “Лучшими мусульманами I вѣка гижры были الصحابة (сподвижники Мохаммеда), во II-мъ – التابعون (“слѣдующіе”, sc. “за сахабами”, т. е. ихъ ученики); но тутъ же мы встрѣчаемъ ужъ и другія названія: زاهد (“отшельникъ”), عابد (“набожный”). Когда появилось въ исламѣ много сектъ, то *вѣрнѣйшіе блюстители Санны* (sic!), чтобы отличиться отъ нихъ и предохранять себя отъ заблужденій, приняли имя суфіевъ صوفى. 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.

<sup>53</sup> Объ этомъ говоритъ نفحات الانس Джамія. См. Notices et extraits, t. XII, p. 290 и Literaturgeschichte der Araber, von Hammer-Purgstall, Wien 1852, III Band, p. 216. Также Commentaire de Hariri, publié par S. de Sacy, p. 515. Кремеръ (Gesch. der herrsch. Id., p. 65) ссылается на ربيع الابرار Замахшари, Каиръ 1279 г., стр. 8.

<sup>54</sup> Макриси: كتاب المواعظ 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 отдѣльное изданіе “Хытага” – Каиръ 1270 г. гижры, т. II, стр. 357.

<sup>55</sup> Впрочемъ, по Хаджи-Хельфа, не въ Дамаскѣ, а въ Рамлѣ رملة былъ основанъ этотъ монастырь. Notices et extraits, t. XII, p. 372 (въ примѣчаніи издателя).

<sup>56</sup> Notices et extraits, ibidem. – Hammer: Literaturgeschichte der Araber, t. III, p. 216.

<sup>57</sup> О важности хырки много говорится у Макома (Malcolm): Histoire de Perse, t. IV, c. XXII, и t. II, p. 263. Онъ прибавляетъ: “Какая-нибудь древняя хырка имѣетъ больше читателей, чѣмъ тотъ, кто ее носить”.

<sup>58</sup> Notices et extraits, t. XII, p. 305, по Ибнъ-Хельдуну.

<sup>59</sup> Геззали: احيا علوم الدين, т. III, стр. 23 и т. IV, стр. 276.

<sup>60</sup> Trumelet: Les saints de l’islam, Paris, 1881, préface.

<sup>61</sup> Abulfedae Annales moslemici arabice et latine. Havniae 1790, t. II, p. 43. Подробнѣе библиогр. объ Ибнъ-Эдгемѣ см. у Толука: Ssufismus, p. 56.

<sup>62</sup> У Саадія въ مجاليس (Засѣданіе 4-ое) разсказывается, какъ доказаль князю Ибрагиму одинъ дервишь, что его роскошный дворецъ – это просто постоянный дворъ (мѣстожительство отца, дѣда, прадѣда 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 объ обращеніи Ибнъ-Эдгема.

<sup>63</sup> См. подробный разсказъ у Геззали احيا علوم الدين, т. III, стр. 402–403. Полностью этотъ разсказъ переведенъ у Кремера: Geschichte der herrsch. Ideen des Isl., pp. 57–58.

<sup>64</sup> 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.

<sup>65</sup> 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.

<sup>66</sup> مروج الذهب ومعادن الجوهر, изд. Барбье де Мейнара, Пар. 1861–67, т. VIII, стр. 293.

<sup>67</sup> См., напр. о гностицизмѣ F. Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin 1886, pp. 28–41 passim.

<sup>68</sup> Geschichte der schönen Redekünste Persiens, von J. Hammer. Wien 1818, p. 341.

<sup>69</sup> Срв., напр., Fr. Ueberweg: Grundriss..., pp. 311–312, 214–323.

<sup>70</sup> Fr. Ueberweg, op. cit., p. 325.

<sup>71</sup> 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.

<sup>72</sup> جلال الدين) تاريخ الخلفا Союты (جلال الدين) تاريخ الخلفا (изд. Барбье де Мейнара), t. VIII, p. 291; مروج الذهب للمسعودي (السيوطي), edited by W. N. Lees, Calcutta 1856, pp. ٢٤, ٢٧٢, ٣٩٧.

<sup>73</sup> Таки-эд-динъ эль-Макризи: كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار, въ извлеченіяхъ С. де Саси: Exposé de la religion des Druzes, Paris 1838, t. I, p. XXII, а по Каирск. изд. стр. ٣٥٧; تاريخ الخلفا للسيوطي, стр. ٣٣٣.

<sup>74</sup> 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.

<sup>75</sup> См. стр. XIX предисловія къ его изданію сочиненій Фараби: Alfarabi's philosophische Abhandlungen الثمرة المرضية Лейденъ 1890. – Сличеніе арабскаго псевдоаристотельскаго сочиненія съ Эннеадами Плотина произвелъ Валентинъ Розе (Valentin Rose) въ “Deutsche Literaturzeitung” 1883, № 24.

<sup>76</sup> Есть одна секта суфіевъ, неоплатоническое происхожденіе которой стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія; основатель ея – шейхъ Согреверди († 1191), и она наз. “просвѣщенной” (по-ар. اشراقيون, по-пер. نوربخشيه). Объ “ишракияхъ” см. очень подробно у Кремера, op. cit., p. 89–100. Но это секта позднѣйшая; о вліяніи неоплатонизма на суфіевъ предшествующихъ временъ, мы можемъ только догадываться на основаніи всѣхъ тѣхъ соображеній, которыя приведены мною въ этой главѣ.

<sup>77</sup> См. Malcolm: History of Persia, t. II passim, или по французскому переводу (Histoire de Perse), – t. IV.

<sup>78</sup> Кремеръ, напр., посвятивши вопросу о буддѣйскомъ вліяніи нѣсколько страницъ, вскользь прибавляетъ въ примѣчаніи: Doch wirkten auch neuplatonische Ideen stark bei der Ausbildung des Sufismus mit. *И только!*

<sup>79</sup> Мой покойный учитель. Печатно онъ заявилъ свое мнѣніе въ “Очеркъ 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.

<sup>80</sup> Если этотъ арабскій аскетизмъ самъ, въ свою очередь, не есть плодъ болѣе ранняго христіанскаго воздѣйствія.

<sup>81</sup> Стр. 331–362 in quarto Каирскаго изданія 1270 г.г., т. II: كتاب الخطط والآثار.

<sup>82</sup> Вотъ наиболѣе интересное его свидѣтельство о вліяніи философскихъ идей на халифатъ (стр. ٣٥٧): وقد كان المامون لما شغف بالعلوم القديمة بعث الى بلاد الروم من عرب له كتب الفلاسفة فاتاه بها في اعوام يضع عشرة سنة ومائتين من سنى الهجرة فانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس واشتهرت كتبهم بعامة الامصار واقبلت المعتزلة والقرامطة والجهمية وغيرهم عليها واكثروا من النظر فيها والتصفح بها فانجز على الاسلام واهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاء والمحنة في الدين وعظم بالفلسفة ضلال اهل البدع وزادتهم كفرًا الى كفرهم. Обращаю вниманіе на послѣднія слова.

<sup>83</sup> Срв. R. Dozy: Essai sur l'hist. de l'islam., pp. 156, 193, 228, 230, 231.

<sup>84</sup> Tholuck: Ssufismus, p. 42; Dozy: op. cit., p. 192.

<sup>85</sup> Объ этомъ свидѣтельствуеетъ Ибнъ-Хельдунъ apud Dozy, op. cit., p. 194.

<sup>86</sup> Мы имѣемъ въ виду его изслѣдованія въ области мусульманскаго права, составляющія цѣлую серію книгъ, которая носитъ общее заглавіе: Études orientales. О послѣдней книгѣ изъ этой серіи (I. de Nauphal: Législation musulmane. Filiation et divorce, S.-Pétersbourg 1893) см. мою рецензію въ “Этнографическомъ Обзорѣніи”, 1895-го года.

<sup>87</sup> Въмѣсто того, чтобы приводить цитаты изъ восточныхъ авторовъ, я сошлюсь на европейскіе труды, какъ S. de Sacy: Exposé de la religion des Druzes, Paris 1838, t. I, p. LXX sq.; St. Guyard: Un grand maitre 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.

<sup>88</sup> المواقف, edidit Th. Soerensen, Lipsiae 1848, p. 349.

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

<sup>90</sup> Silv. de Sacy: Exposé de la religion des Druzes, t. 1, p. XXVI–XXVII; Dozy: Essai, p. 317; Dugat: Hist. des philosophes, p. 333; Sédillot: Histoire générale des Arabes, Paris 1877, въ примѣчаніяхъ.

<sup>91</sup> Tholuck: Ssufismus, p. 198–200.

<sup>92</sup> ديستان المذاهب “Дабистанъ” (изложеніе религіи востока) обыкновенно приписывается шейху Мохаммеду Фани. The Dabistan, or School of manners, translated from the persian, by D. Shea and A. Troyer. Paris 1843.

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

<sup>94</sup> См., напр., біографію Зороастра у Анкетиль Дюперрона (Paris 1771).

<sup>95</sup> Spiegel: Êrân, das Land zwischen dem Indus und Tigris. Berlin 1863, p. 173.

<sup>96</sup> Срв. почтительный отзывъ Фирдоуси въ شاه نامه о нарѣчїи “дери”:

همان بیور سپیش همی خواندند \* چنین نام بر پهلوی راندند  
کجا بیور از پهلوانی شمار \* بود در زبان دری ده هزار

“Schahname”, ed. Vullers, t. I, p. 28.

<sup>97</sup> Hammer: Gesch. der sch. Redekünste Pers., p. 351.

<sup>98</sup> Буддизмъ унаслѣдовалъ отъ брахманства весь его строй религіознаго мышленія и чувства; онъ далъ лишь иное толкованіе искупленію; разсужденія о Нирванѣ чрезвычайно напоминаютъ разсужденія брахмановъ о Брамѣ. Германъ Ольденбергъ: Будда и его община. Москва 1884, стр. 43 и 234.

<sup>99</sup> Chwolohn: Die Ssabier und der Ssabismus. Petersburg 1856, t. I. p. 134.

<sup>100</sup> Spiegel: Êrân..., p. 173.

<sup>101</sup> По-арабски سمنیة (“соманійе”) означаетъ вообще “буддисты”.

<sup>102</sup> Spiegel: Êrân..., p. 173.

<sup>103</sup> Abel Remusat: Recherches etc., p. 214.

<sup>104</sup> Ampère: La science en Orient. Paris 1865, p. 139 et 189.

<sup>105</sup> 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.

<sup>106</sup> Hammer, op. cit., p. 351, по مروج الذهب Масъуди. Кромѣ того см. “Книга Калилах и Димнах”, переводъ М. Аттая и М. Рябинина (М. 1889), стр. 22 и слѣд.

<sup>107</sup> Доzi (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.

<sup>108</sup> Не мѣшаеть, хоть въ сноскѣ, бросить бѣглый взглядъ и на то индійское вліяніе, какое испытывала Персія ужъ послѣ мусульманскаго завоеванія. Особенно сильнымъ было это вліяніе въ государствѣ Саманидовъ, владѣвшихъ и Хорасаномъ, и Трансоксианой, куда буддизмъ проникалъ изъ Кара-Китая: — напомнимъ, что въ восточномъ Туркестанѣ, въ г. Хотенѣ, монахъ Ги-гіо (Hi-hio) перевелъ индійскія Сутры на кит. яз. въ 684-мъ г. (см. Schott: Entwurf einer Geschichte der chinesischen Literatur. Berlin 1854, p. 41); пилигриммы китайскіе частенько заходили въ области съ иранскимъ населеніемъ (см. St. Julien: Pélerins bouddhistes). Бывали случаи, что теософами персы дѣлались тогда, когда побывали въ Индіи: Знаменитый въ исторіи суфизма Хелляджъ († 921) الحلاج жилъ нѣкоторое время въ Индіи и Мавераннагрѣ (см. Dugat: Hist. des philosophes, p. 135). Сношенія Ирана съ Индіей принимаютъ особенно живой характеръ съ того періода, когда Иранъ сталъ обнаруживать завоевательныя стремленія по отношенію къ послѣдней. Это началось въ X в. Суфизмъ тогда имѣлъ уже свою собственную, вполне опредѣленную фізіономію; 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 священномъ городе Бенаресѣ. Въ началѣ XIV в. мы видимъ исламскія области ужъ на Сумагрѣ, 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 پير سرداردينъ Пиръ-Сердардинъ) основали многочисленную синкретическую секту индусовъ, которая учила, что Алій, зять Мохаммеда, есть десятое во-

площеніе (аватара) Вишну. (St. Guyard: Un grand maitre des Assassins. Journ. Asiat. 1877, t. I, p. 382). У суфизма асиміляція съ туземной релігіей совершалась замѣчательно быстро. Въ настоящее время суфіи смотрятъ на брахмановъ, какъ на философовъ той самой школы, къ какой принадлежатъ 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 индустанскіе мусульмане, не могшіе отыскать себе какой-н. modus vivendi, имѣють 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 ученіе; основаніемъ для такого отождествленія служить то обстоятельство, что суфизмъ, дѣйствительно, вполне выражается въ идеяхъ школъ “веданта” (учащей о единствѣ 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).

<sup>109</sup> Выраженіе гр. Гобино (Gobineau) въ его “Les religions et les philosophies dans l’Asie Centrale” (Paris 1866).

<sup>110</sup> Такъ говоритъ Ибнъ-Хезъмъ у Дюга (op. cit., p. 35, article “Les chiites”).

<sup>111</sup> Dugat, ibidem, p. 29.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 35. См. особенно о той вѣтви голаитовъ, которая основана Кейялемъ.

<sup>113</sup> 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 صوفی). Конечно, могли являться и среди кайсанитовъ суфіи, 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.

<sup>114</sup> Dozy: Essai sur l’hist. de Tisl., p. 181.

<sup>115</sup> Оба они считались воплощеніемъ Бога и исповѣдывали метемпсихозу. – О релігіозныхъ волненіяхъ въ Хорасанѣ см. подробно у Сильв.-де Саси: Exposé de la religion des Druzes, préface, и у Дози: Essai, chap. VIII.

<sup>116</sup> ذكرى القزوينی (Казвини): عجائب المخلوقات, глава خاوران. О немъ же пишетъ Джамі въ своемъ بہارستان, гл. I.

<sup>117</sup> Сирри эс-Сакты سرى السقطی (о которомъ будетъ рѣчь въ следующей главѣ, съ указаніемъ литературы, касающейся его) имѣлъ привычку говорить своимъ дервишамъ, когда зима подходила къ концу: “Наступила весна, деревья покрылись листьями, – пришла для васъ пора отправляться въ странствованіе”. Сирри ум. въ 867 г.

<sup>118</sup> Геззали: احيا علوم الدين, т. II, стр. ۲۹۶. – Кремеръ (op. cit., p. 67) сличаетъ нарядъ суфіевъ и буддійскихъ монаховъ подробнее. Ссылается онъ, для буддизма, на Barthélemy Saint-Hilaire: Le Bouddha et sa religion, p. 369.

<sup>119</sup> Суфіи, пожалуй, дѣлають его пантеистомъ, но нѣкоторыя его изреченія опровергають такое утвержденіе. Напр., у Джамі (بہارستان, гл. I), Абу-Саыдъ на вопросъ о томъ, что такое суфизмъ, даетъ такой отвѣтъ, который ясно показываетъ, что Абу-Саыдъ видѣлъ суть суфизма въ аскетизмѣ. – Нелишнимъ считаемъ упомянуть здѣсь о брошюрѣ H. Ethé Die Rubâis des Abî Said bin Abulhair. Neupersische Texte m. Uebersetzung. München. 1876. – См. также на русскомъ языкѣ: “Изреченія и анекдоты Джамі”. Вѣстн. Европы 1825, № 21, стр. 63.

<sup>120</sup> См. слѣдующую главу.

<sup>121</sup> А, можетъ быть, и въ силу лихолѣтя, которое господствовало въ Хорасанѣ и не позволяло человѣку жить счастливо.

<sup>122</sup> Черезъ несколько вѣковъ “суфизмъ” сталъ у персовъ означать только “теософія”; аскетизмъ сталъ самъ считаться чертой уже не существенной, а придаточной.

<sup>123</sup> Дюга, который вообще имѣеть о суфизмѣ нѣсколько неясныя представленія, иногда высказываетъ очень удачныя мнѣнія. Такъ, мы у него читаемъ (op. cit., p. 335): говоря, что суфизмъ производилъ извѣстное дѣйствіе на крайнія шіитскія 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 مقدمѣ (т. III, стр. 73 по переводу Слэна).

<sup>124</sup> كتاب اليواقيت والجواهر للشعراني, Каиръ 1277 г., т. I, стр. IV.

<sup>125</sup> Срв. у Достоевскаго, въ “Братяхъ Карамазовыхъ”, рѣчь старца Зосимы о важности аскетизма даже для людей нерелигіозныхъ.

<sup>126</sup> Въ этомъ вѣкѣ возникли четыре законныя секты ислама (хенбелиты, шафїиты, хенифиты и маликиты), возникла схоластика (كلام), возникли ереси греческаго и персидскаго характера, самыхъ разнокалиберныхъ отгѣнковъ и тенденцій.

<sup>127</sup> Ортодоксы казнили еретиковъ, еретики – ортодоксовъ.

<sup>128</sup> Тутъ дѣйствовали, главнымъ образомъ, разные шїиты (отъ зейдитовъ до кайсанитовъ включительно), морджиты, хариджиты, моѣтезилиты. 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, 243; Dugat, op. cit., p.p. 41, 38; S. de Sacy: Exposé de la rel. des Druzes, p. XXIV.

<sup>129</sup> 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 الخضرية. См. Journal Asiatique 1868, t. I, p. 271.

<sup>130</sup> Переведенъ Барбье де Мейнаромъ въ Journ. Asiat. 1877 и затѣмъ изданъ отдѣльнымъ оттискомъ.

<sup>131</sup> S. de Sacy: Notices et extraits tirés... de la bibliotheque royale, t. XII, p. 300.

<sup>132</sup> المقدمة Prolégomènes d'ibn-Khaldoun, trad. de Slane, t. III, p.p. 170, 171.

<sup>133</sup> Срв. интересныя замѣчанія по этому поводу у Нофаля, – I. de Nauphal: Études orientales. Législation musulmane. Filiation et divorce. St.-Petersbourg 1893, p. 392 sq.

<sup>134</sup> Dozy: Essai sur l'hist. de l'isl., p. 322. – Для характеристики литературныхъ нравовъ замѣтимъ, что выписанный мною отрывокъ изъ Дози цѣликомъ приводится также у Эте (Ethé: Morgenländische Studien, Lpz. 1870), въ главѣ “Der Cufismus und seine drei Hauptvertreter”, безъ обозначенія источника заимствованія. Русскій г. Уманецъ, въ своей скомпилированной и невозможной статьѣ “Метафизика мусульманскаго востока” (“Вопросы философіи и психологіи”, 1891 г., кн. 8, стр. 65), также нисколько не задумывается привести эту мысль, какъ свою, хотя она представляетъ у него буквальный переводъ изъ Дози.

<sup>135</sup> Срв. A. Franc: Le droit chez les anciens peuples de l'Orient, Paris 1861, p. 29.

<sup>136</sup> Иоаннъ 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 Насе въ Journal des Savants 1849 novembre относительно книги Gass: Die Mystik des Nicolaus Cabasilas.

<sup>137</sup> كتاب الخطط والآثار للشيخ تقي الدين المعروف بالمقرئى كايرск. изд., т. II, стр. ٣٤٨ и слѣд.

<sup>138</sup> Лучше бы لا، а для избѣжанія двусмысленности – الا على.

<sup>139</sup> Свѣдѣнія о прочихъ мошебихахъ 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 – t. I, p. 73 sq.); Ibn-al-Athir VIII, p. 230 (editio Tornberg).

<sup>140</sup> كتاب مستطاب محمدية از تصنيفات محمد چلبى الملقب به يازيجى زاده Издавалась “Мухаммедіе” безчисленное количество разъ. Данный отрывокъ см. по Казанскому изданію 1880 г. стр. ٢٢٦–٢٢٧, а по изд. 1845 г. стр. ٢٣٦. Авторъ (Языджи-оглу) ум. въ 1449 г.

<sup>141</sup> Кирпичи зданій – попеременно серебряныя и золотыя, а земля рая – мускусь. Возлежать небожители будутъ на шелковыхъ подушкахъ, шитыхъ золотомъ (сура 55), а ходить – въ драгоценныхъ платьяхъ, никогда не изнашивающихся (сура 28 и 56).

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

<sup>143</sup> Здѣсь мы пропускаемъ нѣсколько строкъ, содержащихъ описаніе красоты гурій.

<sup>144</sup> 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. Коршемъ и А. И. Кирпичниковымъ” т. IV, стр. 465 (С.-Пб. 1891).

<sup>145</sup> Аль-Беркеви, или Биргели, умеръ въ 981 г. Г. Его катехизисъ, снабженный нѣкоторыми комментаріями, остается и теперь учебникомъ въ турецкихъ школахъ. – См. главу “جنة وجهنم” (“рай и адъ”) по Казанскому изданію 1870 г., носящему заглавіе: كتاب شرح نیازى على شرح البرکوى, 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.

<sup>146</sup> كشف الاسرار عن حكم الطيور والازهار لعز الدين المقدسى (Парижское издание Гарсенъ де Тасси 1821), стр. 111 слѣд. См. также стр. 122 французскаго перевода того же Garcin de Tassy, подъ заглавiемъ: Les oiseaux et les fleurs. Allegories morales d'Azz-eddin Elmocaddessi. Paris 1821. Не цитирую по-арабски, потому-что привожу это мѣсто въ сокращенномъ видѣ.

<sup>147</sup> 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 нѣтъ Ему равнаго никого”. Сура 112 الاخلاص.

<sup>148</sup> Слова имама Кошейри, приводимыя Джаміемъ въ его “نفحات الانس” Notices et extraits, t. XII, p. 372.

<sup>149</sup> О немъ свѣдѣнія см. у Абуль Мехâсына: النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لابی المحاسن بن تغريبردى edidit I. Juynboll et B. Matthes, t. I, p. 273.

<sup>150</sup> Имя Джонейда будетъ еще много разъ упоминаться, пока мы наконецъ дойдемъ до его житія. Слѣдуетъ обращать вниманіе на постоянную связь суфiевъ съ Джонейдомъ.

<sup>151</sup> Далѣе: لا افلح من الف افخاد النساء.

<sup>152</sup> У Толука (Ssufismus, p. 57–58), на основаніи аттара, передается, что, подобно имаму Ибнъ-Хенбелю, имамъ Шафи (767–819) также осыпалъ суфизмъ похвалами.

<sup>153</sup> Срв. Dugat: Histoire des philos. et des théologiens musulmans. Paris. 1878, p.p. 331 et 134.

<sup>154</sup> علم الكلام или полнѣе علم الكلام мы переводимъ словомъ “схоластика”, а متكلمъ словомъ “богословъ-схоластикъ”. Но что такое “келямъ” въ точности, см. у Dugat, op. cit., p.p. 214 sqq.

<sup>155</sup> См. Абуль Мехâсынъ: النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة, t. I, p. 412.

<sup>156</sup> Такое заключеніе сдѣлалъ А. Кремеръ, писавшій о Мохасеби въ свой Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Лпц. 1868), p. 68.

<sup>157</sup> Journal Asiatique 1877, t. I, p. 42 (примѣчаніе Барбье де Мейнара къ Геззâлі).  
Геззâлі).

<sup>158</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>159</sup> Dugat: Hist. des phil. et des théol. mus., p. 327.

<sup>160</sup> Абуль Мехâсынъ: النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة, t. I, p. 66.

<sup>161</sup> Kremer: предисловіе къ трактату البحر المورود للشعرانى въ Journal Asiatique 1868 fevrier-mars, p. 258; его же Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Лпц. 1868), p. 68; Dugat: op. cit., p.p. 120, et 328. См. также: Абульфеда: تاريخ, Констант. изд. II, стр. 43; Союты حسن المحاضرة فى اخبار مصر والقاهرة لجلال الدين السيوطى (изд. Торнбергъ въ Упсалѣ 1834–1835).

<sup>162</sup> Ибнъ-Хелликанъ: وفیات الاعيان, глава السقطى. Отсюда заимствованы свѣдѣнія и Гаммеръ, помѣстивши его въ своей Literaturgeschichte der Araber (t. IV, p. 217, Wien 1853) въ дополненіе къ тѣмъ даннымъ, какія онъ находитъ въ разнообразныхъ арабскихъ تذکرات-ax.

<sup>163</sup> На языкѣ суфiевъ توحيدъ значитъ не то, что у всѣхъ мусульманъ: на языкѣ первыхъ тевахидомъ называется высшая степень единенія съ Богомъ, когда человѣкъ отождествляется съ Богомъ. Срв. S. de Sacy: Notices et extraits, t. XII, p. 345. Аттаре въ своемъ منطق الطير (изд. Гарсенъ де Тасси, Пар. 1857, стихъ 3273 и слѣд.) такъ опредѣляетъ товхидъ:

بعد از آن وادى توحيد آيدت	منزل تجريد وتفريد آيدت
رويها چون زين بيابان بر کنند	جمله سر از يك گريبان بر کنند
گر بسى بينى عددرا اندكى	آن يکى باشد درين ره بى شکی
چون بسى باشد يك اندر يك مدام	آن يکى در يك يکى باشد تمام
نيست آن يك کان احد آيد ترا	زان يکى کان در عدد آيد ترا

<sup>164</sup> Такъ и у Дюга читаемъ: Il fut le premier à Bagdad и т. д., op. cit., p. 122.

<sup>165</sup> Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte der Araber, Wien 1853, t. IV, p. 217.

<sup>166</sup> Hammer-Purgstall, op. cit., p. 218.

<sup>167</sup> Ibidem, p. 217.

<sup>168</sup> Ibidem, p. 218.

<sup>169</sup> Абуль Мехâсынъ ибнъ-Тегрибердî: النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة (Лейд. изд.), т. II, стр. 25.

<sup>170</sup> Dugat, op. cit., p. 327, глава: Influence du soufisme.

<sup>171</sup> Абуль Мехâсынъ: النجوم, т. II, стр. 47.

<sup>172</sup> Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte der Araber, t. IV, p. 232–233; Dugat: Hist. des phil. et des théol. mus., p. 129.

<sup>173</sup> Hammer, op. laud., t. IV, p. 222.

<sup>174</sup> Ibidem, p. 223.

<sup>175</sup> Ibidem, p. 223.

<sup>176</sup> Саади: کلیات (Полное собрание сочинений), Тегеранъ 1291 г. Г. (= 1873), отдѣлъ مجالیس, “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.

<sup>177</sup> Аттаръ: تذكرة الاولیا, глава о Баезидѣ Бестаами; Tholuck: Ssufismus, sive theosophia Persarum pantheistica. Berolini MDCCCXXI, p. 64.

<sup>178</sup> Ibidem.

<sup>179</sup> Свидетельство Геззали. Roscockius: Specimen historiae Arabum, Oxonii 1806, p. 263. Нужно помнить, что терминъ سبحان (“славословіе”) употребляется только въ примѣненіи къ Богу. – Тѣмъ не менѣе Бестаами отличался крайнимъ смиреніемъ, если можно верить Саади (بوستان глава IV, рассказъ 3-й). Однажды на него высыпали изъ окна золу; отряхая пепель съ тюрбана и волосъ, онъ сказалъ: “Душа моя, я достоинъ адскаго огня, – стану ли я сердиться, что меня осыпали золою?”

<sup>180</sup> Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte der Araber, IV, p. 224.

<sup>181</sup> О Баезидѣ Бестаами, см. кромѣ ибнъ-Хелликана, которымъ воспользовался Гаммеръ, Abulfedae Annales moslemici, ed. Rciske (t. II, p. 248) и النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لأبي المحاسن (t. II, p. 36).

<sup>182</sup> Абуль Мехасынъ: النجوم, т. II, стр. ۱۰۲.

<sup>183</sup> Apud A. v. Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, p. 56.

<sup>184</sup> Источниками свѣдѣній о Джонеидѣ служатъ, главнымъ образомъ, Джамъи, ибнъ-Хелликанъ и Абуль Мехасынъ. Сочиненіе Джами о суфіяхъ (نفحات الانس) мнѣ знакомо по турецкому переводу Мехмуда бенъ-Османа Лâмий عثمان لامعی, подъ загл. ترجمة نفحات الانس (Конст. 1854 г., стр. ۱۳۱), по франц. переводу С.-де-Сиси (Les haleines de la familiarité, Paris 1831, см. также Notices et extraits, t. XII, стр. 426 и слѣд.) и по нѣмецкому конспекту Гаммера въ его Geschichte der schönen Redekünste Persiens (Wien 1818, p.p. 340 sqq.). Статья ибнъ-Хелликана о Джонеидѣ (وفيات الاعيان) изд. Слэна 1852 г., т. I, стр. ۳۳۸) повторена Абуль Мехасыномъ въ его النجوم (т. II, стр. ۱۷۷).

<sup>185</sup> “фикхъ”, т. е. юриспруденція, основанная на Коръанѣ и священныхъ преданіяхъ (احاديث).

<sup>186</sup> Заглавія ихъ перечислены у Гаммера въ Literaturgeschichte der Araber, t. IV, p.p. 238–240. Всѣхъ его произведеній – 183.

<sup>187</sup> См. بوستان Саади, гл. IV, рассказъ о пребываніи Джонеида در دشت صنعان. Этотъ рассказъ есть и на русскомъ языкѣ, въ диссертации проф. И. Н. Холмогорова: “Шейхъ Мослихудиинъ Саади Ширазскій”. Казань 1867, стр. 119 (перепечатка изъ “Учен. Зап. Каз. У-та” 1865).

<sup>188</sup> Шеърані: كتاب البواقيت والجواهر, Каирск. изд., т. II, стр. ۱۱۶.

<sup>189</sup> ترجمة نفحات الانس, стр. ۱۳۱.

<sup>190</sup> Alfred von Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig 1868, p. 69.

<sup>191</sup> А наука мусульманскаго права (فقہ) тѣсно связана съ богословіемъ.

<sup>192</sup> Геззали: منقذ عن الضلالة, переводъ Барбье де Мейнара, въ Journal Asiatique 1877, janvier, p. 55.

<sup>193</sup> Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte der Araber, t. IV, p. 243. – “мусульманскій правовѣдъ”.

<sup>194</sup> Впрочемъ, они не стараются подкрепить свое мнѣніе какими-либо соображеніями. Tholuck: Ssufismus, p. 65–66, Dozy: Essai sur l’hist. de l’islamisme, Leyde 1888, p. 223.

<sup>195</sup> Такой хитрый пріемъ – вполне въ духѣ суфіевъ, – это т. н. “кетманъ” کتمان. До нашихъ чудовищныхъ границъ можетъ доходить кетманъ, см. сочиненіе гр. Гобино: Les religions et les philosophies dans l’Asie Centrale. Paris 1866.

<sup>196</sup> Ssufismus, p. 67.

<sup>197</sup> “Загирій” ظاهرى (“сторонникъ внѣшняго”) противопоставляется понятію “бâтыніи” باطنى (“сторонникъ внутренняго”). Батыніи ищутъ въ Коръанѣ таинственнаго, мистическаго смысла, а Загиріи понимаютъ его буквально, не мудрствуя лукаво.

<sup>198</sup> Джами въ Notices et extraits, t. XII, p. 427; Абуль-Мехасынъ: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة т. II, стр. ۱۹۸.

<sup>199</sup> Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Lpz. 1868), p. 69.

<sup>200</sup> Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte der Araber, t. IV, p. 247.

<sup>201</sup> Изъ تذكرة الاولیا Феридъ-эд-дина Атгара.

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

<sup>203</sup> Исмаилитамъ, а такъ же и Хелляджу, я посвятилъ особую статью, которая появится въ свѣтъ нѣсколько позже.

<sup>204</sup> منقذ عن الضلالة “Le préservatif de l’erreur”, traité de Ghazzali, trad. par Barbier du Meynard. Journ. Asiatique 1877 janvier, p. 55.

<sup>205</sup> Ibidem.

<sup>206</sup> Абульфеда: تاريخ, Констант. изд., т. II, стр. ۱۰۱.

<sup>207</sup> Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte der Araber, t. IV, p. 276.

<sup>208</sup> الموطأ т. е. “Торная тропа” – собраніе хедисовъ о Мохаммедѣ, первая книга этого рода; до того времени преданія ходили только въ устахъ народа.

<sup>209</sup> Абульфеда, loc. laud.

<sup>210</sup> Срв. Hammer-Purgstall, op. cit., t. IV, p. 276.

<sup>211</sup> Tholuck: Sufismus, p. 68.

<sup>212</sup> Абульфеда: تاريخ, loc. laud.

<sup>213</sup> Начало ея послужило предметомъ моего сообщенія въ Восточной Коммисіи 24 января 1895 года.

*А. Ю. Кримський*

#### **Нарис розвитку суфізму (تصوف) до кінця III століття гіджри**

Праця А. Ю. Кримського, одного з фундаторів російського та українського академічного ісламознавства XIX – початку XX століття, “Очерк развития суфизма (тасаввуф) до конца III века гиджры” з’явилася в 1895 році. Вона позначила собою новий (класичний) етап у розвитку досліджень природи походження ісламського містицизму (суфізму), одного з найскладніших явищ в ісламі. А. Ю. Кримський, розвиваючи ідеї західноєвропейського ісламознавства і спираючись на значну джерельну базу (арабські, перські, тюркські, європейські джерела), критично переосмислив уявлення про суфізм, відмовившись від анахронізмів та упереджень, досить переконливо дослідив витоки виникнення суфізму і його поширення в ісламському світі. Робота є класичним взірцем еволюції європейського (російського та українського) ісламознавства щодо природи походження суфізму, її ідеї визначили подальші шляхи дослідження суфізму аж до кінця XX століття. Наразі ця праця є бібліографічною рідкістю.

**Ключові слова:** А. Ю. Кримський, іслам, ісламознавство, містицизм, суфізм