ВОЗНИКНОВЕНИЕ СУФИЗМА И ОСНОВЫ ЕГО УЧЕНИЯ[1*]

Г.М. Керимов

Социальные корни суфизма, влияние других религий на суфизм — с. 208; Толкование понятий *суфи* (*суфий*) и *тасаввуф* — с. 211; О некоторых расхождениях и противоречиях между учением суфизма и ортодоксальным исламом — с. 216

Социальные корни суфизма, влияние других религий на суфизм

Вопрос об органической связи суфизма с исламом до сих пор является предметом спора у ученых-ориенталистов, а также у мусульманских богословов. Центральным вопросом, вызвавшим эти бесконечные споры, был вопрос о том, создал ли ислам в своем развитии мистику самостоятельно, или же эта мистика в исламе возникла под влиянием более древних религий Востока, иудаизма, христианства, буддизма, древних религий Ирана и т.п.

Почему и каким образом, возник и распространился суфизм в исламе? Ответ на этот вопрос мы можем получить, изучив социально-экономические условия и идейные истоки возникновения суфизма, произведения самих суфиев, а также восточную и европейскую исследовательскую литературу о суфизме. Кроме того, следует изучить специфические, экономические и социальные условия, которые в странах средневекового Востока служили благоприятной почвой для распространения мистицизма.

Возникновение и развитие мистицизма-суфизма происходило в период наибольшего угнетения трудящихся масс, особенно крестьянства.

В IX–X вв. завершился процесс закрепощения основных производителей, в связи с чем усилилась феодальная эксплуатация. Политическое раздробление халифата сопровождалось межфеодальными войнами и столкновениями, которые вызывали разорение крестьян и трудящихся горожан. Кроме того, трудящиеся деревни и города сильно страдали от иноземных нашествий — завоеваний сельджуков и крестоносцев. Экономический гнет вызвал недовольство среди населения обширного халифата. Одно за другим вспыхивали антифеодальные восстания трудящихся масс деревни и города. Эти восстания, характерные для Средних веков, проходили чаще всего под религиозным лозунгом, хотя в сущности это была классовая борьба. Ф. Энгельс, характеризуя крестьянское движение в Германии, писал: «Если эта классовая борьба носила тогда религиозный отпечаток, если интересы, нужды и требования отдельных классов скрывались под религиозной оболочкой, то это нисколько не меняет дела»[2].

Эти слова полностью относятся к антифеодальным движениям, проходившим в период халифата на мусульманском Востоке: в период халифата произошли крупные антифеодальные восстания; в 10–30-е гг. IX в. в Западном Иране и Азербайджане вспыхнуло хуррамитское движение под предводительством Бабека. Главными силами восстания были крестьяне, ремесленники и мелкие землевладельцы. Учение хуррамитов в сущности было направлено против власти арабов, феодальной эксплуатации и ислама: «Основным пунктом социальной программы хуррамитов было требование общинной собственности на землю. Таким образом, хуррамиты, подобно маздакитам, стремились вернуться к старым социальным порядкам, когда земля была общей собственностью свободной сельской общины»[3].

Стремление Бабекидов возвратиться к порядкам доисламского периода подтверждается многими источниками. Ссылаясь на аш-Шахристани, проф. З. Буниятов пишет: «Бабек ненавидел арабов и их религию и всю свою жизнь боролся против халифата и пытался восстановить существовавшие в Азербайджане доисламские порядки и законы. Во-первых, он восстановил свое немусульманское имя Бабек (Папак) (мусульманское имя Бабека было Хасан. — *Г.К.*); во-вторых, провозгласил доктрину появления Бога в образе человека (хулул); в-третьих, признавал веру переселения души из

[1*] Публикуется по: *Керимов Г.М.* Аль-Газали и суфизм. Баку, 1969. С. 22–68.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* О религии. М., 1955. С. 76.

[3] *Иванов М.С.* Очерк истории Ирана. М., 1952. С. 39.

одного тела в другое (танасух ал-арвах) и, в-четвертых, признал, что исчезнувший дух имама возвратится в позднейшие века (риджат)»[4].

Восстание Бабека было подавлено в 837 г. В конце IX в. в Южной Месопотамии вспыхнуло карматское движение. Учение карматов исходило из религиозной секты исмаилитов. Оно было направлено против халифата. Карматы не признавали шариата, не выполняли религиозных обрядов, не почитали храм Каабы. Карматское движение было подавлено в 906 г.

Еще раньше два антихалифатских и антифеодальных движения вспыхнуло в Иране под предводительством Абу-Муслима и в Средней Азии под предводительством аль-Муканны. Все эти народные восстания были жестоко подавлены халифской армией; люди же, терявшие надежду, во многом находили удовлетворение в уединении и мистическом самоуглублении.

Западные востоковеды утверждают, что мистицизм в исламе возник под влиянием других религий и философских учений. Достаточно отметить высказывания трех известных из них: венгерского И. Гольдциера, английского Р. Никольсона и русского ориенталиста А.Е. Крымского.

И. Гольдциер указывает, что в суфизме имеются влияния христианского монашества, буддизма, манихейства и зороастризма[5]. Р. Никольсон, соглашаясь с утверждениями Гольдциера, добавляет, что на мусульман влияла также греко-эллинистическая культура. Р. Никольсон отмечает следующие каналы, по которым осуществлялось влияние других религий на исламский мистицизм: 1) через христианские монастыри в Сирии; 2) через школы Гундишапура в Хузистане (Иран)[6]; 3) через язычников Харрана или через сабейцев в Джезире[7].

Академик А. Крымский, исследуя социальные корни возникновения суфизма и влияние западных и восточных религий, выделяет две ветви исламского суфизма: «Первая струя — арабо-мохаммеданская, усиленная влиянием христианства, вторая — индо-персидская. Первая довольно легко согласуется с исламским правоверием, вторая — проповедует ересь. Первая струя — преимущественно западная и обнаруживается в тех странах, где раньше было христианство, вторая — преимущественно восточная и руслом ее служат страны, в которых раньше было влияние буддизма. Западная ветвь, как мы видели, пошла рука об руку с ортодоксальной партией. Что касается восточной ветви, то она сумела воспользоваться привилегиями, добытыми для “суфийства” первой его ветвью, но и сама все решительнее и решительнее уклонялась в ересь, все больше и больше падала в объятия пантеизма»[8].

Востоковедов, высказывающих мысли о том, что суфизм в исламе возник под влиянием других вероучений, много, французский востоковед Карра де Во утверждает, что хотя суфизм по форме исламский, но в основе христианский[9]. Такого же мнения придерживался другой французский востоковед Сильвестр де Саси[10].

Однако мы должны отметить тот факт, что мнения западных востоковедов противоречивы: то они утверждают, что мистицизм возник под влиянием других религий, то допускают мысль о самобытности исламского мистицизма.

Англичанин Р. Никольсон[11], немецкие востоковеды Ф. Толук[12] и Ф. Кремер упорно защищали мысль о том, что суфизм органически возник и развился из ислама без всякого иного влияния. Кремер, однако, не интересовался социальными корнями возникновения суфизма и, по его мнению, арабы по

---

[4] *Буниятов З.* Азербайджан в VII–IX вв. Баку, 1965. С. 239.

[5] *Гольдциер И.* Лекции об исламе / пер. с нем.; изд. Брокгауз и Ефрон, 1912. С. 141.

[6] После того, как византийский император Юстиниан в 529 г. закрыл Академию в Афинах, преподаватели и слушатели ее вынуждены были искать убежище в государстве Сасанидов. Персидский шах Хосров I Ануширван (531–571) разрешил им обосноваться в г. Гундишапуре и создать там академию по образцу Александрийской (см.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. Введение, с. 5).

[7] *Nicholson R.A.* The Mystics of Islam. London, 1914 (перев. на араб. А. Арифи. — Каир, 1956. С. 14; в дальнейшем будем ссылаться на это каирское издание).

[8] *Крымский А.Е.* Очерк развития суфизма до конца III века гижри. М., 1895. С. 47–48.

[9] *Carra de Vaux.* Gazali. Paris, 1902 (пер. с франц. на араб. А. Зуайтира — Каир, 1959. С. 159).

[10] Цит. по: *Крымский А.* Очерк развития суфизма. С. 8 (см. также: Сильвестр де Саси в «Jornal des savants». Берлин, 1821).

[11] *Nicho1son R.A.* The Mystics of Islam. P. 14.

[12] Цит. по: *Крымский А.* Очерк развития суфизма. С. 8 (см. также: Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica, quam illustravit Frid August Tholuck).

своей натуре склонны к мистицизму: «Араб нервозен, легко возбудим, фантазер, суеверен и поэтому в религиозном отношении очень восприимчив»[13].

Мусульманские богословы и суфийские шейхи отрицают влияние других религий на суфизм. Идеологи «умеренного» суфизма неизменно утверждают, что *тассавуф* есть сердцевина Корана и хадисов, подкрепляя свои взгляды ссылками на коранические суры и сборники хадисов.

Богословы ортодоксального ислама видели в учениях «крайних» суфиев, которые относились с некоторым пренебрежением к обрядам ислама и, как представлялось ортодоксам, распространяли несовместимые с монотеизмом (товхид) идеи пантеизма, преимущественно ересь.

Необходимо отметить, что в трудах богословов Средневековья влияние других религий на ислам, а также на суфизм, обычно не рассматривается. Даже непримиримые враги суфизма Ибн аль-Джоузи и Ибн-Теймия, порицая суфиев, не допускали и мысли об иноземном происхождении суфизма. Но когда появились фундаментальные исследования западных востоковедов о суфизме как течении, мусульманские богословы, интересующиеся этим вопросом, опять-таки утверждали в основном исламское происхождение суфизма.

Например, И. Гольдциер и Р. Никольсон утверждали, что суфийское учение о *фана* — уничтожении личности — совпадает с буддийским учением о нирване, а легенда о жизни известного мистика VIII в. Ибрахима ибн Адхама корреспондируется с биографией Будды[14].

Иранский ученый д-р К. Гани, излагая мысли двух западных востоковедов, не соглашается с ними и показывает отличие между буддийским учением о нирване и суфийским о фана. Он пишет, что хотя эти учения внешне похожи, однако между ними имеются характерные отличия. По учению буддизма человек, погрузившийся в нирвану, полностью уничтожает свою «личность». Буддийская нирвана является концом существования личности, а суфийское «фана» стоит рядом с «вечностью»; суфий путем уничтожения личности приобретает вечность у Бога, и, таким образом, конец суфийской «фана» — это вечность в лице Бога. Далее К. Гани пытается доказать, что причиной возникновения суфизма послужило само учение ислама.

По этому поводу имеется интересное высказывание советского востоковеда проф. И.П. Петрушевского: «Некоторые исследователи пытались сблизить суфийское учение о фана с буддийским учением о нирване. Но сходство здесь только поверхностное. В отличие от суфизма буддизм не знает идеи единого Бога-творца. Суфийское учение об «излучении» (эманации) мира и Бога и о добровольном обратном слиянии личности с Богом чуждо буддизму. Суфизму же, в свою очередь, чуждо буддийское учение о перерождениях, лежащее в основе идеи нирваны, как избавления от цепи перерождения»[15].

Причины возникновения суфизма К. Гани видит в страхе перед могущественным и мстительным Богом, страхе перед смертью, страхе перед днем Страшного суда, боязни греха против божественных заповедей, страхе перед адом, в котором «топливом будут служить люди и камни», даже львиное сердце тает от этого страха.

В трудах западных востоковедов, а также мусульманских богословов, где затрагивается вопрос о возникновении суфизма, уделяется особое внимание персидскому влиянию на суфизм. Об этом говорили И. Гольдциер, А. Крымский и др., ограничиваясь при этом указаниями, что персы ввели в систему суфизма ересь, пантеизм и т.д.

Постараемся выяснить этот вопрос.

Иран, начиная с 635 по 652 г., после ожесточенных боев при Кадисии и Нехавенде попал в подчинение арабов. Сасанидская империя была разгромлена, но при этом иранцы свое культурное превосходство, свою цивилизацию, особенно свой исторический опыт управления страной и хозяйством сохраняли долго. Иранская интеллигенция оказала влияние на арабов. Оседлые народы, особенно интеллигентная часть населения Ирана, имели большую склонность к умственному труду. Известная академия в Гундишапуре (Иран) при Сасанидах была одним из сильнейших научных центров эпохи. С другой стороны, иранская интеллигенция была вынуждена изучать язык завоевателей. Изучая арабский, она составляла его грамматику (труды иранских авторов по арабской грамматике служили пособием для самих арабов), переводила древнеперсидские книги. Влияние персов носило политический и культурный характер. Иногда арабская верхуш-

[13] Цит по: *Крымский А.* Очерк развития суфизма... С. 13 (см. также: *Kremer A. von.* Gesch. d. herrsch. Ideen, des Isl. S. 61).

[14] *Гольдциер И.* Лекции об исламе. С. 148.

[15] *Петрушевский И.П.* История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века. Л., 1958. С. 163.

ка, вынужденная искать союзников в борьбе за власть, прибегала к помощи иранцев. Так, когда Аббасиды враждовали с Омейядской верхушкой, они пользовались помощью персидской знати. Захватив правление, Аббасиды перенесли столицу халифата в Багдад, ближе к Персии. Политическое влияние персов усилилось особенно тогда, когда Бармекиды (из верховной знати Персии) заняли высокие посты в управлении халифата (конец VII и начало VIII в.).

Влияние персидской интеллигенции заметно сказалось не только на развитии науки, литературы, историографии, но и на теологии. Французский востоковед А. Массэ пишет: «Роль иранцев в богословских науках была очень значительна, и великий арабский историк Ибн Халдун признает это, говоря: — Весьма примечателен тот факт, что большинство мусульманских ученых, выделявшихся своими познаниями, были иностранцами. Все великие ученые, изучавшие основы правоведения, все те, кто выдвинулся в области догматического богословия, и почти все толкователи Кораны были иранцами. Преподавание всех наук стало специальностью иранцев»[16].

Достаточно отметить, что такие величайшие умы мусульманского Востока, как ат-Табари (838–923), написавший комментарии к Корану, известные всему миру «Историю пророков и царей», книгу «Разногласия богословов» и др., был родом из Табаристана; аль-Бухари (IX в.), автор шеститомного собрания хадисов, труды которого считаются самым достоверным источником ислама после Корана, родом из Бухары; Абу-Ханифа (ум. 767 г.), основатель ханифитского толка в суннитском исламе; аль-Газали (1059–1111), который официально ввел суфизм в систему ислама; известные суфийские шейхи: Мааруф Кархи, Баязид Бастами, Абу Саид Абулхейр, Джунейд Багдади (Нехавенди) и др. по происхождению были персами.

По сравнению с христианским персидское влияние на суфизм было более сильным, особенно в учении о пантеизме. Районы, население которых исповедовало христианство, попав под власть арабов, не отреклись от христианства, поэтому их влияние было поверхностным и слабым, а население Ирана после захвата его арабами почти все официально приняло ислам, хотя многие не категорически отреклись от религии своих предков. Приняв ислам, персы получили возможность активно участвовать в исламском обществе, тогда как христиане оставались в стороне. Персидское влияние осуществлялось через исламское общество: достаточно отметить, что известные персидские мистики Баязид Бастами, Джунейд Багдади, Абдул-Кадир Гилани и др. одновременно были учеными, богословами и правоведами ислама.

Известно, что мистицизм до ислама был распространен у буддистов, иудеев и христиан, а затем возник и в исламе. Однако, по нашему мнению, это не дает права игнорировать исламское происхождение суфизма на основе мистического характера этого учения. Можно с уверенностью сказать, что *всем религиям свойствен мистицизм*, *поскольку все религии*, *разделяя мир на потусторонний и земной*, *стараются возвести человека к миру Горнему*; *учения всех религий прививают своим последователям мысли о преходящем характере и греховности земной жизни и утверждают*, *что настоящая и вечная жизнь не на земле*. Исходя из этого, мы можем вывести учение суфизма из самого вероучения ислама. Один из основных догматов ислама — *вера в загробную жизнь* — порождал отрицание земной жизни и ее наслаждений, пренебрежительное отношение к реальному миру, аскетизм и отшельничество.

В трудах западных востоковедов и мусульманских богословов, как мы уже отметили, содержится много ценных фактических материалов по истории и идеологии суфизма, однако многие из них не учитывали социальные корни религии вообще и относящихся к ней течений, в частности, что не способствовало полноте их выводов.

Возникновению и распространению суфизма в средневековом исламском обществе способствовала, на наш взгляд, та социальная почва, благодаря которой суфизм не теряет жизнеспособности в течение 1200 лет. Что касается влияния других восточных вероучений на суфизм, то, конечно, он так же, как и вообще исламская религия, не избежал такого влияние, хотя оно и не являлось основным в возникновении суфизма.

Толкование понятий *суфи* (*суфий*) и *тасаввуф*

Определение понятия «суфизм» с лингвистической точки зрения имеет важное значение, поскольку правильное объяснение значения слов «су-

[16] *Массэ А.* Ислам. М., 1961. С. 85.

фи» и «тасаввуф» до некоторой степени помогает выяснить органические связи суфизма с исламом и арабским языком.

В арабском языке от слова *суф* (шерсть) образуется много слов со следующими значениями:

шерсть — *суф*
торговец шерстью — *саввaф*
стать суфием — *тасаввафа*
суфи — *мутасаввиф*
суфизм — *суфи*, *ас-суфийя* и т.д.

Чтобы убедиться, сколь много значений имеет слово «суфи» в арабском языке, приведем отрывок из книги К. Гани: «"Тасаввуф" означает надевать на себя шерсть (от слова "суф" — шерсть), также говорят: одеваться (такмаса) — надевать рубаху (от "камис" — рубаха), а это лицевая сторона, но людям вообще не свойственно ношение шерсти».

Такие значения этих арабских слов сохраняются как термины и в других языках, когда речь идет о суфизме. Однако это не означает, что в суфийскую терминологию не вошли слова из других языков.

Определение суфизма с терминологической и лингвистической точек зрения требует объяснения и других слов.

Например: «сафа» — чистота, «суффа» — каменный выступ. Некоторые востоковеды, подобно Толуку, старались объяснить слово «суфи» от «суффа» — каменный выступ (якобы суфии, как каменный выступ, всегда находились в мечетях).

А. Крымский, не соглашаясь с Толуком, утверждает, что «...такому объяснению противится этимология слова»[17].

К вышеприведенным словам нужно добавить еще одно арабское слово «саффун», что означает *ряд*, *строй* (якобы суфии во время молитвы раньше всех образовывали ряд в мечетях).

Как уже отмечено, некоторые западные востоковеды отрицали самобытность суфизма. Эта их позиция понудила к отрицанию арабского происхождения слов «суфи» и «тасаввуф». Они утверждали, что эти слова происходят от греческих слов «софия» (мудрость) и «теософия». По этому поводу журнал «Аль-Хилал» писал: «Мнения исследователей расходятся в отношении происхождения этого названия. Среди них многие склонны к тому, что это название происходит от слова (чистота), а другие относят его к слову "каменный выступ". Следовательно, становится совершенно ясной неправильность выдвижения других мнений о происхождении этих терминов ввиду того, что это противоречит метрике языка. Скорее всего нужно отнести (название суфии) к слову "ас-суф" (шерсть)».

Ш. Сухраверди в книге «Авареф аль-Маареф» говорит о том, что суфии носили не роскошную одежду, а шерстяную. Такого же мнения придерживались и Ибн Халдун и Нёльдеке.

С мнением Нёльдеке согласно большое число востоковедов. Видный ученый Дж. Зейдан в книге «История арабоязычной литературы» связывает слово «суфи» с греческим словом «софия».

Безусловно, ученые, которые слова «суфи» и «тасаввуф» связывают с греческим словом «софия» (мудрость), к этому вопросу подходят формально. Число таких ученых сравнительно мало. Известные востоковеды И. Гольдциер, Р. Никольсон, А. Крымский, А. Арберри, Нёльдеке и др. доказали несостоятельность этой мысли.

Что касается толкования этих слов суфийскими шейхами и мусульманскими богословами, то они всегда считали эти слова арабского происхождения. Ибн Халдун, а также ярый враг суфизма Ибн аль-Джоузи без колебания указывали на чисто арабское происхождение этих слов.

Ибн аль-Джоузи писал, что во времена посланника Бога (Мухаммеда) люди делились на верующих, придерживающихся вообще религии, и *аль-Муслим*, придерживающихся, в частности, ислама. Позже появились названия «аскет» и «набожный».

В настоящее время никто не сомневается, что эти слова арабского происхождения. Слово «тасаввуф» легко поддается объяснению через производную форму арабского глагола *тафа-ала*.

В то время как эти слова легко поддаются лингвистическому анализу, сам суфизм как религиозно-мистическое течение в своем определении вызывает много споров. Даже суфийские шейхи не могли определить, какие течения относятся к суфизму — многие мистики и аскеты, философы, вольнодумцы, еретики и кафиры (безбожники) и др. считали себя суфиями.

Никольсон утверждает, что первым, кто говорил об определении суфи, был М. Кархи (ум. 200 г. х.), затем об этом говорил Абу Сайд Абулхейр (ум. 440 г.х.)[18]. Большинство же ученых придер-

[17] *Крымский А.* Очерк развития суфизма... С. 10.

[18] *Nicholson R.A.* Mystics of Islam. P. 28.

живается мнения, что название «суфи» возникло в середине II в.х., т.е. в VIII в. н.э.

Известно, что первые суфии-аскеты презирали богатство и предпочитали бедность. Эти мысли подкрепляются словами Сахих аль-Бухари, труды которого считаются одним из достоверных источников сунны: «Абдуррахман ибн Абу-Бакр говорит: Обитатели (суффа) были людьми бедными, и что Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует его, говорил: тот, у кого имеется пища для двоих, пусть приведет третьего».

Действительно, в первые века ислама были бедные люди, которые приезжали из отдаленных мест в Медину и ночевали в мечетях. Их также называли суфиями. В те времена суфии имели влияние на бедные слои населения.

Другая версия возникновения названия «суфизм» для определения суфийского течения связана с тем, что некоторые люди присвоили себе имя *суфи* или *саввaф*. Например, можно отметить Абу-Хашима аль-Куфи (ум. 767 г.), который носил прозвище *ас-суфи*, был аскетом, одевал шерсть. Историк Ибн-Саад (ум. 844 г.) упоминает, что аль-Хаджжадж ибн Осман носил прозвище *Ас-Саввaф*. Историк ат-Табари рассказывает, что был человек по имени ас-Суфи ат-Талиби и др.

Касим Гани, ссылаясь на Ибн аль-Джоузи, рассказывает, что первым человеком, который полностью посвятил себя служению Богу, был служитель (муджавир) храма Каабы в Мекке, и его считают первым суфием. Звали его Суффа (настоящее имя Гаввас ибн Мурр. — *Г.К.*). Далее К. Гани говорит о некой женщине в Мекке, у которой умирали дети, и она молилась Богу, что если ее сын Гаввас останется живым, то она навсегда отдаст его на служение Каабе. Ее желание исполнилось, и она отдала сына на служение Каабе. Однажды от жары мальчик потерял сознание; мать воскликнула: «Мой сын превратился в суффа». И после этого мальчика назвали Суффа.

Кто же был первым суфием на самом деле?

Как видно, этот вопрос также является спорным. Выше было указано, что первым суфием был служитель Каабы Аль-Гаввас по прозвищу суффа. Д-р Али аль-Анани выдвигает другое мнение: «Первым суфием из первой группы был Харис ибн Саад аль-Хасиби аль-Басри по прозвищу Аба-Абдалла. Это первый человек известный нам из суфиев, которые подражали христианскому мистицизму».

Резюмируя сказанное, отметим: толкование слова «суфи» с лингвистической и терминологической точки зрения дает твердое основание отнести его к арабскому языку, а различные версии определения *суфи* не вызывают сомнения в его арабском происхождении. Анализ мнений востоковедов и мусульманских богословов приводит к тому, что слово «суфи» происходит именно от арабского *суф — шерсть* и нет никаких достаточных оснований отнести слова «суфи» и «тасаввуф» к греческим «софия», «теософия» и т.п.

* * *

Основным объектом суфийского учения является человек и его отношения к Богу. Деятельность и стремления человека, по учению суфизма, коротко сводятся к следующему:

человек от Бога,
человек с Богом,
человек для Бога,
человек к Богу.

Прежде чем перейти к изложению учения суфиев, необходимо отметить, что обычно суфии делятся на умеренных и крайних. Крайними считаются те суфии, в учении которых много расхождений и противоречий с догматами ортодоксального ислама. На этих противоречиях остановимся в разделе «О некоторых расхождениях и противоречиях между суфиями и богословами» (с. 216).

Суфии имеют свои организации — ордена. Самая простая организация состоит из муршида — руководителя и мюрида — ученика. Без учителя нельзя представить себе суфиев, утверждает крупнейший представитель суфизма Баязид Бастами. По его мнению, без учителя нельзя встать на правильный путь: «У кого нет учителя, его наставник шайтан».

Мюриды отказывались от всего, посвящая себя своим шейхам, покорно служили им. Они записывали высказывания шейхов, затем составляли книги о совершенных ими «подвигах», «чудесах». Мюриды считали себя рабами своих духовных учителей, выполняли у них домашнюю работу (рассказывают, что у известного мистика IX в. Баязида Бастами был мюрид, который в течение 20 лет не расставался с ним). Мюриды учились у своих руководителей, как достичь духовного совершенства.

Путь достижения духовного совершенства в суфизме называется *тарикат*. Для того чтобы раскрыть суть тариката, необходимо отметить его общие этапы:

– сначала суфи должен признать законы и предписания ислама;

– затем он может вступать на второй этап — правильный путь (этот путь ведет суфиев к третьему этапу — хакикат — истине);

– находясь на этапе постижения истины — хакикат, — суфи проходит еще две инстанции — *любовь* и *познание*;

– прежде чем дойти до инстанции любви, суфи находятся в *движении* и *блуждании*, что называется — *ас-сейр — движение*, *созерцание*;

– когда его охватывает *божественная любовь*, он наблюдает *джамаль-аль-хакк — красоту истины* (это наблюдение не простое созерцание, поскольку суфи наблюдает красоту истины через свое сердце — «глазом сердца»).

Мы перечислили лишь основные этапы тариката. Эта простая схема — самое главное в суфизме.

На пути же к совершенствованию суфии находятся в состоянии экстаза.

Пути, которые должны пройти суфии, мучительны — они подвергаются испытанию на этом пути. В зависимости от различных суфийских орденов формы этого испытания также различны. Как пишет Касим Гани, «...этапы и инстанции пути "тариката" разнообразны и не поддаются перечислению». Пока суфии не пройдут эти инстанции, они не смогут постичь истины. *Постижение истины есть уничтожение личности и достижение вечности у Бога* (или, как выражаются суфии, — *в Боге*).

Определяя учение суфиев, один из знатоков суфизма X в. Худжвири пишет: «Мухаммед ибн аль-Фазл аль-Балхи говорит: есть три науки [наука от Бога, наука для Бога и наука о познании Бога].

Наука от Бога — это шариат, который является повелением и обязанностью, возложенными Богом на нас.

Наука о познании Бога является ступенью пути истины и объяснением достоинства суфийских шейхов и их учений.

Наука об учении суфизма без одобрения шариата недостоверна, а обряды шариата без суфийского упражнения также недостоверны».

Вышеуказанный пример является доказательством согласия между шариатом и суфийским учением, к которому стремились умеренные суфийские шейхи — Джунейд Багдади, Худжвири и др.

Итак, суфии под руководством своих наставников упражняются, приобретают особое качество, так называемое *ас-сифат*.

Какие это особые качества и черты суфиев?

Наджмаддин Рази говорит о следующих чертах суфиев:

– бродяжничество;
– мудрость, разум;
– старание;
– щедрость;
– потребность, нужда;
– упрек, нарекание;
– вежливость;
– покорность;
– раскаяние;
– отшельничество;
– уединение;
– вера, убеждение;
– благочестие;
– терпение;
– смелость;
– доблесть, великодушие;
– знание.

К ним из книги Абу-Насра Сарраджа можно добавить и еще некоторые:

– бедность;
– набожность;
– упование;
– довольствие.

Не все из перечисленных качеств суфиев имеют одинаковое, с их точки зрения, значение в практической жизни. Коротко остановимся на более важных.

Раскаяние (*Ат-тауба*). Раскаяние исходит из самого учения ислама: человек рожден грешным, поэтому раскаяние обязательно для всех.

В суфийском учении раскаяние является первым шагом и переломным пунктом жизни суфиев. Известный суфи-мистик Джунейд Багдади утверждал три значения раскаяния: «Первое — сожаление, второе — намерение избавиться от общения (с кем-либо), третье — очищение себя от несправедливости и неприязни».

Хотя и раскаяние исходит из учения ислама, однако в суфийском понимании оно доводится до крайности — учение допускает бесконечное раскаяние [подобная концепция санкционирует повторение недозволенных поступков тем, что легко избавиться от наказания путем раскаяния, что противоречит шариату. Например, суфи Худжвири пишет, что один из суфиев раскаялся в своих поступках 70 раз и столько же раз нарушил (Л., 1916. С. 384)].

Известный египетский мистик Зуннун Мисри делит раскаяние на *общее* и *особое*: первое — раскаяние за грехи, а второе — за небрежность. Далее он указывает еще на два вида раскаяния: *принужденное* и *удовлетворительное*. В первом случае человек раскаивается просто от страха и страха перед возмездием от Бога, во втором — от стыда и любви к Богу. Такого же мнения придерживается и известный суфий-мистик Абдуллах Тустари (там же. С. 263).

Упование (*Ат-таваккул*). Упование на Бога занимает важное место в суфийском учении. В этом положении человек теряет всю надежду на земле, все для него становится чуждым, неудовлетворяющим. Для уповающего ничего не нужно, кроме «аль-вакил» — «защитника», предмета упования, т.е. Бога, и «аль-мутаваккил» — «уповающего».

Упование на Бога имеет три степени: 1) уповающий считает Бога своим истинным «защитником» и полностью покоряется Его воле; 2) уповающий перед Богом подобен ребенку перед своей матерью, который, кроме своей матери, никого не знает, никого не боится и никому не верит; 3) уповающий перед Богом подобен мертвому в руках человека, омывающего покойников. Третьим, т.е. самым высшим этапом считается полное уничтожение уповающего перед Богом. Здесь суфий ничем не интересуется, ничего не спрашивает, превращается в живой труп. И это в суфийском учении является блестящим доказательством ничтожества человека перед Богом. В этой стадии суфий даже не совершает молитвы, не соблюдает других религиозных обрядов и предписаний — «Это полная индифферентность и отрицание всякой инициативы», — писал И. Гольдциер[19].

Необходимо выяснить еще один важный аспект суфийского учения, который именуется *халь*, т.е. состояние *мистического экстаза*.

Это состояние имеет несколько форм и степеней. Один из известных суфиев Абу Наср Саррадж в книге «Сияние» указывает десять его форм:

– размышление, попечение, наблюдение;
– близость, причастие;
– любовь;
– страх;
– надежда;
– страсть;
– привязанность;
– уверенность;
– созерцание;
– достоверность.

Безусловно, количество форм и стадий мистического экстаза можно увеличить. Например, можно добавить упомянутые в исследовании Р. Никольсона “Mystics of Islam” («Мистика в исламе»):

– возбуждение;
– печаль;
– увеселение, «расширение»;
– удручение, «схватывание»;
– волнение, тревога;
– боязнь;
– присутствие;
– отсутствие.

В зависимости от степени возбуждения во время экстаза суфи переходят от одного состояния в другое. Например, из состояния страха в состояние надежды, от удручения к увеселению, от присутствия к отсутствию и т.п.

Теперь разберем наиболее важные из этих состояний.

Наблюдение, размышление (*Аль-мурагибат*). В этом состоянии суфи представляет, что между Богом и им опущена завеса, если даже он не видит Бога, все же должен думать, что Бог видит его. В состоянии «аль-мурагибат» суфи должен размышлять, воображать, что разговаривает с Богом, а от Бога ничего скрыть нельзя. Мистик Ахмед ибн Ата говорил: «Лучший из вас тот, кто наблюдает истину, видит (Бога) через истину (Бога), находясь в состоянии “фана” (самоуничтожения)». Далее в этой же книге читаем: «Поклонись Аллаху, как его видишь, если даже не видишь Его, то Он видит тебя».

Близость (*Аль-курб*). В этом состоянии суфи представляет, что он находится в близости к Богу.

Страх (*Аль-хоуф*). Под постоянным страхом суфи всегда размышляет о Боге и считает страх одним из путей духовного приближения человека к Богу. Страх перед Богом заставляет забыть все, кроме Бога.

Надежда (*Аль-реджа*). Суфии всегда находятся в состоянии надежды на Бога, ибо такое состояние, по мнению суфиев, в будущем приводит их прямо в лоно Божества. Так, Шахил Балхи пишет: «Подлинное повиновение — это страх, надежда и любовь. Кто не обладает этими тремя качествами, тот не спасется от ада».

[19] *Гольдциер И.* Лекции об исламе. С. 140.

Созерцание (*Аль-мушахида*). В состоянии созерцания и наблюдения, как указывают суфии, они видят Бога, но видят Его не обыкновенными глазами, а глазами сердца и чувства. Такое созерцание получается не сразу, а после длительных упражнений. Сердца суфиев очищаются от всяких грехов и соблазнов в результате этого упражнения, и ничего не отражается в зеркале сердца, кроме Бога. По этому поводу в книге Худжвири приводится легенда, согласно которой Бог, обращаясь к пророку Давиду, говорит: «О, Давид, знаешь ли ты, как познать Меня? Давид отвечает: "Нет". Тогда Бог говорит: "Жизнь сердца заключается в созерцании Меня"». По мнению суфиев, у кого сердце не созерцает Аллаха, у того оно и мертво.

Таким образом, мы рассмотрели ряд важных моментов в учении суфизма, которые так или иначе исходят из религиозного мировоззрения и связывают суфизм с исламом. Однако не все положения суфизма совпадают с догматами ислама. В учении суфизма имеют место значительные расхождения и определенные противоречия с канонами, догматами и предписаниями ислама.

О некоторых расхождениях и противоречиях между учением суфизма и ортодоксальным исламом

Отношение ортодоксального ислама к суфизму — один из важнейших моментов в изучении истории суфизма и исламского мистицизма. Изучение этого вопроса дает возможность выявить в учении крайних суфиев конкретные явления, которые представители ортодоксального ислама считают неприемлемыми с точки зрения шариата и опасными вылазками против ортодоксального учения. Разбирая этот вопрос, мы сможем также установить определенную самостоятельность суфийского учения.

Враждебное отношение отродоксальных богословов к суфизму восходит в большей мере к социальным аспектам — в борьбе за последователей и влияние на них. Представители ортодоксального ислама зачастую в лице суфийских шейхов видели конкурентов и свои мысли в этой политико-идеологической борьбе скрывали за ширмой богословского учения, утверждая, что суфии отрицают единобожие. В этом отношении они считали себя «ахл ат-таухид», людьми, исповедующими единство Аллаха, а суфиев — «ахл-ас-сифат», людьми, признающими (лишь) качества вещей, видя во всех них проявление Аллаха[20].

Однако заметим, что приведенное мнение Л. Климовича нельзя отнести ко всем суфиям. Видение Божества во всем — это мысли крайних суфиев — пантеистов. Представители же ортодоксального ислама боролись не со всеми суфиями, а с крайними, высказывания и действия которых были направлены против учения ислама.

Какими способами боролись мусульмане-ортодоксы с крайними суфиями?

Известный советский востоковед Н.А. Смирнов указывает, что эта борьба велась двумя путями: «Во-первых, был применен излюбленный богословский способ отыскания или, вернее, изобретения хадисов, которые в самых энергичных выражениях шельмуют суфизм. Наряду с этим духовенство добивалось казни (суфиев. — *Г.К.*) как еретиков»[21].

Достаточно отметить имена таких известных суфиев, как Мансур аль-Халладж (X в.), Шахабаддин Сухраверди (XII в.), Имададдин Насими (XIV в.) в ряду многих других, которые были казнены самыми жестокими способами.

По каким конкретным вопросам суфийского учения радикальные представители ортодоксального ислама враждовали с суфиями?

Исламское учение построено на пяти канонических основах: «ас-саум» — пост, «ас-салат» — молитва, «аль-хадж» — паломничество, «аз-закат» — налог, «аш-шахадат» — свидетельство (исповедание веры и догма «Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммед — посланник Аллаха». — *Г.К.*).

Из этих пяти столпов ислама два — молитва и паломничество — в практической жизни суфиев искусно устраняются.

Французский востоковед А. Массэ, как и его предшественник венгерский исламовед И. Гольдциер, заметил, что мистики в исламе находили возможность для раскола на основе ряда факторов. Так, А. Массэ выделяет два фактора: «Первый — литургический — проявляется в постепенном вытеснении пяти канонических молитв мистическими радения-

[20] См.: *Климович Л.И.* Ислам. М., 1962. С. 182.

[21] *Смирнов Н.А.* Современный ислам. М., 1930. С. 44.

ми (зикрами); второй — этический — выражался в смене правоверного упования на Бога (таваккуль) абсолютно пассивным квиетизмом, приводившим к почти полному равнодушию к внешнему миру»[22].

Шариат (*Шариа*). Шариат охватывает духовную и светскую жизнь мусульман. Это понимали и суфии и формально признавали его, чтобы избежать неприятностей со стороны представителей ортодоксального ислама. Однако, как бы искусно они ни маскировали свои мысли, зоркий глаз духовенства их замечал.

Особенно ожесточенная борьба между ортодоксальными мусульманскими богословами и суфийскими шейхами начинается с того времени, когда суфии стали отделять шариат от «хакикат» (истины). Мусульманские богословы считали, что шариат есть «хакикат», т.е. истина, поэтому правоверный мусульманин должен, считая своим долгом, строго следовать предписаниям шариата. Но суфии подходят к шариату иначе. Шариат для суфиев является, по их выражению, лишь средством — «лестницей» для достижения конечной цели. Конечная же цель для суфия — не шариат как таковой, а «хакикат», т.е. Бог-истина; суфи должен стремиться к присоединению и слиянию с Богом-истиной.

Р. Никольсон обратил внимание на этот вопрос и писал, что суфии уважают шариат, но отделяют его от суфийского учения. Когда речь идет о суфизме, безусловно, «хакикат» стоит над шариатом и выше него[23]. Отделение шариата от истины богословы считали безумием. Д-р К. Гани пишет, что некоторые суффии видят разницу между шариатом и истиной, но на деле это невежество и безумие, потому что шариат как раз и состоит из истин.

Некоторые суфии приходили даже к такому выводу, что, кроме Бога-истины, все остальное — обряды, ритуалы, соблюдение религиозного культа и прочее — не имеет никакой ценности. Знаменитый суфийский поэт Дж. Руми, говоря о том, что суфий ни во что не верит, кроме Аллаха, и, по сути отрицал все каноны, догматы и обряды ислама: «Вера влюбленного (суфия. — *Г.К.*) отличается от всех верований. Вера (досл. ‘народ’. — *Г.К.*) и религия влюбленных — это Бог».

Даже такой умеренный суфийский богослов, как Джунейд Багдади (X в.), который стремился создать единство между исламской отродоксией и суфийским учением, в отношении шариата говорил: «Суфиями называются те, кто имеет дело с Богом, для них существует только Он»[24]. Отрицание истинности шариата, необходимости беспрекословного соблюдения его предписания вызвало гнев и ярость радикального мусульманского духовенства.

Пост (*Ас-соум*). Под разными видами суфии нарушали пост. Они, конечно, искусно находили мотивы для оправдания своих поступков. Известно, что в месяце рамазан верующие в течение дня ничего не едят, не пьют и не курят.

Аль-Кушейри и Ф. Аттар сообщают интересный факт из жизни суфия-мистика Мааруфа Кархи: «Рассказывают, что однажды в месяц поста Мааруф Кархи нарушил свой пост и выпил воды у водоносца, который кричал “Благословит Аллах того, кто выпьет воды”. Ему, Мааруфу Кархи, напомнили, что он держит пост. Кархи отвечал: “Да, но меня привлекло благословение Аллаха”».

Другой последователь суфизма, Баязид Бастами, которого богословы обвинили в ереси, решительно обрушивался как на пост, так и на молитву. Он говорил: «От молитвы я, кроме напряжения тела, ничего не видел, от соблюдения поста я, кроме голода, ничего не видел».

Слова этого крупнейшего мистика представляют собой пример суфийского выступления против обрядов ислама. Среди суфийских шейхов мы находим людей действительно свободомыслящих, хотя их немного. Они высмеивали тех «ревнителей веры», которые притворялись, что соблюдают обряды ислама, и у которых отсутствовало настоящее человеческое благочестие. Знаменитый суфи X в. аль-Кушейри писал: «Одна пылинка настоящего благочестия лучше тысячи мискалов (мера веса. — *Г.К.*) поста и молитвы».

Самоуничтожение (*Аль-фана*). Суфийское учение о самоуничтожении (аль-фана) тоже поставило суфиев под удары защитников шариата. На первый взгляд «фана» не представляет никакого вреда для шариата.

Однако, как уже было отмечено, во время мистического экстаза, когда суфии входят в так называемую стадию «фана» (самоуничтожения), они

[22] *Массэ А.* Ислам. С. 159.

[23] *Nicholson R.A.* The Mystics of Islam. P. 83.

[24] Ibid. P. 33.

превращаются как бы в живой труп. В этой стадии суфиев ничего не интересует, в том числе и предписания и установления шариата. Суфийские шейхи утверждают, что суфии в стадии «фана» непосредственно попадают в сферу наблюдения Бога — Бог сам сохраняет их чистоту и, таким образом, они освобождаются от соблюдения религиозных канонов, догматов и обрядов.

Интуиция (*Илхам*). В суфийском учении особое место занимает интуиция. А. Массэ пишет: «Суфизм восстанавливал широту религиозного горизонта, суженного каламом. Он незаметно устранял богословскую науку и ставил на ее место интуицию»[25].

В так называемой идеалистической философии (например, «философии жизни») интуиция считается особой формой познавания истины. Интуитивная форма познания исключает и практику, и логическое мышление, и умозаключение — истина постигается чисто интуитивно, без всякого доказательства. Суфизм, считая интуицию главным средством постижения истины, как бы отвергает практическую деятельность человека, полагаясь на эмпирию духовную.

Ортодоксальные богословы высоко ценили роль интуиции, ибо только этим путем они без всякого доказательства могли утверждать и утверждали существование Бога. Понятие «Бог» и Его существование не было бы эффективным, если бы богословы в практической жизни не использовали обряды религии. Однако некоторые суфии отвергали один из религиозных обрядов — паломничество, ссылаясь именно на интуицию. «Аль-Халладж вполне определенно предлагал, — отмечает Н.А. Смирнов, — совсем уничтожить обряд хаджа. Он говорил, что если кто-либо не может или не хочет совершать далекое паломничество, тот пусть отделит четвертую часть своего жилища и содержит ее в чистоте. Здесь мысленно (интуитивно. — *Г.К.*) он может совершать свои поездки в Мекку»[26].

Суфии утверждали, что паломничество в Мекку и посещение храма — Каабы — пустая трата времени и средств. Излюбленным девизом персидских мистиков и почти всех суфиев были слова: «Истинная Кааба — это сердце, а не каменный дом», и вместо паломничества они предлагали помогать сиротам и нуждающимся.

Ф. Аттар приводит случай из жизни известного мистика Бишр аль-Хафи: «Некто обратился к Бишру, заявив, что он имеет 2000 дирхамов и хочет совершить паломничество. Бишр ответил: ты идешь гулять. Если ты идешь, чтобы угодить Богу, то отдай эту сумму сиротам или бедным, чтобы благочестие дошло до сердца мусульманина. Это в сто раз лучше, чем паломничество. Тот человек сказал, что все-таки предпочитает совершить хадж. Тогда Бишр ответил: видимо, это богатство приобретено не честным путем».

Радение (*Сама*). Согласно суфийскому учению, его последователи в своей деятельности должны стараться «уйти от самого себя», забыть о своем существовании. С этой целью суфии приводят себя в состояние экстаза. Чтобы добиться такого состояния, суфии использовали музыку, пение и различные телодвижения.

Использование музыки и пения было неслучайным. Это объясняется, прежде всего тем, что суфийские шейхи чувствовали возбуждающее влияние искусства. Даже мусульмане, принадлежавшие к суфийским орденам и строго придерживавшиеся догматов шариата, в свободное время, после молитвы, предпочитали смотреть фокусы дервишей и слушать их музыку и пение (они смотрели на деятельность дервишей, как на развлечение). Имелись среди суфийских богословов и такие, как Аль-Худжвири, которые утверждали, что музыка, пение, телодвижения оказывают отрицательное влияние на воспитание мюридов, особенно молодых суфиев. Однако число суфийских ученых, придерживавшихся такого мнения, было незначительно, а подавляющее большинство шейхов одобряло музыку и пение. Так, Шамсаддин, известный суфий XI в. в Конии и духовный руководитель Джалаладдина Руми говорил, что музыка облегчает познание Божества — так и в радение введена была музыка (*ней* — флейта и *ребаб* — лютня)[27].

Заметим, что потребность (способность) в трансцендировании присуща любому человек. Суфии, как и множество иных людей, любят погружаться в сладкую мечту — любви к Богу. Этому помогала

[25] *Массэ А.* Ислам. С. 163.

[26] *Смирнов Н.А.* Современный ислам. М., 1930. С. 138.

[27] См.: *Гордлевский В.А.* Избран. соч. Т. III. М., 1962. С. 27.

музыка и пение: «Радение мевлеви — пляска, сопровождаемая музыкой, — разрывает цепь страданий на земле и ведет человека в лоно Божества»[28].

Самое страшное для защитников шариата было то, что некоторые крайние суфии пытались заменить обряды ислама состоянием «сама». Это, по мнению ортодоксальных теологов и факихов (считали, что *сама* греховна и заслуживает порицания), могло потрясти самые основы ислама.

Мухаммед Мунаввар в книге «Тайны единения с Богом» рассказывает об известном суфии Абу Сайде Абулхейре: «Однажды этот шейх со своими мюридами находился в состоянии экстаза. На этом зикре присутствовал известный богослов имам Мухаммед аль-Каини. Когда раздался голос муэдзина, призывавшего с минарета верующих на молитву, имам сказал: "О шейх, наступило время молитвы". Продолжая телесные движения и пение, шейх Абу Саид ответил: "Мы находимся в состоянии молитвы..." Имам аль-Каини покинул их и отправился в мечеть».

Суфии фактически заменяли, обряды ислама состоянием «сама» и зикрами. Крайние суфии увлекались зикрами до такой степени, что даже досточтимый для всех мусульман Коран для них иногда терял свое первостепенное значение и вытеснялся поэтическими произведениями, выражавшими душевные переживания суфиев. В этом отношении суфийские поэты пользовались исключительным успехом — произведения Рабии аль-Адавии, Джалаладдина Руми, Ибн аль-Фарида и многих других поэтов в глазах суфиев заменяли Священное Писание. («Маснави» Дж. Руми считают энциклопедией суфизма. Многие столетия радикальное духовенство запрещало читать произведения этого замечательного поэта. Богословы утверждали: кто дотронется до книги Руми, тому надо отрубить руки.)

Известный богослов, представитель умеренных суфиев XI в., аль-Газали в сочинении «Оживление религиозных наук» приводит интересный случай из жизни известного суфия Юсифа ибн Хусейна Рази, повествующий о том, как суфии сделали Коран второстепенным по сравнению со стихами своих идеологов: «Однажды некий суфий Абу-л-Хасан Дарадж из Багдада отправился в г. Рей (в Иране), чтобы почтить знаменитого суфия ибн-Хусейна Рази. Абу-л-Хасан застал Рази за чтением Корана. После долгой беседы Рази спросил, может ли он петь или декламировать стихи. Дарадж произнес 4 строчки (2 бейта) из какого-то стихотворения. Услышав эти волнующие слова, Рази тотчас же отложил в сторону Коран и так заплакал, что его борода и одежда стали влажными от слез. Он сказал: "С утра я читаю Коран и ни одной слезы не вышло из моих глаз. Ты же этими бейтами воспламенил мое сердце"».

Аль-Газали, будучи суфием, такой поступок суфийского шейха не одобряет. Это явление он объясняет тем, что стихи — вещи сотворенные и могут привести человека к возбуждению и страсти, но Коран — слово Божие и далеко по своему стилю от таких искусственных вещей. Представители ортодоксального ислама (Ибн аль-Джоузи, XII в.; кн. «Талбис Иблис») в подобных действиях суфиев видели дискредитацию Священного Писания.

«Сама» всегда была предметом спора между богословами и суфиями и даже между самими суфиями, поскольку «сама» и зикр без всякой церемонии отстраняли пять обязательных для каждого мусульманина молитв. Чтобы не раздражать богословов-ортодоксов, некоторые суфии, подобно Сухраверди, предлагали во время зикра использовать для чтения коранические стихи, но все это было бесполезно — во время зикра суфии пели душевно волнующие стихи таких поэтов, как Рабий, Руми и др.

Другие суфийские шейхи, как Абу-Бакр аш-Шибли, утверждали, что «сама» имеет даже назидательное значение: «Внешне сама — искушение, а внутренне — назидание».

Отрицание превосходства ислама. Самым опасным с точки зрения шариата в суфийском учении оказалось отрицание превосходства ислама как религиозного учения. Веротерпимость суфиев крайне возмущала ревностных проповедников ислама.

Крайние суфии безразлично относились ко всем религиям. По их мнению, между религиями существует только внешнее различие. Они игнорировали различие не только между разными верованиями, но даже различие между верой и неверием и символично утверждали: по существу нет никакой разницы между Каабой и мейханэ (питейным домом), между мечетью и церковью; кажущаяся нам разница — только внешняя разница. Суфии утверждают, что религия подобна прозрачной воде, которая в зависимости от цвета сосуда становится красной, зеленой и т.п.

[28] *Гордлевский В.А.* Избр. соч. Т. III. М., 1962. С. 29.

Были такие суфийские шейхи, которые не отрицали религиозных учений, а просто заявляли, что они, т.е. шейхи, воплощают в себе высокие качества всех пророков и святых различных религий — иудейской, христианской, мусульманской и пр. вместе взятых. По этому поводу характерно отметить слова мистика Джунейда Багдади: «Суфий тот, у которого сердце подобно сердцу Авраама; покорность его подобна покорности Исмаила; горе его подобно горю Давида; бедность его подобна бедности Иисуса; терпение его подобно терпению Айюба (Иова); увлеченность его во время мунаджата (молитвы) подобна увлеченности Моисея; искренность его подобна искренности Мухаммеда, да благословит и приветствует его Аллах».

Подобные утверждения суфийских шейхов приводили в ярость мусульман-ортодоксов, считающих ислам «последним словом Божьим», а Мухаммеда — «печатью Пророка».

«*Наби*», «*Вали*», «*Шейх*», «*Пир*» и «*Муршид*». Наби — Пророк Мухаммед, «Вали», «Шейх», «Пир», «Муршид» — различные звания досточтимых суфиев. Отношение к ним является одним из источников противоречия между суфиями и богословами.

Рассматривая вопрос об авторитете Пророка Мухаммеда и авторитетных суфиев с точки зрения суфизма, мы не будем касаться вопроса о месте Мухаммеда в богословском учении — оно очевидно, а постараемся понять, как суфии, искусно и умело выдвигая своих шейхов и ставя их рядом с Пророком, тем самым сравнивали авторитет Пророка, ни с кем с точки зрения ортодоксального ислама не сравнимого.

Из истории суфизма видно, что в первое столетие своего существования суфии еще не имели своих твердых организаций. В дальнейшем же они стали объединяться: «Оседлые дервиши объединялись в особые организации — братства или ордена. Во главе каждого ордена стоял наставник — шейх»[29]. Эти шейхи пользовались большими правами, имели много мюридов — учеников. Ученики считали своих шейхов святыми и прославляли их (предпринимались попытки ставить их шейхов не только наравне с руководителями умы, имами, но даже с пророками, иногда выше Пророка Мухаммеда). Ортодоксальное духовенство видело в этом серьезную угрозу прежде всего для своего авторитета, правоверия и стабильности в целом: за резкими дискуссиями, носившими часто схоластический и спекулятивный характер, скрывались материальные и духовные интересы светских и духовных властей феодального общества. Между шейхами-суфиями споры возникали, главным образом, вокруг двух вопросов:

– Способны ли суфийские шейхи познать свою святость?

– Способны ли шейхи творить чудеса?

Богословы-ортодоксы утверждали, что эти два свойства присущи лишь одному Пророку. Известные суфийские шейхи Зуннун Мисри, Джунейд Багдади, Маарруф Кархи и другие ясно видели, что неосторожность в решении этого вопроса может привести к смертной казни, и, маскируя свои мысли, утверждали, что Пророк Мухаммед творил чудеса и показывал их людям, а суфийские «вали» творили чудеса, не показывая их людям. Говоря о Пророке Мухаммеде, они употребляли слова: *чудо*, а по отношению к шейхам суфиев лишь подобное ему. Таким образом, суфии попросту играли словами, приписывая себе свойство (творение чудес), которое приписывалось только пророкам.

В.А. Жуковский пишет: «У хорасанского мистика XI в. Абу-Саида Мейхени был чтец Абу-Салих. Однажды этот чтец ушибся. Абу-Саид написал для него амулет в виде четверостишия, которое привязали ему, и тотчас Абу-Салих почувствовал исцеление. И теперь за четверостишиями Абу-Саида признается благая сила и чудодейственная»[30].

Суфийские шейхи всяческими ухищрениями старались избегать ставить себя явно наравне с пророками не только для того, чтобы не раздражать духовенства. Шейхи отлично понимали, что они не могут сделать себя «святыми», не показывая чудес. Такие суфийские шейхи, как Кушейри, Худжвири, заявляли, что «вали» могут осознать свою святость, предсказать свое будущее спасение в день Страшного суда. Для того чтобы одновременно быть и убедительными перед ортодоксами, и избежать неприятности с их стороны, суфийские шейхи выражали свои мысли таким образом, как будто они получают откровение от Бога. Но именно здесь они заходили в тупик, ибо это положение стирало грани между Пророком и ними, так как,

[29] Спутник атеиста. М., 1959. С. 191.

[30] *Жуковский В.А.* К истории старца Абу-Саида Мейхенейского. СПб., 1901. С. 1.

по мнению мусульман, только Пророк способен получать откровение.

Мусульманское духовенство, развивая фанатизм верующих, всячески прививало им мысли о сверхъестественности Пророка. Безусловно, суфийским шейхам было нелегко поднять свой авторитет на такую высоту, на какую богословы ставили Мухаммеда. Шейхи не рисковали публично посягать на авторитет Пророка, делая это лишь в узких кругах — среди своих мюридов.

Для примера, можно привести беседу мистика XII в. Шамс Табризи с Джелаладдином Руми в Конии: «Однажды Руми ехал верхом на муле и встретил Шамсаддина Табризи. Тот спросил, кто более великий — Баязид Бастами (известный суфийский пантеист IX в. — *Г.К.*) или Пророк Мухаммед? Руми растерянно сказал: "Что это за вопрос. Мухаммед — печать пророков, как же можно Бастами сравнить с ним?" Ш. Табризи ответил, так почему же Пророк сказал: "Мы не познали Тебя (Бога. — *Г.К.*) истинным познанием", — тогда как. Баязид Бастами говорит: "Слава мне, как я велик!" Когда Руми услышал эти слова, его охватило волнение, он упал с мула и потерял сознание. Когда он пришел в себя, то пошел с Ш. Табризи в медресе и сорок дней был с ним в уединении».

Обратим здесь внимание на слово «*субхан*» — *слава* (*славление*), которое отнес Бастами в свой адрес. Слово «*субхан*» в Коране и других мусульманских писаниях применяется только в случае, когда речь идет о Боге.

Отнеся это слово в свой адрес, Бастами поступил подобно аль-Халладжу, который утверждал, что он есть Бог. Баязид Бастами ставил себя выше Пророка и высмеивал всякие чудеса, связанные с именем Пророка, сообщает Фаридаддин Аттар. Когда Баязиду сказали, что какой-то человек (намек на Пророка Мухаммеда. — *Г.К.*) за одну ночь сможет дойти до Мекки, Баязид ответил: «Шайтан тоже за один миг может очутиться на востоке и на западе». В действительности Баязид Бастами сравнивал шайтана с Пророком и высмеивал легенду, где говорится, что Пророк в одну ночь чудом попал в Иерусалим, оттуда был вознесен на небо, затем вернулся в Мекку. И вознесение его совершилось якобы так молниеносно, что по возвращении его постель не успела еще остыть.

Некоторые суфийские шейхи учили своих мюридов, чтобы последние, когда обращаются к Богу, вспоминали их имена. Известный мистик Мааруф Кархи однажды сказал своему ученику Сарри Сакати: «Если у тебя будет нужда к Богу, заклинай Его моим именем».

Другие суфии шейхи требовали, чтобы мюриды оказывали им больше уважения, чем Богу. Зуннун Мисри прямо утверждал: «Почитание мюридом своего шейха выше почитания им Бога».

Богословы ортодоксального ислама за такие высказывания проклинали суфиев и обвиняли в ереси.

Колдовство. Суфии занимались колдовством, которое запрещал Коран. Никольсон, например, пишет, что Зуннун Мисри занимался колдовством: «Однажды какой-то человек, посетив Зуннуна, увидел перед ним золотой таз, вокруг которого лежали алоэ и амбра»[31]. З. Мисри хорошо знал алхимию, был знаком с нубийскими, древнекоптскими колдовскими приемами, влияние которых было еще достаточно сильно при завоевании Египта арабами и во времена З. Мисри.

Разум и знание. В отношении разума и знания суфии и ортодоксальные богословы имели разные взгляды. Исламское учение не отрицает разума, но резко ограничивает его роль. Богословы учат, что разум не способен познать Бога, что в познании сущности Божества он бессилен — не в состоянии открыть тайны Всевышнего: «разум слеп в море божественных тайн». В суфийском же тарикате истина достигается там, где теряется разум. Суфий во время зикра изнуряют себя до того, что приходят в исступление, и в таком состоянии они якобы чувствуют сближение с Богом-истиной.

Исходя из суфийского учения непосредственного постижения Бога, они отрицали значение разума. В дальнейшем, когда в суфизме слово «любовь» толковалось символично как любовь к Богу, распространилось изречение известного персидского поэта XI в. Санаи: «Разум на улице любви — слеп»[32]. Это было своеобразной формой выражения богословского взгляда на бессилие разума в познании Бога.

Для поддержания любой религии, в том числе и ислама, прежде всего требуется вера в сверхъестественные силы, а потому богословы пытаются подчинить разум вере: «Долой разум! — вот осно-

[31] *Nicholson R.A.* The Mystics of Islam. P. 12.

[32] *Бертельс Е.Э.* История персидско-таджикской литературы. М., 1960. С. 420.

ва религии», — писал французский материалист П. Гольбах[33].

Богословов ислама возмутило не отрицание суфиями разума как средства познания «божественных тайн», а крайне странное их поведение: некоторые из суфиев уничтожали ценные рукописи — в народе их называли «умными среди сумасшедших».

Известный суфий X в. Абу-Бакр аш-Шибли сообщает, что он знал суфия из Багдада, который перед тем как себя считать совершенным суфием, уничтожил 70 сундуков рукописей, которые сам написал. По мнению Ибн аль-Джоузи, человек, который уничтожил столько ценных книг, был не кто иной, как сам аш-Шибли. Ф. Аттар также подтверждает его мнение и пишет, что Шибли вел себя до того безобразно, что его сочли за сумасшедшего и бросили в дом умалишенных.

Другой знаменитый суфий Ахмед ибн Аби аль-Хавари 30 лет изучал историю и богословие, а в итоге уничтожил большое количество рукописей. Свой поступок он мотивировал словами: «О наука, тебя я уничтожил не вследствие презрения к тебе, а от ненужности. Изучал я тебя, чтобы найти путь к всевышнему. Добился этого, не осталось нужды в тебе. — И свою мысль он заканчивает словами: — Заниматься (исканием. — *Г.К.*) доводов после того, как достиг (заданного. — *Г.К.*) — абсурдно».

Суфийских шейхов, которые уничтожали ценные рукописи, было много. Например, багдадские суфии обычно топили рукописи в реке Тигр, а скромный благочестивый хорасанский старец Абу Саид Абулхейр закапывал их в землю.

Уничтожение рукописей было связано с аскетическими идеями суфизма. Как говорилось выше, все, что в земном мире увлекает человека, суфии считали подлежащим уничтожению. По этому поводу существует интересный рассказ.

Персидский мистик Юсиф ибн Хусейн Рази, которого духовенство г. Рея считало еретиком, однажды посетил в Египте З. Мисри. Когда Рази собрался возвращаться в г. Рей, З. Мисри завещал ему следующее: «Все, что читал, — забудь; все, что писал, — уничтожь, чтобы исчезла ширма» (отделяющая, согласно суфизму, человека от Бога-истины. — *Г.К.*).

Следует отметить, что большое число шейхов, особенно те, которых клеймило правоверное духовенство, для своего времени были грамотными людьми — прекрасно знали историю, литературу, этику и философию (их не следует смешивать с суфиями-дервишами, которые занимались вымогательством и распространением среди населения фанатизма и невежества). Однако для спасения себя от нападок радикального духовенства суфии часто притворялись сумасшедшими.

Известный суфий Абу-Бакр аш-Шибли явно высмеивал учение ислама о рае и аде, но делал он это, прикинувшись сумасшедшим. Когда его заключили в дом умалишенных, аш-Шибли говорил: «Между мною и Халладжом нет разницы. Однако меня сочли за сумасшедшего и я спасся (от смерти). Но Хусейна (Халладжа) погубил его ум». Двусмысленным своим выражением «Хусейна погубил его ум» Шибли, во-первых, ясно указывает на разумность пантеистического учения Хусейна Халладжа, несовместимого с догматами правоверного ислама. Во-вторых, он намекает на то, что для спасения жизни можно прикидываться сумасшедшим.

Пантеизм (*«Вахдат аль-вуджуд»*). Пантеизм является одним из наиболее важных вопросов, в котором суфии поставили себя под удары мусульманских богословов.

Пантеизм как философское учение имеет длительную историю. В своей начальной форме в греческой философии пантеизм был направлен против дуализма. Если дуализм признавал существование двух первоначал — материи и духа, — то пантеизм отождествлял их путем растворения духовного начала в материальный мир. В этом смысле пантеизм стоял ближе к философскому материализму, чем к богословию. В истории мысли философы-пантеисты пошли двумя путями. Если ранним пантеистам была свойственная тенденция растворения Бога в материальном мире, то в исламском пантеизме (вахдат аль-вуджуд) главным образом материальный мир был растворен в существе Бога: «Согласно этому учению единственной реальностью является Бог, а все остальное рассматривается как его отблеск»[34], поэтому и суфийский пантеизм носил мистический характер.

Итак, в суфийском пантеизме вся природа, в том числе и человек, поглощаются Богом; однако человек, согласно суфизму, находится в центре всего мироздания, а потому прежде всего нужно выяснить место человека в суфийском пантеизме.

В учении *вахдат аль-вуджуд* уделяется особое внимание человеку и его связи с Богом [в этом видно определенное влияние учения основателя школы неоплатонизма Плотина (204–270].

Учение Плотина сводилось к тому, что материальный мир подобен зеркалу, в котором от-

[33] *Гольбах П.* Карманное богословие. М., 1959. С. 153.

[34] Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 229.

ражается существо божества. Обязанность же человека в суфийском пантеизме одна — он должен различными упражнениями изнурять себя, чтобы избавиться от своего собственного существования и «достичь поглощения своей личности реальной божественной сущностью»[35].

Р. Никольсон справедливо уделял большое внимание этому вопросу и говорил, что кто хочет узнать истины пантеизма, прежде всего должен определить идеи о *личности*. Далее Никольсон указывал, что в учении ислама мерило, критерий всех вещей — Бог, а не человек (характерно, что в исламе до сих пор нет точного понятия «гуманизм», чтобы определить достоинства человека)[36].

По учению мусульманских богословов, Бог есть абсолютный, единый — «существо неизменяющееся, которое нельзя смешивать с вещами». Мусульманское учение о Боге сводится к тому, что Бог выше всякого ощущения и познания. Любое создание, даже достигшее в своем совершенстве высшей ступени, не может Его постичь. Суфийское учение отрицает это положение правоверного ислама. Суфийский пантеист аль-Халладж говорил: «Человечество не отошло от Него (от Бога-истины. — *Г.К*) и не дошло до Него».

По учению суфиев, Бог — *универсум* (*целое*), а все остальное — *частица*, отделенная от Него. Человек, являющийся частицей Бога, стремится к слиянию с ним, так же, как «все вещи возвращаются к своей основе».

В связи с пантеизмом возникли разногласия даже среди самих суфиев. Известный суфий X в. аль-Халладж открыто заявил: «Я — истина». Духовенство объявило его вероотступником и предало его мучительной казни. К такой же мысли, но в прикрытой форме, пришел суфийский поэт Дж. Руми, который утверждал: «Тот, кто умерщвляет себя, будет вечно жить в Боге». Руми образно говорил, что человек подобен железу, которое под действием огня становится красным и приобретает свойства огня, а отсюда пришел к выводу, что человек, растворившийся в Боге, приобретает Его свойства, и, следовательно, вправе изречь: «Я — Бог». За подобные мысли мусульманским духовенством Дж. Руми был объявлен еретиком.

Высказывания аль-Халладжа были опасны для суфиев, а потому даже некоторые из суфиев проклинали его; после же казни шейхи старались изложить свои мысли о пантеизме — вахдат аль-вуджуд.

Вот его основы: Человек является тайным Богом. Он — не абсолютная истина, а только частица этой истины: в человеке имеется частица «абсолютного совершенства», т.е. Бога. В этом смысле человек не совершенен. Он сливается с Богом подобно тому, как капля с морем, но когда капля впадает в море, нельзя считать ее морем (так считал и аль-Халладж, заявив «Я — истина»).

В исламском учении утверждается, что Бог есть Создатель всего материального мира. Суфии также признают это положение, однако, когда речь заходит о связи Бога с материальным миром, богословское традиционное учение расходится с суфийским. Суфии утверждают, что существо Бога проникло во все вещи. Эта идея приводила суфиев к тому, что во всех вещах, в том числе и в человеке, они видели частицу Божества. Таким образом, если богословы ортодоксального ислама признавали Бога отдельно от материального мира и выше его, то суфии утверждали, что отдельно от Бога ничего не существует. По этому поводу Баязид Бастами

---

[35] *Гольдциер И.* Лекции об исламе. С. 142.

[36] *Nicholson R.A.* The Mystics of Islam. P. 170–171.

Без сомнения, Р. Никольсон — один из видных знатоков суфизма, однако в вопросе о гуманизме с ним нельзя согласиться. «Гуманизм» — понятие относительное. Этим словом пользуются защитники религии и западные философы. Никольсон же старается связать понятие «гуманизм» с религиозным мировоззрением и утверждает, что в исламе не существует четкого понятия о нем. Однако, надо отметить, что настоящий гуманизм, во-первых, не имеет ничего общего ни с исламом, ни с христианством, ни с другими религиями, поскольку в теоцентричных картинах мира нет оснований для подобного феномена, а также и категории (не смешивать с понятием «гуманитарный»), в отличие от антропоцентричных моделей. Во-вторых, Р. Никольсон не смог найти в арабском языке точного термина для обозначения гуманизма, но это не означает, что в «мусульманском мире» не существовало понятия о достоинстве человека, его роли в обществе. Достаточно заметить, что такие крупные мыслители, ученые и поэты, как Аль-Кинди, Аль-Фараби, Ибн-Сина, Фирдоуси, Низами, Руми, Саади и другие считали человека самой ценной жемчужиной мироздания и воспевали его достоинства. Известно, что о гуманизме говорили многие передовые мыслители Запада и Востока и в настоящее время превозносят слово «гуманизм», тогда как на деле существует эксплуатация человека человеком, расовая дискриминация, унижение человеческого достоинства. Кстати, заметим: не может быть настоящего гуманизма там, где продолжается эксплуатация человека человеком, унижается его достоинство, отнимаются его права, свободы, нивелируется и разменивается его ответственность.

говорил: «Вышел от Бога к Богу, даже кричал во мне на меня: — "Я — есть ты"».

Пантеисты всегда старались найти Бога в материи, прежде всего — в человеке. На это их толкало и учение других религий. Р. Никольсон приводит из учения иудаизма следующее утверждение, которое среди суфиев получило большое хождение: «Бог создал Адама (человека. — *Г.К.*) по образу Своему»[37].

Аль-Халладж, отмечает Р. Никольсон, понял вышеуказанное изречение так: «Бог проявился в лице Адама»[38]. И с этим аль-Халладж слил в одно понятие *Божество* и *тварь*, что было против учения ислама.

Разновидности материального мира суфии объясняли таким образом: сущность Бога — истины едины. Что же касается наличия множества в этом мире, т.е. наличия мира минералов, мира растений, мира животных, человека и т.п., то все они различаются только внешне, ибо все вещи и явления объединяет сущность Бога — истина, проникшая в них. Даже в звуках суфии искали Бога.

По этому поводу в литературе о суфизме приводится интересный случай с мистиком Джунейдом Багдади. Рассказывают, что однажды вечером Джунейд со своим учеником мюридом шел по дороге. Залаяла собака. Джунейд сказал: «Лаббейк-лаббейк». Ученик спросил, что с ним. Джунейд ответил, что лай собаки он принял за зов и гнев Бога и не заметил перед собой собаку, поэтому произнес «лаббейк» (т.е. я перед Тобой).

Для Багдади вне Бога ничего не существовало: природа, человек, животный мир, лай собаки, вой ветра, гром, молнии, мычание животных, звуки музыки — везде, во всем он видел проявление Бога. Но мусульманские богословы подходили к подобным утверждениям суфиев поверхностно — их приводило в бешенство то, что Багдади сравнивал лай собаки с голосом Бога-истины. Духовенство считало действия и слова Багдади дерзостью и безумием и обвиняло его в ереси.

Радикальное духовенство не ограничивалось одними заклинаниями в адрес суфиев, а добивались и их казни [так поступило мусульманское духовенство с аль-Халладжем, обвинив его в отступничестве от единобожия (при этом сам аль-Халладж и не помышлял об отрицании единобожия)]. Суфийские пантеисты, наоборот, всегда считали себя именно настоящими мусульманами-монотеистами. Аль-Халладж не утверждал существования в одно и то же время двоих — Бога и человека, т.е. Его творения. Бог и Его творения для аль-Халладжа неотделимы друг от друга. Его высказывание «Я — истина» не означает, будто он утверждал, что и я существую, и Бог существует. Характерен его известный мунаджат:

Я кого люблю, кто мой любимый?
Мы — два духа в одном теле.
Если меня видишь, Его [т.е. Бога] видишь.
Если Его видишь, нас обоих видишь[39].

Аль-Халладж утверждал, что его учение было непонятно богословам. Сохранилась его речь перед казнью. Когда у него спросили о суфизме, он ответил, что они не понимают суфизма. Смерть аль-Халладж принял радостно. Сначала ему отрубили руки и ноги, и он улыбался, обрызгивая кровью свое лицо. Затем вырвали глаза; когда хотели вырвать ему язык, аль-Халладж стал просить Бога, чтобы он простил его убийц[40]. Аль-Халладж считал, что его убийцы ускорили его сближение с Богом и слияние с Ним.

Любовь. Любовь в понимании суфиев одна из форм мистического экстаза. Она не похожа на реальную земную любовь, которая возникает между влюбленными парами, между родителями и детьми, между родственниками. Это не чувство любви к родине, к природе, к знанию, к музыке и т.п. В суфийском понимании любовь превосходит все земное — это любовь к Богу.

В суфийском журнале «Аль-Инсан» по этому поводу говорится: «Любовь к Богу, и человек без этой любви — говорящее животное, и мир без этой любви — маленький ад».

---

[37] *Nicholson R.A.* The Mystics of Islam. P. 156.

[38] Ibidem.

[39] *Grunebaum G.E. von.* Medieval Islam: A. study in Cultural orientation. Chicago, 1947. P. 175 (пер. на араб. яз. — изд. Л. Массиньона. Париж, 1913. С. 134).

Иранский ученый Хумаи Джалал также приводит этот мунджат, однако вторая строка у него звучит так: «Мы — два духа, помещенные в одно тело», что более соответствует духу аль-Халладжа.

Французский востоковед Л. Массиньон является крупным исследователем аль-Халладжа, однако мы не можем согласиться с тем его утверждением, что аль-Халладж своим пантеизмом отрицал единобожие.

[40] *Carra de Vaux.* Gazali. Paris, 1902. P. 176.

На первый взгляд может вызвать удивление утверждение о том, что в суфийском понимании любви есть что-то опасное для шариата, тем более что богословы ортодоксального ислама также уделяли большое внимание любви к Богу. Но дело в том, что суфии довели эту любовь до крайности, поскольку именно она — беспредельная любовь к Богу — положена в основу суфийского пантеизма. Для суфиев как будто не существуют ни родственники, ни Пророк, ни близкие — кроме Бога, все для них чуждо, не могло заслужить внимания, любви.

Приведем сообщения из книги Ф. Аттара. «Однажды спросили суфийскую поэтессу Рабию аль-Адавию, любит ли она Бога. Она ответила, что любит. Затем спросили, порицает ли она шайтана. Она ответила — нет, потому что любовь к Богу не оставила никакого места в ее сердце для порицания шайтана. Рабиа сказала, что она видела посланника Бога во сне, и Пророк спросил ее: "О, Рабиа, любишь ли меня?". Она ответила: "О, посланник Бога, кто тебя не любит? Но любовь к Богу так заполнила мое сердце, что в нем. не осталось места для другой любви, кроме любви к Богу"».

Суфии увлекались Богом беспредельно, никакой любви и симпатии не проявляли они к своим семьям, детям и женам[41*].

Учение о любви к Богу еще до возникновения суфизма было широко распространено у буддистов, иудеев, христиан и мусульман. Однако христианская любовь к Богу, к ближнему или любовь к Богу у мусульман ограничивалась лишь средством для поддержания религии и авторитета священнослужителей, пророков и святых. Что касается суфизма, то здесь понятие любви толкуется как средство постижения истины, как одна из основных ступеней познания Бога.

До аль-Газали многие суфии утверждали, что на пути познания Бога суфии сначала должны проходить стадию любви, а затем через любовь познают Бога. Аль-Газали утверждал, что любить Бога — это значит познать Бога[42]. Таким образом, он непосредственно связал и объединил понятия «любовь» и «познание». В дальнейшем концепция аль-Газали о любви была принята суфиями.

Символизм. Любовь в понимании суфиев непосредственно связана с символизмом, который занимает важное место в суфизме как философская концепция. Символизм — есть мистический идеализм. Реальный мир, согласно этой теории, есть отблеск потустороннего мира. Поэты-суфии в своем творчестве широко и искусно применяли символизм для маскировки своих мыслей, а потому довольно нелегко отличить, что воспевают они в своих стихах — известную земную любовь или же в символах любовь к Богу. Естественно, это приводило и приводит многих исследователей в заблуждение. Так, немецкий ученый Ф. Кремер и русский ориенталист академик Крымский утверждают, что многие стихи суфийской поэтессы Рабий аль-Адавии имеют обычный любовный характер. Они так говорят потому, что внешне стихи аль-Адавии обращены к человеку, а не к Богу. В действительности поэтесса воспевала Бога. По этому поводу в книге Ф. Аттара приводится любопытный эпизод, где Рабиа обращается к Богу так, как обращается к любимому человеку: «Рассказывают, что Рабиа аль-Адавия просила Бога, чтобы он не запрещал ей смотреть на Его благородное лицо и любоваться Его вечной красотой».

Западные востоковеды упускали из виду один весьма важный момент — описание атрибутов Бога. Дело в том, что Бог в понимании религиозных людей существует не материально, а духовно — в воображении, и поэтому описать Его конкретно и точно невозможно. В религиозных книгах — Библии и Коране — бесконечно описываются атрибуты Бога в таких общих понятиях, как всевышний, всемудрый, всезнающий и т.д. Но как только переходят к конкретному описанию, Бог опускается на землю и получает человеческий образ. Здесь, в самом лучшем случае, Он выглядит как тиран: «Бог есть только копия единого восточного деспота», — замечает, например, Ф. Энгельс[43].

Суфии не скрывают, что для воспевания «божественной, абсолютной Истины» они пользуются

[41*] По этому поводу имеется интересный рассказ из жизни известного суфия XII в. — основателя суфийского ордена «Кадирия» в Ираке Абдул-Кадира аль-Гилани, могила которого и в настоящее время в Багдаде почитается святой.

Рассказывают об имаме Абдул-Кадире аль-Гилани, да помилует его Аллах, что всякий раз, когда у него рождался ребенок, он четыре раза совершал над ним обряд погребения. Объясняя свой поступок, он говорил, что с ребенком поступает как с мертвым для того, чтобы любовь к нему не вытеснила из его сердца любовь к Богу.

[42] *Umaraddin M.* Al-Gliazali's conception of love with special reference to the love of God.

[43] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. XXI. М., 1932. С. 45.

обычными земными словами, символично подразумевая Бога. Философ-суфий, профессор Каирского университета д-р Хельми пишет, что суфии берут символические выражения из словаря реальных понятий, например, обычно всем понятны слова:

– Любовь;
– Желание и страсть;
– Встреча и разлука;
– Поцелуй и объятие;
– Пиала, бокал и кувшин;
– Опьянение и отрезвление и т.д.

Суфии пользуются им для выражения своих чувств и любви к Богу.

Ношение власяницы. Ношение власяницы (грубого шерстяного плаща) суфиями также не одобрялось поборниками шариата. Суфии не следили за чистотой, не соблюдали исламского обряда омовения, годами не снимали с себя шерстяных плащей. В этом отношении они походили на ранних христианских бродячих аскетов. А. Крымский, ссылаясь на аль-Газали, сообщает, что известный аскет Хасан аль-Басри с восторгом говорил о христианских аскетах, которые 50–60 лет не снимали с себя плаща[44].

Власяница являлась символическим выражением аскетизма суфиев. Этот аскетизм независимо от воли аскетов представлял собой своеобразную реакцию на праздность роскошества светских и духовных властей, в то время как большинство населения жило в лишениях и нужде.

Отношение к мечети, раю и аду. Известно, что шариат разрешает мусульманам совершать молитву, кроме мечетей, в домах, на дороге (если поблизости нет мечетей), в учреждениях, в учебных заведениях и др. местах. И это давало возможность суфиям отрицать значение молитвенного дома — мечети. Значит, когда, согласно шариату, можно совершать молитву везде, тогда нет надобности в мечети, утверждали суфии. При этом они учили своих мюридов: «Истинная мечеть — это сердце мусульманина; если хочешь найти Бога, ищи его в своем сердце; не смотри на луну через ее отражение в воде, а смотри в небо», — так образно отрицал Дж. Руми значение мечети.

Отрицая значение мечети, суфии одновременно избирали для «зикра» свои специальные помещения, которые называли *ханигах* (это, безусловно, умаляло значение мечетей; первый ханигах был построен в Сирии).

Такое явное противопоставление ханигаха мечети, конечно, вызвало протест в духовенстве, тем более, что мечеть — этот молитвенный дом для мусульманских проповедников кроме всего является источником доходов духовенства.

Еще более недоброжелательно относились суфии к учению ислама о *рае* и *аде*.

Характерны высказывания по этому поводу двух величайших мистиков ислама Рабии аль-Адавии и Абу-Бакра аш-Шибли.

Как-то Рабию спросили, что она скажет о рае. Она ответила известным изречением: «...сперва сосед, а потом дом» и пояснила свою мысль, что она воспевает Бога раньше рая. Так, осторожно и искусно Рабиа выразила, что если речь идет о конечной цели — слиянии с Богом, то рай не имеет значения.

Абу-Бакр аш-Шибли сделал предметом насмешки учение ислама об аде и рае. Рассказывают о нем следующий случай. Однажды аш-Шибли, прикинувшись сумасшедшим, держал в руке палку, на концах которой был огонь. Когда у него спросили, что он хочет делать, аш-Шибли ответил: «Иду одним концом палки поджечь ад, а другим — рай, дабы народ стал заботиться о своем отношении к Богу». Очевидно, что отрицание ада и рая аш-Шибли мотивирует тем, что мысли об аде и рае отвлекают людей от мысли о Боге.

Заключая, подведем некоторый итог.

В суфийском учении имеется ряд положений, которые не соответствуют вероучительным доктринам ортодоксального ислама. Мы отметили лишь основные из них, но и их достаточно, чтобы прийти к пониманию того, что неправильно будет видеть в суфизме только реакционную сторону. Отдельные еретические высказывания суфиев, отрицание ими ряда обрядов и догматов шариата расшатывали основы исламской религии, однако суфизм в целом как течение общественной мысли оказал серьезной влияние на становление духовной культуры — ее поэтики и художественной образности, развитие богословской мысли. И в этом, если можно так сказать, заключается его главная черта.

© Керимов Г.М., 2010

[44] *Крымский А.* Очерк развития суфизма... С. 11.