

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ  
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ им. М. АКМУЛЛЫ  
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ЦДУМ РОССИИ**

**МАМАТОВ М.А.**

# **СУЩНОСТЬ СУФИЗМА**

**Уфа 2011**

УДК 340.65  
ББК 780.65+80.65  
М8

*Печатается по решению редакционно-издательского совета  
Башкирского государственного педагогического университета*

**Маматов М.А.**

**Сущность суфизма: для студентов с углубленным изучением истории и культуры ислама** – Уфа: Изд-во БГПУ, 2011, – 168 с.

Исламские мыслители внесли в историю философских учений и в духовную культуру человечества огромный массив интересных и оригинальных идей. Общий вектор – постижение бога – не совсем точно раскрывает сущность этих идей. Если сказать более точно, речь у них идет о том, как человеку сделать свою жизнь истинной, доброй и красивой. Многообразие суфизма определяется разнообразием предлагаемых путей к этому: земному и вечному счастью человека. Этот вопрос из «вечных»: он интересовал и продолжает волновать людей, к какой бы расе, этносу, национальности, политических пристрастий и т.д. человек не относился.

Данная работа составлена в соответствии с Государственным образовательным стандартом Российской Федерации и может быть использована также студентами исламских образовательных учреждений (университетов, медресе), с корректировкой объема согласно их Учебным планам, а также при подготовке бакалавров и магистров с углубленным изучением истории и культуры ислама в светских вузах.

**Руководитель проекта:**

*В.С. Хазиев, д-р. ф. н., проф.*

**Рецензенты:**

*д.ф.н., профессор Р.Г. Садыков (Россия).*

*д.ф.н., профессор А.Юлдашев (Узбекистан).*

*Руководитель проекта: д.ф.н., профессор В.С. Хазиев*

*Работа выполнена в рамках проекта*

*Комплексной программы «Содействие развитию мусульманского образования», утвержденной Правительством РФ от 14.06.2007 № 775-р*

**ISBN 978-5-87978-716-0**

© М.А. Маматов. 2011

© Издательство БГПУ, 2011



## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	<b>5</b>
<b>ГЛАВА 1. АНАЛИЗ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ДЕТЕРМИНАНТОВ СУФИЗМА</b> .....	<b>12</b>
1.1. ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ: ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ (ВЗАИМОСВЯЗЬ ТЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ) .....	12
1.2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ (МИФОЛОГИЧЕСКИЕ) ПРЕДПОСЫЛКИ СУФИЗМА (СВЯЗИ С ФИЛОСОФИЕЙ) .....	59
<b>ГЛАВА 2. ГЕНЕЗИС СУФИЗМА И ЕГО МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ</b> .....	<b>89</b>
2.1. ГЕНЕЗИС СУФИЗМА И ЕГО РАЗВИТИЕ .....	89
2.2. ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ФОРМА И МИРОВОЗЗРЕНИЕ СУФИЗМА (ДУХОВНЫЕ ВЗГЛЯДЫ НА ПРИРОДУ, ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВО) .....	110
2.3. РАЗВИТИЕ ПАНТЕИСТИЧЕСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ В СУФИЗМЕ .....	123
<b>ГЛАВА 3. ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ СУФИЗМА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ</b> .....	<b>127</b>
3.1. ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ОТНОШЕНИЯ СРЕДНЕАЗИАТСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ К СУФИЗМУ .....	127
3.2. СУФИЙСКИЕ ВЗГЛЯДЫ СРЕДНЕАЗИАТСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ .....	143
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	<b>160</b>
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ</b> .....	<b>166</b>
<b>СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	<b>185</b>

## ВВЕДЕНИЕ

Актуальность изучения историко-философской сущности суфизма в значительной степени обусловлена происходящими на постсоветской территории глубокими социально-экономическими, социально-политическими и духовными изменениями в жизни народов.

После распада СССР бывшие республики приобрели свою независимость, вышли на путь самостоятельного развития во всех сферах общественной жизни. Это обстоятельство требует критического осмысления отношения к культурному и духовному наследию народов Средней Азии.

Эта необходимость, прежде всего, основана на диалектическом принципе развития, на признании преемственности в явлениях, в том числе и духовных. Для предотвращения отклонений в научной оценке исторического прошлого необходимо глубокое исследование наследия, а в данном случае, философского, часть которого составляет и суфизм – религиозно-философское учение, отличающееся сложностью, противоречивостью и неоднородностью своих истоков и социальной базы.

Важный фактор, определяющий актуальность исследуемой проблемы – это активизация религиозного сознания в указанном регионе, особенно после распада Советского Союза, чрезмерная политизация религий, временами перерастающая в фанатизм.

Исследуя философские аспекты сущности суфизма, можно найти для наших дней немало идей и мыслей о борьбе против зла, насилия, войн, фанатизма, за торжество справедливости, установление дружбы между отдельными людьми и целыми народами. В этом смысле разработка данной проблемы, помимо научного и культурологического значения, имеет и политическую значимость.

Особо важным фактором, определяющим актуальность изучения и исследования проблемы, является то, что тема «суфизм» в условиях господства коммунистической идеологии была запретной зоной для исследователей. Как справедливо отмечает академик М.М. Хайруллаев, суфизм в течение многих лет в нашей литературе считался одной из «опасных» тем, поскольку его происхождение и эволюция тесно связаны с историей ислама и религиозных учений. Вследствие этого мы намного отстали от зарубежных ученых в изучении теории и истории суфизма – одного из богатейших и неотъемлемых компонентов культурного наследия народов Востока. В европейских, а также мусульманских странах появилась обширная литература по суфизму. В отечественной же, в основном востоковедческой литературе, серьезных работ по суфизму буквально единицы, тогда как в наших (Институт Востоковедения в

Ташкенте. – М.М.) фондах хранится большое количество новых уникальных рукописей по суфизму<sup>1</sup>.

Всестороннее изучение суфизма позволяет более адекватно и полно представить развитие духовной культуры среднеазиатского народа в эпоху средневековья. Как известно, познание того или другого явления требует во всем следовать природе этого духовного явления, видеть его таким, каково оно было и есть на самом деле. А это требует объективного подхода к исследуемой проблеме.

Изучение и всестороннее исследование историко-философской сущности суфизма имеет особую актуальность в наши дни, когда религиозный фундаментализм всячески стремится использовать ислам в своих корыстных политических целях.

Фундаментализм и религиозный экстремизм, прикрываясь догмами ислама, фальсифицируют его истинную сущность, дают политическую окраску и тем самым выступают с лозунгом о создании единого халифата под сенью зеленого знамени священного ислама. Именно в этой идеологической, порой политической, борьбе приобретает особую актуальность исследование историко-философской сущности суфизма, который на всех этапах своего развития противостоял насилию, несправедливости и т.д. Учение суфизма, его истинные стремления чужды и полностью отрицаемы современным исламским фундаментализмом и религиозным экстремизмом. Суфизм, как самобытная теоретическая система, обладающая особым социально-идеологическим онтологическим статусом в средневековом обществе, в последние десятилетия вызывает большой исследовательский интерес у востоковедов, исламоведов, историков философии и литературы. Это связано, отмечают ученые, с тем, что вышеуказанные аспекты проблемы находятся на начальном этапе процесса изучения и до сих пор не пользовались должным вниманием со стороны исследователей – это во-первых; во-вторых, они связаны с обострением идеологической и политической борьбы вокруг проблем теории и практики ислама на современном этапе.

**Цель исследования.** Основной целью работы является историко-философский анализ сущности суфизма, раскрытие его идейных истоков, онтологических предпосылок, теологической и мировоззренческой сущности, а также определение перспективных научных оценок по отношению к этому уникальному духовному феномену.

**Задачи данной работы** состоят в следующем:

- анализ социально-философской сущности суфизма;
- анализ онтологических предложений суфизма, его мифологических истоков;

---

<sup>1</sup> Хайруллаев М.М. К изучению истории вольнодумных идей в общественной мысли народов Средней Азии. // В кн.: Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. – Т., 1991. – С. 3-10.

- анализ взаимосвязи теологии суфизма с философией;
- раскрытие социально-философских сущностей суфизма;
- исследование особенностей эволюции данного учения в условиях ранне-средневекового феодального общества;
- исследование генезиса суфизма и его развития;
- анализ мировоззренческих концепций в учении суфизма;
- раскрытие взаимосвязи теологической формы и мировоззрения, анализ духовных взглядов на природу, человека и общество;
- в ходе исследования демонстрация социально-экономических и политических предпосылок формирования среднеазиатских суфийских тарикатов (орденов);
- показ взаимоотношений суфизма и ортодоксального ислама в процессе их развития;
- выработка научно-теоретических рекомендаций по дальнейшему изучению историко-философской сущности суфизма.

**Методологические основы исследования.** При исследовании историко-философской сущности суфизма мы исходили из исторического факта о том, что в условиях средневековья все сферы общественной жизни находились под господствующим влиянием религии, теологии и духовенства. Это и определило нашу методологическую установку: функциональная зависимость между религиозными и общественными системами определяет отношение к учению суфизма. Поскольку религия несет на себе функциональную роль регулятора идеологической и социальной жизни, то преодоление господствующей системы религии порождает, в свою очередь, такую религиозную систему, которая по своей социальной значимости является оппозицией этой господствующей идеологии.

**Источники и материалы исследования.** При написании работы научно-критически использованы труды зарубежных востоковедов, историков различных периодов – Касема Гани, Зебулло Сафо, Гольдциера, Александра Бенингсона, С.Э. Вшебуша, Г.Э. Грюнебаума, Адама Меца, Идриса Шаха и другие. Источниками для написания монографии служили материалы художественной литературы, периодической печати, а также народные поговорки, пословицы по исламу и суфизму.

Широко использованы труды русских востоковедов, а также исламоведов Средней Азии, которые внесли огромный вклад в исследование проблемы истории и теории суфизма.

**Степень изученности проблемы.** В востоковедческой и исламоведческой литературе имеется большое количество интересных и глубоко научно-содержательных работ, посвященных исследованию суфизма в целом и его историко-философской сущности в особенности. Историко-философская сущность, мифологические предпосылки и мировоззренческие основы суфизма исследованы: Альфредом фон

Крамером, Ф. Толуком, Р. Дози, А.Е. Крымским, В.А. Жуковским, И. Гольдциером, А. Мецом, Г. Вамбери, А. Массэ, К. Казановским, П. Поздневым, Е.А. Белляевым, И.Б. Петрушевским, Д.П. Климовичем, И.Ю. Крачковским, Б.Г. Гафуровым, И.М. Муминовым, А.М. Багоутдиновым, М.М. Хайруллаевым, М.Т. Степанянц, И. Шахом, А. Мухаммадходжаевым, Б. Исматовым, И. Зокировым, Р. Габуня, М.Б. Баратовым, А.Б. Базаровым, Н. Комиловым, Р.Т. Шадиевым и многими другими.

Изучению наследия отдельных представителей суфизма, определению их мировоззренческих особенностей посвящены работы ученых-востоковедов В.А. Гордлевского, В.В. Бартольда, Е.Э. Бертельса, В.А. Вяткина, Г.М. Керимова, А. Болдырева, А.А. Семенова, Я.Л. Остроумова, Н. Лыкошина, К. Арипова, К. Олимова, Ю. Джумабаева, Х. Аликулова, Р. Насырова и других. В их работах проанализированы мировоззренческие концепции отдельных суфиев, их теоретическая и практическая деятельность. Имеются многочисленные научные статьи, в которых рассматривается отношение поэтов, мыслителей эпохи средневековья к суфизму. В числе вышеназванных авторов, исследовавших проблемы истории и теории суфизма – В.В. Бартольд, В.А. Гордлевский, П. Цветков, Г. Вамбери, А.А. Семенов, Н. Лыкошин, П. Позднеев, И.М. Муминов, А.М. Багаутдинов, М.М. Хайруллаев, В.Л. Вяткин, А. Болдырев, Б. Исматов, Р.Т. Шодиев, которые в своих работах частично затронули историко-философские аспекты суфизма. В их работах приводятся ценные материалы и научно обоснованные сведения о различных представителях суфизма, суфийских трактатах, показаны исторические события, связанные с историей возникновения суфизма в целом, и со среднеазиатским суфизмом, в частности.

Научный интерес к вопросам истории и теории суфизма из года в год возрастает. В последние годы появился целый ряд работ историко-этнологического и литературоведческого характера, в которых раскрываются отдельные аспекты среднеазиатского суфизма. К ним можно отнести исследования Н. Комилова, И. Хаккулова, У. Увватова, О. Усманова, Х. Хомидий, О.А. Сухаревой, С.М. Демидова, В. Зохидова, М. Зокирова, К. Арипова, Б.Н. Валиходжаева и др.

Все вышеперечисленные работы, посвященные истории, теории и сущности суфизма, имеют большое значение в изучении и исследовании этого уникального религиозно-философского течения. Отмечая большую значимость всех вышеназванных исследований в разработке данной проблемы, следует отметить, что историко-философская сущность суфизма не стала для них специальным объектом всестороннего исследования. В связи с этим, на наш взгляд, будет правомерным разделить труды ученых-востоковедов, исламоведов, историков, этнологов, литературоведов, изучающих суфизм с различных позиций и научных интересов, на три группы.

Как уже отмечено, суфизм как философское, религиозное, теологическое, мистическое учение признано и привлекает исследователей мирового, а также регионального масштаба. Исследование философии суфизма, как отмечают авторы, дело трудное, поскольку суфизм – явление многомерное, противоречивое. Поэтому вполне правомерно при общей оценке мировоззренческой направленности суфизма одни исследователи определяют его как «экзистенциальный монизм», другие – как пантеизм,

субъективный идеализм, «колебание между субъективным и объективным идеализмом», отдельные авторы подчеркивают материалистический характер «суфийского пантеизма» и т.д.

**Актуальность** изучения историко-философской сущности состоит в том, что многие общечеловеческие, педагогические, этические и эстетические идеи суфиев, в силу общечеловеческого их содержания, оказались жизнеспособными, аккумулировали в себе ценный гуманистический потенциал и могут сыграть положительную роль в сохранении и облагораживании современных нравственных норм. В социальном плане идеи суфизма «сохранили прогрессивный характер, в своеобразной форме отражая интересы народных масс, выступая против несправедливости и притеснения со стороны господствующих классов»<sup>1</sup>.

Приступая к освоению и анализу основных вопросов исследуемой проблемы, считаем необходимым остановиться на некоторых воззрениях ученых-востоковедов по вопросам смысла и сущности суфизма.

Так, И.П. Петрушевский считает суфизм мистицизмом в исламе и на фоне этого понимания характеризует и суфийское учение. «Под мистикой, или мистицизмом (от греч. таинственное), обычно понимают особое религиозное мировоззрение, допускающее возможность непосредственного, личного и интимного общения (или даже соединения) человека с божеством посредством так называемого «озарения» – внутреннего «опыта», «экстезы», – пишет И. Петрушевский, – мистические течения, как и пронизанные мистицизмом идеологические философские системы, появились под оболочкой разных религий, особенно в эпоху феодализма. В мусульманских странах мистическое движение известно под общим именем суфизма»<sup>2</sup>.

Анализируя труды видных исламоведов Западной Европы, И. Петрушевский заключает, что в истории «обобщающего научного труда (по суфизму) до сих пор нет». Причины этого заключаются в исключительной сложности и многогранности проблемы<sup>3</sup>.

Известный английский востоковед Артур Арберри отмечал, что научная история суфизма до сих пор еще не создана и что истинный мастер исследования суфизма еще не родился<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Хайруллаев М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. – Т.: Фан. 1967. – С. 139-139.

<sup>2</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л.: ЛГУ. 1996. – С. 310-311.

<sup>3</sup> Там же. – С. 312.

<sup>4</sup> Там же. – С. 312.

# Глава 1. АНАЛИЗ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ДЕТЕРМИНАНТОВ СУФИЗМА

## 1.1. Философия и теология: проблемы методологического исследования (взаимосвязь теологии и философии)

Очень сложным является определение идейных источников суфизма, т.е. мусульманского мистицизма. Наличие в нем многочисленных элементов, а также сходство с идеями и образами других мистических учений давали основание некоторым авторам в прошлом, а отчасти, в настоящем, заявлять о «несамостоятельности» суфизма, искать корни его в неоплатонизме, зороастризме, буддизме и т.п.

Такое преувеличение роли внешних факторов в возникновении и развитии исламского мистицизма в немалой степени определялось характером суфийских источников (в значительной части на персидском и индийском языках), которыми располагали европейские исследователи, а также, и это главное, взаимовлиянием религиозных и философских учений в странах Ближнего и Среднего Востока, где еще до появления пророка Мухаммада известны были идеи христианства, иудаизма, неоплатонизма и т.д.

Вместе с тем, нельзя забывать, что мистическое мировосприятие, будучи одной из форм религиозного сознания, не ограничено какими-либо географическими, национальными или хронологическими рамками. Любая религия знает собственную традицию мистицизма, специфика которой обуславливается особенностями догматики соответствующего вероучения. Суфизм, естественно, в той же мере подвергался внешним влияниям, в какой зависел от них и сам ислам. И если последний признают не только самостоятельной, но и одной из мировых религий, то почему его адептам должно быть отказано в самобытности испытывать мистические переживания и теоретизировать по этому поводу?

Иначе говоря, не отрицая воздействия на суфизм различных неисламских мистических школ, полагаем, что более оправданно рассматривать его в качестве «производного» духовной эволюции мусульман, которая может быть понята лишь в свете соответствующих идейных, политических и социальных условий<sup>1</sup>.

Большинство западных (в XIX в., отчасти и в наши дни) и русских дореволюционных исследователей склонно было считать суфизм чужеродным для ислама явлением, результатом «заимствований» и «наслоений» и объяснять его возникновение влиянием неисламских религиозных и философских систем. Один из первых западных исследователей суфизма Ф.А. Толук, первоначально считавший суфизм «наследием могов» (зороастрийцев), потом отказался от этой бездоказательной гипотезы и склонился к мнению, что корни суфизма

---

<sup>1</sup> Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.:Наука.1987. – С. 4.

следует возводить ко времени возникновения ислама и даже к самому Мухаммаду. Последующие исследователи создали другие теории возникновения суфизма. А. Меркс, Эд. Броун, Д.Б. Макдональд, М. Асин Паласиос, А. Вензник, Ф.С. Марч, Маргарет Смит и др. выводили суфизм из восточно-христианского аскетизма, а также из обработанного сирийскими монахами неоплатонизма в христианской форме<sup>1</sup>.

В этом отношении особенно выделяется точка зрения Асина Паласиоса. Он подчеркивает христианское влияние и часто преувеличивает его, принимая простые параллели в суфийской и христианской литературе за заимствования первой из второй. Даже этот автор назвал свой труд «Христианизированный ислам» и в нем он чистый пантеизм ибн ал-Араби старается вывести непосредственно из христианского источника. Другой автор, Р. Дози, видел истоки суфизма в иранском (зороастрийско-манихейском) влиянии и в «арийской» (иранской) реакции против арабизма и ислама как религии семитов-арабов. Здесь мы видим отзвук расистских теорий в истории религии. К близкому решению склонялся отчасти и Карра де Во, полагавший, что в основе суфийской «философии озарения» лежит неоплатонизм, но прошедший обработку «персидских мудрецов», т.е. обработку зороастрийскую или скорее всего манихейскую.

Некоторые исследователи (Рихард Хартман, Макс Хортен и др.) выводили суфизм из индийских источников: индуизма, философии веданты или буддизма. По мнению Р. Хартмана, почвой, на которой встретились зороастризм, буддизм и ислам, была Средняя Азия, и отсюда влияние индийского мистицизма и его аскетической практики через посредство персов проникло в ислам; эту теорию поддерживал русский ученый В.А. Гордлевский. Это, однако, чистый домысел, который никогда не был доказан фактами. Здесь мы снова видим влияние той же расовой теории: суфизм – «арийская (индо-иранская) реакция против арабизма». Макс Хортен находил в суфизме влияние и буддизма, и ранней веданты. Таким образом, появились три основные теории происхождения суфизма, которые можно было бы назвать христианской (или христианско-неоплатонической), иранской и индийской.

А. фон Кремер выдвинул более сложную теорию возникновения и дальнейшего развития суфизма из двух источников. «Кажется, – говорит фон Кремер, – в самом деле суфизм впитал в себя два различных элемента: ранний христианско-аскетический, оказывавший мощное влияние уже с самого начала ислама, и позднейший буддийско-созерцательный, который одержал победу благодаря возрастающему влиянию персов в исламе». Известный востоковед И. Гольдциер принимает теорию фон Кремера с небольшими изменениями, предложив различать в суфизме два элемента: аскетизм-зухд (арабск. «воздержание, подвижничество» – «не иметь

---

<sup>1</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л.: ЛГУ, 1966. – С. 312.

желаний», «воздерживаться», терм. «быть подвижником», отсюда захид, мн.ч. зуххад – «подвижник, аскет») и собственно мистицизм-тасаввуф. Согласно Гольдциеру, чистый аскетизм, более близкий ортодоксальному исламу, имел источником в конечном счете влияние восточно-христианского монашества, тогда как суфийский мистицизм основан на спекулятивной философии: в ранний период на философии неоплатонизма, в поздний период – философии буддизма»<sup>1</sup>

Новая теория возникновения суфизма создана в первой половине XX века Рейнольдом Никольсоном и Луи Массиньоном; их труды основаны на гораздо более широком и тщательном исследовании источников суфийской литературы, нежели труды прежних исламоведов. Названные исследователи видят в суфизме не наносное и чужеродное для ислама напластование, а, напротив, автохтонное явление, возникшее на исламской почве. Эту теорию можно назвать мусульманской. Р. Никольсон считает, что суфийский мистицизм был естественным развитием аскетических тенденций, проявившихся в исламе в течение I века хиджры; некоторого влияния христианского аскетизма Р. Никольсон не отрицает, но полагает, что в своей основе суфийский аскетизм и выросший из него мистицизм – исламское явление, что спекулятивная философия суфизма была продуктом влияния христианизированного неоплатонизма, а пантеистические идеи крайнего суфизма развивались благодаря индийским влияниям при посредстве персов.

Более последовательная версия возникновения и развития суфизма была разработана Л. Массиньоном в ряде его трудов. Он дал убедительную критику теорий чужеродного происхождения суфизма. Как отметил Массиньон, недостаточно указать, что, например, на территории Средней Азии или Ирана могли встретиться последователи ислама и индийской философии; чтобы такая теория могла быть принята, необходимо на точных фактах доказать, что обмен идей между исламскими странами и Индией действительно имел место в том или ином периоде. Между тем, подчеркивает Массиньон, доказать факт неисламского влияния на суфизм можно было бы только путем изучения подлинных трудов представителей раннего суфизма, иначе говоря, при помощи историко-философского метода<sup>2</sup>.

Массиньон указал на важность для установления истоков суфизма изучения лексики и терминологии суфийских сочинений, посвятив этому свой фундаментальный труд об источниках технического словаря суфиев. Он установил следующие источники терминологии суфиев: 1) лексика Корана; при этом в неясные, двусмысленные места (муташахибат) Корана суфии вкладывали свое, новое толкование; 2) лексика арабоязычной науки первых веков ислама; 3) лексика школ мусульманской теологии; 4) своего

---

<sup>1</sup> Указ. соч. – С. 313.

<sup>2</sup> Указ. соч. – С. 314.

рода тогдашней образованности, возникшей из лексики преимущественно арамейско-сирийской, отчасти греческой, сложившейся благодаря восточному философскому синкретизму на протяжении первых веков нашей эры<sup>1</sup>

Массиньон, опираясь на наличие в Коране мест, допускавших истолкование в духе аскетизма и мистицизма, приходит к выводу, что происхождение суфизма следует искать из внутреннего развития ислама и, притом, на арабской почве; если же и были некоторые идеи, пришедшие из неарабской (иудейско-христианской) среды, то эти идеи были привиты к «телу» ислама с самого его рождения и уже отразились в Коране. По мнению Массиньона, «именно из Корана, который постоянно читали, над которым размышляли, который применяли в жизни, возник исламский мистицизм в его начале и в его развитии. Основанный на постоянном перечитывании и постоянном цитировании всего текста, почитаемого священным, исламский мистицизм оттуда вывел свои характерные особенности»<sup>2</sup>. Вместе с тем автор, не отрицая некоторого влияния восточно-христианского мистицизма, а затем и неоплатонизма, на уже возникший на исламской почве суфизм, считает это влияние довольно ограниченным.

Теперь уже нет оснований говорить об иноземном происхождении мусульманского мистицизма, утверждает французский исламовед А. Массэ, – он представляется возникшим непосредственно на почве ислама, хотя в нем чувствуются следы христианских, иранских и даже индийских влияний (Веданта – «Завершение Вед» – идеалистическое учение Древней Индии, служившее теоретическим обоснованием брахманизма). Но, продолжает рассуждать А. Массэ, из них особенно сильно сказалось влияние эллинистической философии на поздних мистиков, специальный словарь которых оно сильно обогатило. Кроме того, учение Плотина (204-270) – основателя мистического учения неоплатонизма об эманации – привело мусульманских мистиков к ясному определению того, что они чувствовали: мир, это зеркало, в котором отражается божественное существо – всего лишь видимость. Следовательно, надо уйти от этой видимости, чтоб постичь реальность. Надо освободиться от своего личного существования, чтобы достичь уничтожения (фано) своей личности путем слияния с божеством, которое считается единственно реальным<sup>3</sup>. Таково логическое развитие мистических, экстатических стремлений, свойственных некоторым ранним мистикам.

Особенно, на наш взгляд, убедительным является то, что, по выразительному определению одного арабского философа с мистическими

---

<sup>1</sup> Указ. соч. – С. 314.

<sup>2</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л.: ЛГУ, 1966. – С. 315.

<sup>3</sup> Массэ А. Ислам. – М.: ИВЛ, 1962. – С. 160.

склонностями – ибн-Сабины из Мурсии (XIII в.), в то время как древние философы хотели походить на бога, мистики хотят раствориться в боге.

В общем, можно считать установленным, что суфизм возник на исламской почве в результате естественного развития исламской религии в условиях феодального общества. Неисламские мистические идеологии не оказывали существенного влияния на возникновение суфизма. Очень сомнительно, чтобы сочинения Плотина, Порфирия и других представителей неоплатонизма могли оказать влияние на каких-либо суфиев непосредственно. Скорее всего, это были идеи неоплатонизма, прошедшие предварительную обработку более поздними христианскими санскритами Александрии, возможно также Гундишакура (город в Хузистане, основанный Шакуром I (241-272 гг.) и заселенный им сирийскими и греческими пленниками, который стал центром христианской (несторианского толка) сирийской образованности в Иране, в VI в. Здесь была основана сирийская высшая школа медицины) или восточно-христианских мистиков (псевдо-Дионисия Ареопагита и др.); в частности, крайние суфии-пантеисты взяли от неоплатонизма идею эманации (араб. Судур) мира из бога<sup>1</sup>. Судур («выход», «излияние») – один из терминов мусульманского богословия и философии, означающий процесс порождения мира из надмирного божественного Абсолюта. Попав в ислам из неоплатоновских учений об эманации, понятие Судур приобрело ряд существенных особенностей. Ближе всего к первоисточнику стоят, пожалуй, доктрины аль-Фараби и «Чистых братьев» («Ихван ас-сафа»), в которых Судур предстает как спонтанное и необходимое явление. Ибн-Сина соединил неоплатоновскую теорию эманации с космологией Птолемея и аристотелевским учением о необходимом и потенциальном бытии<sup>2</sup>. Согласно этому учению, мир произошел из бога, но не в результате свободной творческой воли божества; «истечение» или «излучение» мира из божества была актом естественной необходимости, следствием полноты первоначального источника; последующие стадии эманации – Мировой Разум, Мир Идей, Мировая Душа, единичные души людей, первичная материя и материальный мир. Таким образом, на истоках возникновения суфизма влияние неоплатонизма была существенным, так как это отразилось и в пантеистических учениях крайних суфиев.

Гораздо позднее, уже после проникновения ислама в Индию, на некоторых ответвлениях крайнего суфизма сказалось влияние индийской пантеистической философии веданты. Есть и гипотеза о влиянии на возникновение суфизма буддизма. Гипотезы о возможности влияния буддизма на суфизм на каком бы то ни было этапе его развития вызывают сомнение. В суфизме центральная идея – единство бога (в монотеистическом ли, в пантеистическом ли представлении) и личное

---

<sup>1</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VI-XV веках. – Л.: ЛГУ, 1966. – С. 315.

<sup>2</sup> Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 211.

общение с богом. Буддизм же не знает идеи единого бога, особенно единого бога-творца, идея сотворения богом мира и идея эманации мира из бога всегда были чужды буддизму – как их плюралистической философии первоначального буддизма, так и вульгаризованной народной религии буддизма с ее многочисленностью Будд и бодхисаттв. Буддизм развивался либо в направлении к агностицизму или же атеизму (школа хинаяны), либо к политеизму, впитав в себя культ тантрических божеств Индии и народные культы стран Дальнего Востока (школа махаяны, отнюдь не в направлении к монотеизму).

Следует отметить заслуги узбекских ученых в исследовании истории суфизма. Данная работа не позволяет перечислить имена всех заслуживающих внимания ученых в этом направлении. По изучению этой, ранее несовместимой с официальной государственной (коммунистической) идеологией и поэтому запретной, темы за последние десятилетия проделана огромная работа. Переведено на узбекский язык много произведений знаменитых суфиев, научной, художественной литературы, посвященных суфизму. И они пользуются большой популярностью и спросом среди населения. Здесь хочется особо отметить недавно вышедшее фундаментальное произведение одного из ведущих специалистов по суфизму профессора Н. Комилова «Тасаввуф». В нем обстоятельно проанализированы история возникновения и развития суфизма, его место в распространении и углублении отличных от других мировоззрений наряду с ортодоксальной религиозной, философской точками зрения. В части нашей темы интересно мнение автора о том, что история суфизма делится на два периода: VIII-XI вв. – период аскетизма и XI-XIV вв. – период наиболее массового распространения и научно-теоретической разработки основ данного отношения к миру, идее, месту и назначению человека, где суфизм включает в себя все науки, мудрость и философию<sup>1</sup> «Начиная с XV века, – пишет автор, – начинает угасать философско-теоретическая значимость суфизма»<sup>2</sup>, однако, продолжает ученый, «и после XV века еще много святых существовало»<sup>3</sup>.

Говоря о значении такого интеллектуального феномена, как суфизм, в заключении хочется привести слова крупнейшего русского востоковеда Е.Э. Бертельса о том, что «в истории европейской культуры период IX-XIII вв. представляет собой время глубочайшего упадка, то нельзя не прийти к выводу, что именно труды восточных философов вывели европейские народы из тупика и указали им путь дальнейшего развития»<sup>4</sup>.

Суфизм, его научное исследование является одной из довольно сложных разносторонних действительностей религиозных философских

---

<sup>1</sup> Комилов Н. Тасаввуф (на узб. яз.). – Т.: Мовароуннахр-Узбекистон, 2009. – С. 14.

<sup>2</sup> Там же. – С. 16.

<sup>3</sup> Там же. – С. 19.

<sup>4</sup> Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, 1965. – С. 27.

систем, требующей определенных усилий теологов, историков, литературоведов, психологов и философов. Как отмечает известный ученый-суфист Н. Комилов, «Суфизм – специфическое учение, развивавшееся во взаимосвязи с религией и шариатом с одной стороны, философией и мудростью с другой»<sup>1</sup> (авторский перевод с узб. – М.М.).

Суфизм занимает важное место в истории духовной жизни мусульманского мира Востока. Научные исследования ученых-исламоведов, историков, философов, а также представителей других социально-гуманитарных наук дают возможность вскрытия социальных корней этого мистического течения в исламе, определения его роли в духовном и социальном развитии мусульманского общества, изучения противоречивости его общественно-политических и идеологических задач и формирования представлений о его 14-вековой эволюции.

---

<sup>1</sup> Комилов Н. Тасаввуф. – С. 245.

В период возникновения, утверждения и развития данное исламское мистическое течение, исходя из исторических этапов, региональных общественно-политических и культурно-духовных особенностей, проявилось в различных формах и направлениях. За это время суфизм превратился в совершенное учение. На разных исторических этапах в различных государствах, при социально-экономических и политических условиях соответственно изменялись основные общественно-политические, а также идейно-духовные деятельность и задачи суфийских течений и направлений. В его системе течений и формах достижения основных идейных целей можно наблюдать множество противоречий. Как отмечается в литературе, на разных исторических этапах он то служил для скрытого протеста против мусульманской догматики и классического ислама, то способствовал усилению свободомыслия, то широко использовался в борьбе против колониальной политики как антиколониальная идеология. В какой бы форме не выражался суфизм, в целом, в духовной жизни мусульманского Востока он играл важную роль. Поэтому суфизм, как самобытная теоретическая система, обладающая особым социально-идеологическим, онтологическим статусом в средневековом обществе, в последние десятилетия вызывает большой исследовательский интерес у востоковедов, исламоведов, историков философии, культуры и литературы. Всестороннее изучение суфизма позволяет более точно, полно представить развитие духовной культуры и среднеазиатского народа в эпоху средневековья. Последователи суфизма выдвинули из своих рядов многочисленных писателей, мыслителей, которые оставили после себя большую литературу на арабском, персидском, турецком и других языках. Он был одним из наиболее широких течений в культуре народов Ближнего и Среднего Востока, а также Средней Азии. Поэтому вопрос о суфизме имеет актуальное значение при изучении общественно-философской мысли народов мусульманского мира. С появлением нового отношения к освещению истории религии, духовной жизни нашего общества, благодаря независимости стран Центральной Азии, особенно в Узбекистане, появились благоприятные условия для всестороннего изучения культурного наследия мыслителей прошлого, в том числе и суфизма.

Изучение суфизма как влиятельного религиозно-философского направления дает возможность более точно воспроизвести процесс формирования и развития философии народов мусульманского Востока.

Суфийское свободомыслие как антипод исламского фанатизма проявляется в основном в следующих формах:

- 1) безразличие к догматике и обрядности ортодоксального ислама, неукоснительное выполнение и соблюдение которых требовались шариатом;
- 2) отрицание мусульманской нетерпимости к иноверцам, и вопреки ей, утверждение равенства народов различных вероисповеданий;

3) осуждение фанатично настроенного духовенства ортодоксального ислама<sup>1</sup>.

Характерной чертой суфизма как течения было выступление против безраздельного господства ислама, гнета исламского фанатизма, которая у вольнодумцев-суфиев принимает форму традиции. «Для суфизма характерны следующие особенности, – пишет Азиз Нарынбаев, – во-первых, сочетание идеалистической метафизики с системой психологических упражнений – аскезой, требующей от прозелита напряжения всех физических и духовных сил; во-вторых, непременное участие в организации суфиев старца-наставника (Пира), ведущего по мистическому пути (тарикат) как своих непосредственных, так и тем или иным путем инспирированных им учеников (мюридов); в-третьих, следование учению о «сокровенном знании», постепенном приближении прозелита через мистическое познание, любовь и аскезу к Богу и слиянию с Богом. Эти особенности определяют такие черты суфизма, как интерес к интуитивному познанию, иногда экстатике, сверхрациональным явлениям (гипноз, телепатия), сопровождающимся отказом от логического рационального познания мира и т.д.»<sup>2</sup>

Кроме того, в суфизме выделялись три главных направления: 1) субъективный идеализм (Бистами, Халладж), 2) объективный идеализм (Газали, Аттар, ибн Араби, Яссавий), 3) пантеизм (Саади, Джами, Бедиль). Прикрываясь пантеизмом, суфии проповедовали прогрессивные идеи с ярко выраженной материалистической тенденцией<sup>3</sup>.

В силу социально-политических и духовных условий средневековый философ не мог быть чисто светским мыслителем. Он вынужден был частенько обращаться за подтверждением своих взглядов к «священному» писанию. Тем не менее, традиции возрождения древнекультурных ценностей и создания новых развивались прогрессивными деятелями культуры Средней Азии почти во всех сферах духовной жизни, особенно в IX-XV веках как святы обязанности. На базе этого развивались естественнонаучные знания и философия. «Народы Средней Азии, – отмечает М.М. Хайруллаев, – в течение IX-XV вв., в период так называемого восточного Ренессанса, широко и творчески использовав естественнонаучные и философские ценности Греции, создали такое культурное богатство, которое благодаря творческим дерзаниям ученых-мыслителей, поэтов – Фараби, Рудаки, Ибн-Сины, Беруни, Джами, Навои, Махмуда Кашгари, Улугбека, создавших подлинные шедевры научных изысканий и художественного творчества, вошло в мировую культурную

---

<sup>1</sup> Из истории суфизма. Источники и практика / Под ред. М.М. Хайруллаева. – Т.: Фан, 1991. – С. 16.

<sup>2</sup> Нарынбаев А. Избр. произв. – Бишкек: «ИЛИМ», 2004. – С. 202.

<sup>3</sup> Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане. – Т.: Узбекистан, 1975. – С. 167.

сокровищницу, составив необходимое и важное звено в развитии мировой цивилизации»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Хайруллаев М.М. Фараби (эпоха и учение). – Т.: Узбекистан, 1975. – С. 167.

Об особенностях развития духовной жизни, сознания мусульман эпохи средневековья М.В. Пиотровский пишет следующим образом: «Не было представления о возможности разделения светского и духовного. Все, что происходило в мире – от великих событий до бытовых мелочей – имело религиозный смысл и поэтому относилось к сфере духовной»<sup>1</sup>.

Суфизм – это религиозно-философское учение, отличающееся сложностью, противоречивостью идей и неоднородностью своих истоков и социальной базы. Суфизм оставил большое философское наследие. Мыслители эпохи средневековья своеобразно развили философскую, этическую, эстетическую мысль, внесли весомый вклад в утверждение гуманистических идеалов, создали неповторимые художественные произведения, вошедшие в сокровищницу мировой культуры.

Термин «суфизм» происходит от арабского слова «суфи» – «человек в одежде из шерсти». Абу Райхан Беруни считает слово суфизм (тасаввуф) производным от греческого слова «мудрец». Так именуют мистическое течение в исламе, зародившееся в VIII в. и существующее до настоящего времени. Суфизм распространялся от Северо-Западной Африки до Индии и Восточного Туркестана. Так характеризует суфизм доктор философских наук, профессор, почетный академик Национальной Академии наук Киргизской Республики Азиз Нарынбоев<sup>2</sup>.

Причины возникновения и развития суфизма рассматриваются в многочисленных научных и околонучных произведениях, диссертациях и научных статьях.

Суфизм возник на основе ислама и, обосновывая свои доктрины священной книгой-Кораном и преданиями пророка Мухаммада (хадисами), он в то же время испытал на себе определенное влияние учений других религий и домусульманских верований.

«Формально оставаясь на почве Корана и довольствуясь аллегорическим толкованием его слов, суфии в действительности стояли гораздо ближе к домусульманским учениям. Представление суфиев о божестве и средствах сближения с ним более всего напоминает учение последних представителей античной философии, неоплатоников, неопифагорийцев; замечаются также сходства с европейской Каббалой на Западе, с буддизмом и вообще индийским отшельничеством на Востоке»<sup>3</sup>.

Суфизм очень рано пустил корни в теологической литературе ислама, а в своих переработанных вариантах захватил и широкие круги последователей ислама.

Как сказано выше, суфизм возник в определенных исторических и социально-политических условиях: чтобы понять причины возникновения и развития суфизма, необходимо выявить основные социальные и

---

<sup>1</sup> См.: Ислам в современной политике стран Востока. – М.: Наука. 1986. – С. 18.

<sup>2</sup> Нарынбоев А. Указ. соч. – С. 202.

<sup>3</sup> Арсентьев В.А. Ислам на Северном Кавказе. – Ставрополь. 1973.

культурные причины, обусловившие это сложное и крайне противоречивое идейное явление. Суфизм был многопричинным космополитическим явлением, вобравшим в себя элементы различных культур и объединившим представителей многих народностей Ближнего и Среднего Востока, основная часть населения которого, приняв ислам, создала так называемую мусульманскую культуру.

Имеются и другие мнения. Некоторые считают суфизм доисламским явлением (Идрис Шах и другие)<sup>1</sup>.

До возникновения ислама нет никаких источников с указанием суфизма. Однако, если считать, что основателем суфизма был пророк Мухаммад и его сподвижники (сахоба), то как объяснить тот факт, что почти в течение пяти столетий он находился в оппозиции к официальному исламу, и лишь с возникновением учения аль-Газали суфизм был примирен с линией ортодоксального ислама<sup>2</sup>.

Иранский ученый Касим Гани о возникновении суфизма пишет: «страх перед могущественным богом, страх перед смертью, страх перед огнем Страшного суда, боязнь греха против божественных заповедей, страх перед адом, в котором топливом будут служить люди и камни», все это заставляют людей идти к суфизму. Из концепции Касима Гани видно, что он исключает социально-экономические предпосылки возникновения суфизма, опирается и абсолютизирует духовно-психологические факторы. Почти аналогичны взгляды и других иранских ученых – Саида Нафиси, А. Зарринкуба, П.П. Хонлари, М. Саррфа, Ф. Фурузонфара<sup>3</sup>.

Историко-философский анализ суфизма дал в своей работе М. Степаньянц: «Он (суфизм) был продуктом элитарного сознания и, в то же время, народной религией; служил формой социального протеста против господствующей политической системы и освещающей ее официальной религиозной доктрины, но использовался также для умиротворения верующих, подавления их духовной и социальной активности. Суфизм противопоставлял рациональному мышлению иррационализм и, вместе с тем, выступал одной из разновидностей религиозного свободомыслия, нередко смыкающегося с философствованием»<sup>4</sup>.

Исторически связанный с социально-политическими условиями, с подвижничеством и аскетизмом (зухд), суфизм значительно перерос его рамки, что, как отмечают исследователи, лишило суфийские учения еще одной объединяющей черты. Но, вместе с тем, существует достаточно много особенностей и характерных черт, позволяющих говорить о суфизме как об

---

<sup>1</sup> См.: Мартынов С. Вопросы онтологии суфизма в западном исследовании. // *Общественные науки в Узбекистане*. – Т.: 1987. – № 2. – С.16.

<sup>2</sup> Караматов С.Х. Аскетические и суфийские течения в Хорасане / В кн. *Из истории суфизма: источники и социальная практика*. – Т.: Фан, 1991. – С. 27-48.

<sup>3</sup> См. Шодиев Р. Суфизм в жизни народов Средней Азии (IX-XII вв.): Дисс. на соискание степени докт. филос. наук. – Самарканд, 1993. – С.22.

<sup>4</sup> Степаньянц М.Т. *Философские аспекты суфизма*. – М., Наука, 1987. – С. 3.

исторически закономерном ответвлении господствующей религии, принявшем характер индивидуального поиска божественной истины в рамках сообществ-братств. Многообразный, многоликий в своих конкретных проявлениях, суфизм вошел в духовную, социальную и культурную жизнь мусульманских народов, начиная с первых веков возникновения ислама, оказав огромное влияние на все указанные сферы общественной жизни.

Причины его возникновения следует искать с методологической позиции историзма. Изучение суфизма направлено на содействие пониманию современных духовных проблем, ибо: «Научное понимание современности не может быть результатом изолированного рассмотрения данного исторического бытия. Постигание настоящего предполагает осмысление предшествующих ступеней развития»<sup>1</sup>.

В многочисленных трудах по истории Ближнего и Среднего Востока эпохи средневековья довольно подробно показаны последствия арабского завоевания и состояние экономической, социальной, политической, культурной и идеологической жизни в разные периоды господства Халифата. Культурно-духовные процессы, будучи обусловленными арабским завоеванием и внедрением ислама, наложили свой отпечаток на развитие философской, общественной и религиозной мысли народов указанного региона. На фоне этого процесса и возник суфизм как религиозно-философское течение. В последующие периоды, в силу социально-политических условий он еще шире распространялся. Сравнительно быстрое распространение ислама и проникновение его во все сферы общественной жизни, обращение больших групп людей к исламу создавало благоприятные условия для укрепления позиции суфизма. Этот процесс проходил в период господства Халифата.

Однако, с крушением Халифата в XI-XII вв. участились разрушительные войны, побег, из-за чего положение трудящихся масс сильно ухудшилось. В этих условиях развитие религиозного сознания, мистики, склонность большего числа ремесленников, поэтов и даже людей из верхних слоев общества к суфизму служит ярким свидетельством общего направления культуры к упадку. В обществе стало господствовать настроение пессимизма, получили сильное распространение аскетизм и мистика, возникла основа для развития суфизма. Как отмечает Степаньянц, определить его идейные истоки, только исходя из социально-экономических и политических условий, еще недостаточно. Рассматривать его следует в качестве производного духовной эволюции мусульман, которая может быть понята лишь в свете соответствующих идейных, политических и социальных условий.

---

<sup>1</sup> Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. – М. Наука, 1993. – С. 66.

Мусульманский мистицизм, развивавшийся по мере распространения ислама, первоначально сводился преимущественно к аскетизму, появлявшемуся в религиозной экзальтации, в рабском преклонении перед божественным всеилием. С распространением ислама под аскетизм как бы была подведена «идейная база» – отказ от благ, уход от мира, отшельническое уединение получили законную религиозную основу, продиктованную предписанием ислама о подчинении воле единого всемогущего бога<sup>1</sup>.

Как уже было сказано выше, усиление мистико-аскетического направления в мусульманском мире было также формой протеста угнетенных классов против алчности арабской родовой аристократии, т.е. увлечения роскошью, реакцией на постепенную утрату ею идеалов раннего учения и падение морали.

Между тем, социально-политическая обстановка в Халифате диктовала необходимость «примирения» официальной религиозной доктрины с суфизмом. В значительной степени этому способствовала деятельность имама аль-Газали (1058-1111), имевшая целью в конечном счете не столько доказательство «праведности» суфизма, его соответствия духу ислама, сколько «суфийское обновление суннизма».

Аль-Газали провел реформу в исламском вероучении, ввел суфизм и философию в систему ислама, использовал философию как средство для укрепления религии, чего не смогли сделать тогдашние мутакаллимы. Известно, что в эпоху аль-Фараби, Ибн-Сины, Омара Хайяма философы и богословы на мусульманском Востоке продолжали ожесточенную борьбу между собой. Однако еще не были четко определены все вопросы богословского учения, которым угрожала светская философия. Чтобы четко определить принципы философии и теологии, требовались глубокие знания философии и теологии.

Именно таким человеком оказался аль-Газали. Он в «Опровержении философов» четко определил конкретные вопросы философии, которые представляли опасность по отношению к религии. Этим он оказал величайшую услугу идеалистическим философам и богословам в деле познания своих идейных врагов – материалистов.

Аль-Газали в своей известной книге по философии полемизирует с философами по двадцати философским вопросам, которые, по его мнению, имеют непосредственное отношение к религии. В трех вопросах: о вечности мира и первичности материи, о философских высказываниях, что бог не обладает знанием частичных явлений, об отрицании философами воскресения тел и дня Страшного суда – аль-Газали осуждает и обвиняет философов в неверии.

В отношении философской категории причинности аль-Газали имел всегда одну точку зрения: причина достоверна лишь тогда, когда она

---

<sup>1</sup> Степаньянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Изд-во «Наука» 1987. – С. 4-5.

исходит от воли бога, а не из закономерности развития природы. Еще за 600 лет до Декарта аль-Газали говорил, что «сомнение есть путь к истине, кто не сомневается, не видит, кто не видит – не понимает, кто не понимает, остается в слепоте и в заблуждении». Богословы опасались, что если бы аль-Газали продолжал и дальше идти по пути скептицизма в теории познания, то он мог бы усомниться и в существовании бога, за что его всегда упрекали<sup>1</sup>.

В области суфизма он провел ряд реформ. Исключив из суфийского учения идею о безразличии к религиозным обрядам, обезвредив понятия, аль-Газали поставил суфизм на службу правоверия.

Таким образом, суфизм в конечном счете оказался целой эпохой в развитии литературы и философии стран мусульманского Востока. Об этом красноречиво свидетельствуют следующие слова востоковеда Э. Бертельса, много сделавшего для изучения суфизма в нашей востоковедческой литературе: «Без изучения суфийской литературы получить ясное представление о культурной жизни средневекового мусульманского Востока нельзя. Ее классики продолжали оказывать влияние на целый ряд восточных литератур вплоть до начала XX в. Все это и заставляет нас уделить ей также значительное влияние, тем более, что почти все крупнейшие авторы мусульманского Востока, за редкими исключениями, так или иначе связаны с суфизмом и без знакомства с этой литературой в полной мере поняты быть не могут»<sup>2</sup>.

Обобщая вышеизложенное, следует отметить, что существуют четыре основные точки зрения на проблему возникновения суфизма. Одна группа ученых считает, что суфизм – это собственно исламское явление и, следовательно, он возник на основе Корана и шариата. Вторая группа ученых утверждает, что основу суфизма следует искать в древнеиндийских учениях, прежде всего в буддизме. Третья придерживается мнения, что суфизм возник на базе христианства и неоплатонизма. Четвертая группа исследователей настаивает на зороастрийском или манихейском происхождении суфизма, т.е. ищет основу последнего в доисламской иранской интеллектуальной традиции.

Существует и пятая точка зрения, согласно которой суфизм есть полипричинное явление, т.е. в его появлении сыграли роль как исламские, так и индийские, иранские, греческие факторы. В философском энциклопедическом словаре суфизм характеризуется как мистическое течение в исламе (как в шиизме, так и суннизме), зародившееся в VIII в. на территории Ирака и Сирии<sup>3</sup>.

В пользу иранского происхождения суфизма писали иранские ученые Саид Нафиси, А. Зарринкуб, Н.П. Хонлари, М. Саррофа, Б.

---

<sup>1</sup> См.: Керимов Г.М. Суфизм в ортодоксальном исламе и отношение к нему Аль-Газали: Авт. дисс. на соиск. канд. ист. наук. – М., 1964. – С. 17.

<sup>2</sup> Бертельс Э. Суфизм и суфийская литература. – М., 1966. – С. 54.

<sup>3</sup> См.: Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 664.

Фурузонфара и др. А. Зарринкуб особо подчеркивал роль зороастризма в развитии теоретических положений раннего суфизма. Аскетическая практика ранних суфийских подвижников, по мнению иранских ученых, была заимствована ими у буддийских монахов и отчасти у христианских анахоретов. Вместе с тем, иранские исламоведы исключали социально-экономические предпосылки, игнорировали его исторические и социальные условия. Эту мысль разделяет большинство иранских ориенталистов, особенно те, которые подходят к суфийскому наследию как литературоведы и лингвисты. Вместе с тем, иранские исследователи утверждают, что истоки суфизма в самой исламской религии. Тем не менее, иранские ученые во многом настаивают на точке зрения иранского происхождения суфизма. Таким образом, к первой группе ученых можно отнести Л. Массиньона и ряд восточных, мусульманских авторов, утверждающих, что исламский «суфизм» исходил, развивался и изменялся на основе Корана, стихи которого мусульманин читает, размышляет над ними, борется за выполнение его предписаний<sup>1</sup>. Пакистанский ученый Т. Буркхардт недвусмысленно обвиняет ориенталистов в том, что они озабочены лишь подведением рациональных и исторических основ под любое духовное явление. Поэтому они терпят полный крах в попытках объяснить чужеродным явлением сущность суфизма, чья роль в мире ислама сравнима, мол, с деятельностью как жизненного центра всего организма. Решающий аргумент в пользу исламского происхождения суфизма он видит в том факте, что все его аспекты опираются на символику Корана и Сунны, никогда не ссылаясь на иноземные источники<sup>2</sup>. Вторая группа ученых, в лице Макса Хартена, Хармана, фон Кремера больше склонна думать о решающем влиянии индийских учений – ведантизма, буддизма – на появление суфизма.

Они находят индийские идеи во взглядах Мансура Халладжа и Боязида. Ученый Гольдциер в своем труде «Аскетизм и мистицизм в исламе» выдвигает идею о том, «что первоначально в исламе преобладало аскетическое движение, а затем под воздействием неоплатонизма и впоследствии под влиянием индийских учений тасаввуф стал философским»<sup>3</sup>. Крупнейший исламовед Густаф фон Грюнебаум видит в суфизме мощное мистическое движение, которое, несмотря на греческое и индийское происхождение части этой всеобъемлющей философской системы, является важнейшим и истинно исламским вкладом в религиозную жизнь человечества<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Шодиев Рустам. Суфизм в духовной жизни народов Средней Азии (IX-XIII вв.): Дисс. на соис. ученой степени докт. философ. наук. – Самарканд, 1993. – С. 19.

<sup>2</sup> Мартинов С. Вопросы онтологического суфизма в Западном исламе: Введение // Общественные науки в Узбекистане. – 1987. – № 2. – С. 36.

<sup>3</sup> Шодиев Рустам. Суфизм в духовной жизни народов Средней Азии (IX-XIII вв.). – С. 20.

<sup>4</sup> Мартинов С. Вопросы онтологического суфизма в Западном исламе: Введение // Общественные науки в Узбекистане. – 1987. – № 2. – С. 56

Асин Паласиос в своих работах усердно предлагает искать истоки суфизма в христианском мистицизме, в чем, по словам востоковеда И.П. Петрушевского, он сильно преувеличивает влияние христианства.

Отдельные западные исламоведы, отказываясь видеть в исламе что-либо оригинальное, рассматривали суфизм либо как типичное явление в исламе, либо как результат влияния индийских религиозных систем. Например, Э. Палмер утверждал, что суфизм есть не что иное, как развитие религии арийской расы. Но многие западные исследователи в этом вопросе недалеко ушли от исламских богословов. Причиной возникновения суфизма они считают взаимовлияние таких религиозно-философских систем, как буддизм, манихейство, зороастризм и христианское монашество. В этом есть свой резон, так как с возникновением суфизма эти течения сыграли определенную роль.

Однако суфизм является исламским течением, и он возник внутри ислама, хотя в некоторых вопросах мусульманской веры и противоречит ему.

Как указано выше, суфизм представляет собой сложный конгломерат идей и явлений, объединенных доктриной, допускающей определенную вариантность. Возможно, поэтому до сих пор не было выработано сколько-нибудь приемлемого определения, которое отражало бы его сущность в философии, историко-культурном и социальном аспектах. В официальных изданиях суфизм характеризуется как «мистическое течение в исламе», «эклетиическая доктрина»<sup>1</sup>.

В свое время по этому вопросу в Собраниях восточных рукописей АН Узбекистана писали: «По природе своей ничего не имеющий общего с исламом, суфизм, происхождение которого остается неясным, представляет собой доктрину эклектическую. Являясь доктриной, враждебной всякому прогрессу и отрицающей все материальное, суфизм утверждает, что этот мир призречен и является лишь отображением подлинно реального потустороннего мира»<sup>2</sup>. Эту мысль продолжали утверждать многие исследователи-суфисты. Наиболее емкое и точное определение суфизма, на наш взгляд, принадлежит О.Ф. Акимушкину, который пишет «Суфизм – это особое мистическое религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, представители которого считают возможным, через посредство личного психологического опыта, непосредственное духовное общение (созерцание или соединение) человека с божеством. Оно достигается путем экстаза и внутреннего озарения, ниспосланного человеку, идущему по пути к богу с любовью к нему в сердце»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> БСЭ. Т. 25. – С. 98.

<sup>2</sup> См.: Собрание восточных рукописей АН УзССР, Т-III / Под ред. акад. А.А.Семенова. – Т., 1955.

<sup>3</sup> Акимушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // В кн. Тримингэм С. Суфийские ордены в исламе. – М., Наука. 1989. – С. 3-13.

Историки суфизма до сих пор не сошлись на определении его, хотя уже написаны сотни страниц истолкования термина «суфизм» и сделано очень много попыток раскрыть его содержание. Идут споры среди исследователей. Одни абсолютизируют многообразие и многоликость в суфизме и приходят к выводу о неправомерности объединения по одним только понятиям стольких непохожих друг на друга течений в лоне ислама. Наличие в нем многочисленных исламских элементов, а также сходство с идеями и образами других мистических учений давали основание некоторым авторам в прошлом, а отчасти и в настоящем, заявлять о «несамостоятельности» суфизма, искать корни его в неоплатонизме, зороастризме, буддизме и т.п.

Например, Н.И. Пригорина отмечает: «Суфизм, представляющий собой конгломерат различных правил, обрядов и учений, на деле не поддается описанию как единое целое. Скорее в русле его можно выделить множество противоположных во всех отношениях форм практической реализации ряда основных идей»<sup>1</sup>.

Наиболее точно и конкретно об истоках суфизма писал академик Б.Г. Гафуров. «Суфизм, – отмечает он, – вырос на почве ислама, широко использовал Коран, Хадисы и другие его элементы, однако многие формы ислама, особенно на ранних этапах, в силу совершенно особого истолкования в нем элементов ислама стали выражением оппозиции ортодоксальному исламу»<sup>2</sup>.

Исходя из вышеизложенного, можно сказать о суфизме как об особом, самостоятельном направлении в исламе, которое конструируется на основе инвариантности ключевых положений, получавших всякий раз новую интерпретацию.

Что касается происхождения слова «суфи» – большинство исследователей выводили слово «суфизм» от арабского «суф» (шерсть), полагая, что это название могло быть связано с одеждой аскетов – своеобразными шерстяными покрывалами. Основание такому объяснению находят в самом раннем из сохранившихся арабских трактатов по суфизму, автор которого Абу Наср ас-Саррадж. Он утверждал, что шерстяное одеяние было привычным для пророков, святых, избранных. Данную интерпретацию отвергают те, кто считает, что суфизм, придающий огромное значение символическому, не мог шерсть – «одеяние зверей» ассоциировать с учением столь одухотворенных людей.

Сами суфии склонны толковать это название как производное от слова «сафа» («чистота»), демонстрирующее совершенство тех, кто освободил себя от мирских привязанностей и страстей. Иные же из них усматривают связь со словом «сафф» (ранг, указывающий якобы на то, что суфии относились к разряду наиболее праведных) или с искаженным словом «суффа» (скамья), ибо в период раннего ислама бедняки, не имевшие крова, обычно ютились на скамье у мечети, построенной пророком Мухаммадом в Медине, их называли «асхаб ас-суффа» (люди скамьи). Предлагаются и другие варианты прочтения. Существует даже мнение, что слово это вообще лишено этимологии (напр. Каширий) и представляет собой сочетание звуков: с, у, ф, вызывающих определенные и психофизиологические реакции (проводятся аналогии с нерасшифрованным до сих пор санскритским «ом», имеющим сакральный смысл в индуизме).

Американский востоковед Карл В. Эрнест в своей книге, посвященной суфизму, об этимологии суфизма пишет так: «Историческое

---

<sup>1</sup> Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М. Наука, 1989. – С. 4.

<sup>2</sup> Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М. Наука, 1972. – С. 658.

происхождение слова суфий определено со всей ясностью: оно берет начало от арабского слова, означающего шерсть (суф), которую использовали в грубой одежде типа власяницы, носимой аскетами на Ближнем Востоке. Некоторые суфийские авторы освещают данное значение слова, полагая, что именно шерсть предпочитало носить большинство пророков. Отраженная в данной этимологии позиция отрешения от мира в начале исламской эпохи, когда завоевательные арабские армии создали при дворе культуру, отличающуюся чрезмерной роскошью и сибаритством, приобрела крайне важное звучание. Суфии сумели представить простой образ жизни Пророка Мухаммада (ум. 632) и многих его сподвижников как важный прецедент аскетического существования. Иная этимология, впервые предложенная философом Беруни (опять-таки надо отметить: Абу Райхон Беруни не только философ, он и выдающийся математик, астроном, географ и т.д. – М.М.), связывает значение слова «суфий» с греческим словом, означающим мудреца, «софос», и значит, с греческой философией, однако, такая трактовка не играла никакой роли в суфийской литературе, хотя ее и пытались возродить востоковеды, начиная с Джонса и Толука в своих поисках внеисламских истоков суфизма». Автор прав, утверждая, что этимологическая связь с шерстью имела лишь второстепенное значение для понятия «суфий» в сравнении с его духовным смыслом»<sup>1</sup>.

Создание понятия суфий в его концептуальном значении в огромной мере связано с усилиями тех, кто жил в четвертом веке исламской истории (X век н.э.), хотя были и более ранние прецеденты. В этом прав американский ученый Карл В. Эрнст. Но в дальнейшем он допускает неточности в вопросе о перво создателях суфизма. Он там же пишет: «Если мы хотим выделить основного создателя данной концепции, лучше всего подходит на эту роль Абу Абдурахмон ас-Сулами (ум. 1021)». Да, Сулами – крупный представитель хорасанской школы суфизма, автор многих классических суфийских сочинений<sup>2</sup>. Он стал одним из зачинателей и классификаторов уже зарождавшейся суфийской науки (улум хазихи т-таифа, илм ат-тасаввуф). Сулами, подобно другим суфийским писателям, считал, что слово суфий возникло не во времена Пророка Мухаммада. Как и прочие религиозные специальные понятия, оно, по его мнению, возникло позже, отражая возросшую разветвленность мусульманских религиозных занятий. Аль-Ансари (1006-1089)<sup>3</sup>. В своем персидском своде житий Сулами замечает, что первым, кто вызвал к жизни имя *суфий*, был сириец, прозываемый Абу Хасан ас-Суфи (ум. 767), но при этом добавляет, что и до него были святые, отличающиеся аскетизмом, воздержанием и добродетельными деяниями на стезе преданности Богу и стезе любви.

---

<sup>1</sup> Карл В. Эрнст. Суфизм. М.: изд. ГРАНД. 2000. – С. 43.

<sup>2</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 212.

<sup>3</sup> Суфийская мудрость / Сост.: В.В. Лавский. – М.: Изд-во «Март», 2007. – С. 61.

Большое значение в изучение этимологии слова «суфий» имеет исследование английского востоковеда Дж.С. Тримингэма «Суфийские ордены в исламе», в котором выдвинуты некоторые интересные мысли по поводу истории возникновения суфизма. «Суфиями первоначально называли мусульман-аскетов, носящих грубую шерстяную одежду суф, – пишет он. – Отсюда происходит слово тасаввуф, означающее «мистицизм». Слово «суфий» я определяю очень широко, прилагая его ко всем, кто верит в возможности непосредственного приобщения к Богу и готов ради этого приложить всяческие усилия, дабы достичь того особого состояния, при котором такое приобщение станет реальным». Определяя сущность слова «суфизм» таким образом, Дж.С. Тримингэм особо подчеркивает: «Вряд ли многих обрадует подобное определение, но мне оно кажется единовѣрным, охватывающим все многообразие людей, связанных с орденами (тарикат). Термин «суфизм» объемлет все мусульманские учения, цель которых – дать человеку возможность прямого общения с Богом»<sup>1</sup>.

Востоковед А.Д. Кныш по поводу этимологии термина «суфий» рассуждает следующим образом: «Большинство трудов о суфизме, включая те, которые написаны самими суфиями, начинается с обсуждения этимологии этого термина. Я остановлюсь здесь лишь на самых распространенных теориях его происхождения. Слово «суфизм» – латинизированная производная от арабского корня с-(в)-ф, о значении которого споры велись уже на страницах ранних суфийских сочинений. Мусульманские мистики часто возводили его к арабскому слову «сафа» (от корня с-ф-в), основное значение которого – «чистота»; либо же к словосочетанию *ахл ас-суффа* (люди скамьи), обозначавшему благочестивых, но неимущих сподвижников Пророка, которые жили в его мечети, или же к *ахл ас-саффа* – тем, кто занимал (первый) ряд-положение (в мечети или перед Богом). Однако, наиболее распространенной, хотя и менее романтической остается версия о том, что этимология этого термина восходит к арабскому слову, обозначающему «шерсть» (суф). Арабский глагол тасаввафа, который происходит от этого слова, означает «облачиться в шерстяное одеяние». От этого арабского термина произошло латинское (S) *Sufismus*, английское – *Suf(i)sm*, немецкое – «*Sufiums*» или «*Sufik*», французское – «*Soufime*», русское – «суфизм» и др. Мусульманского мистика обычно называют суфи или мутасаввиф, мн.ч. суфийа или мутасаввифа»<sup>2</sup>.

В известной степени эти термины соответствуют римско-католическому понятию «истинно верующие», т.е. те, кто полностью посвятил себя служению Богу. Эта цель достигалась путѐм углубленных размышлений над текстом Корана, скрупулезного подражания

---

<sup>1</sup> Тримингем Дж.С. Суфийские ордены в исламе. – М.: И.Д «Гелиос», 2002. – С. 26.

<sup>2</sup> Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. – М.-СПб.: «Диля», 2004. – С. 10.

благочестивому образу жизни Пророка, самосозерцания, добровольной бедности и умерщвлении плоти. Термин «суфизм» в Мавераннахр проник в употребление не сразу. Ранее суфиев называли здесь арифами, мудрецами и т.д.

Ученые-востоковеды, углубляя изучение этимологической сущности термина «суфизм», его излагают в наиболее расширенном смысле. Арабское слово тасаввуф, которое мы (Карл В. Эрнст) переводим как суфизм, буквально означает «становление суфия». Тасаввуф представляет собой отглагольное имя, точнее, имя действия (арабск. манбаа – источник, передающее абстрактное название самого действия, выраженного глаголом) производимое от пятой формы глагола, используемой в арабском языке для образования от названий племен, религий, сект, местностей глаголов со значением «относить себя к данному племени, местности и т.д».

Подобно этому литературные источники суфизма, появившиеся в X веке н.э. употребляли слово «суфий» осмотрительно и осознанно для озвучивания нравственных и мистических целей ширящегося движения. Ряд сочинений, прежде всего на арабском языке, изучает идеалы суфиев и разъясняет их связь с иными религиозными группами в мусульманском обществе. Первые суфийские авторы, писавшие о суфизме, ясно осознавали его самобытность, Они говорят о суфиях просто как о народе (аль-каум) или общине единоверцев (ат-таифа). Такое выражение самосознания, уже очевидное в IX веке, основывалось на постепенном формировании небольших неформальных объединений единоверцев, которые обменивались между собой мнениями по поводу уклада их религиозной жизни. Те авторы, которые выстраивали в рамках понятия «суфий» вполне внятную духовную дисциплину, называли этих первых мусульманских ревнителей своими предшественниками. Определения суфизма, выдвигавшиеся ими, представляются историческими лишь в том смысле, что история доставляет чудные примеры религиозной жизни, которые можно привлечь в качестве образцов в суфийских сочинениях. На этой основе понятие «суфий» связывалось с арабским словом «суффа» – скамья (источник английского слова Sofa), и в этом значении оно вызывает из исторической памяти – «народ скамьи» – бедных сподвижников Пророка Мухаммеда, у которых не было крова и которые были вынуждены спать на скамье в Медине, делясь друг с другом скудным скарбом и пропитанием. Находя в слове данный исток, авторы, очевидно, пытались связать суфиев с ранней общиной аскетических последователей Пророка Мухаммада, но тем самым, что важно, они создавали идеал общежития как основу суфийского мистицизма.

В результате слово «суфизм» приобрело скорее наставительный, нежели пояснительный характер. Ответы на вопрос «Что такое суфизм?» множились и стали приобретать новые звучания, почти всегда размещаемые на видном месте в зачине каждого нового трактата по суфизму. Обычно эти определения начинаются с приведения дополнительной этимологии, которая связывает понятие «суфий» с прочими арабскими корнями (напр. А.Д. Кныш), особенно «сафа»

(чистота) и «сафва» (избранные). Об этом впервые писал Кушайри (986-1072) – хорасанский богослов и суфий, автор классического суфийского трактата «ар-Рисола фи-илм от – тасаввуф»<sup>1</sup>.

В энциклопедическом словаре тасаввуф-суфизм характеризуется следующим образом: ат-тасаввуф – суфизм, мистико-аскетическое течение в исламе. Существует несколько гипотез происхождения этого термина и однокоренных с ним – мутасаввиф (суфий, «суфийствующий») и суфи (мн.ч. суфийя; последователь ат-тасаввуф, суфий). Суфийские авторы часто возводят его этимологию к корню СФВ – «быть чистым, непорочным», либо к выражению *ахл ас-суффи* (люди скамьи или навеса), которое применялось по отношению к особо преданным и богобоязненным последователям Пророка из числа малоимущих. Западноевропейские ученые вплоть до начала XX века склонялись к мысли о том, что слово ат-тасаввуф происходит от греческого софис – мудрость. Ныне общепринятой является точка зрения, высказанная еще средневековыми мусульманскими авторами, согласно которой ат-тасаввуф – производное от слова суф – «шерсть», поскольку грубое шерстяное одеяние издавна считалось обычным атрибутом аскета-отшельника, «божьего человека», мистика<sup>2</sup>.

Вышеупомянутый аль-Кушайри был достаточно откровенен, когда утверждал, что понятие «суфий» не кроется ни в каких словесных корнях, предлагаемых для его производства, ибо большей частью происходит насилие над правилами языка.

Изучение среднеазиатского суфизма как составной части философского наследия народов Востока имеет отдельное теоретическое и практическое значение.

Суфизм является своеобразным религиозно-философским учением и в нем теснейшим образом переплетались теология с философией.

Вопросы взаимосвязи и противоречия философии и теологии всегда занимали центральное место в учении суфизма. В формировании и развитии философской мысли суфизма огромное значение имели пантеистические и деистические идеи, воззрения, как онтологическая основа рационализма и гуманизма, наиболее характерные для духовной жизни средневековой культуры и общественно-философской мысли народов Ближнего и Среднего Востока. Как уже было сказано выше, суфизм формировался под огромным воздействием зороастризма, буддизма, христианства, неоплатонизма. Также пантеизм – как философское учение – своими корнями уходит в идейно-философские воззрения народов древнего Ближнего и Среднего Востока – Индии, Средней Азии, Ирана, Египта и т.д. Эта раннесредневековая философия,

---

<sup>1</sup> Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский. – М.: Изд-во «Март», 2007. – С. 47.

<sup>2</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 225.

возникшая из индийского пантеизма и персидского дуализма, проникла во все нормы магометанской религии<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Из философского наследия народов Ближнего и Среднего Востока. – Т.: Фан, 1972. – С. 8.

Пантеизм – учение о единстве бога и бытия, природы, материи. В средневековом пантеизме мир сливался в некое одухотворенное целое; реальный мир, природа, материя приобретали большую ценность. Человек поднимается до божественного уровня, от «создания», «твари» до степени созидателя.

Пантеизм включает в себе большие предпосылки не только для развития светских, естественнонаучных взглядов на мир, но и большие возможности для развития мистических воззрений. В нем, помимо идеи неоплатонизма об эманации материи из бога, содержится и учение об экстазе, посредством которого достигалась возможность соединения человека с богом.

Эта идея в своем дальнейшем развитии приводила к суфийскому пантеизму. Наличие двух тенденций внутри самого пантеизма, которые вели к противоположным результатам: с одной стороны к изучению природы, а через нее к материализму, а с другой – спиритализму, крайней мистике и субъективизму. Особенно сложные формы и вариации приобрели пантеистические идеи и представления в суфизме. Как известно, идеи суфизма вдохновляли к великому творчеству ученых-мыслителей, философов – Фараби, Беруни, Ибн-Сины, А. Фергани, Джами, Навои, Махмуда Пахлави, Улугбека, Бедиля, Машраба и др.; шедевры, созданные имамом Газали, Термизи, Ходжой Ахмадом Яссавий, Бахоуддином Накшбанди, Нажмиддином Кубро и многими другими, прочно вошли в духовную жизнь народов и явились выдающимся вкладом в развитии мировой духовной культуры.

Характеризуя особенность духовно-философской жизни средневекового Востока, Г.Т. Майоров пишет: «Какова бы ни была позиция средневекового философа – она всегда отмечена глубокой озабоченностью религией и теологией, будь то озабоченность тем, как поставить философию на службу религии, свойственная раннему средневековью, или же озабоченность тем, как, сохраняя лояльность религии, освободить философию из-под влияния теологической опеки, присущая средневековью позднему»<sup>1</sup>.

В условиях господства религии средневековый философ не мог быть чисто светским мыслителем. Даже философ-вольнодумец для выражения своих светских, антидогматических, антиклерикальных чувств и мыслей пользовался религиозной формой выражения, часто под теологической оболочкой высказывал идеи, не всегда совпадающие с общепринятыми религиозными. Ибо средневековая духовная атмосфера, духовная жизнь могла терпеть либо философию, искренне преданную теизму, в виде, скажем схоластической теологии, либо еретическую, но тщательно замаскированную под теологическую, в виде суфизма.

---

<sup>1</sup>. Майоров Г.Т. Формирование средневековой философии. – М.: Мысль. 1979. – С.432.

Исследование теологической и философской сущности исламского мистицизма, суфизма в целом предполагает необходимость анализировать прежде всего суфийские представления о сущности бытия. В этом сложном феномене присутствует своеобразная онтологическая концепция. Наиболее влиятельной в нем является идея единства бытия (вахдат ал-вуджуд). Эта идея является кульминацией в развитии суфийской мысли. Как известно, эта идея была объектом философствования представителей древнеиндийской, древнегреческой мысли.

Религиозно-мистическая, точнее, теологическая сущность суфийского учения о бытие, ее основные положения раскрыты в работах выдающегося философа-суфия Ибн Араби. Монистический принцип концепции единства бытия рассматривался Ибн Араби в двух планах, которые условно можно назвать «космическим» и «феноменальным». Согласно этому учению единство Бытия (с большой буквы) проявляется в трех уровнях: Абсолюта, Имен (архетипов), феноменального мира. Мыслитель не допускает различия между ними. В нем все едино – метафизически-онтологическая и теологическая системы. Суфийская концепция трансцендентального монизма (вахдат ал-вуджуд) утверждает, что всякое явление обретает смысл в том случае, если оно непосредственно вытекает из единой божественной сущности и в результате ведет к единению с Ней.

В высказываниях Ибн Араби отчетливо прослеживается влияние неоплатонизма. Это выражается в его следующих высказываниях. Он пишет: если бог есть все, то что же такое мир, в котором мы живем? Он – «тьнь божья». Возникновение последней – вклад божественного стремления проявить себя и таким образом «увидеть собственную сущность». Желание это обусловлено «печалью одиночества», страданием по поводу того, что никто не знает Его, не называет Его Имен. Следствие стремления бога к тому, чтобы стать «известным», и есть мир. Его «Божественные имена» не только теологические категории, фиксирующие божественные атрибуты, но и философские универсалии (ал-умур ал-кулийя). Разъясняя свою позицию, великий шейх ссылается на универсалии человечности, которые, по его словам, «присутствуют интегрально в частном бытии этого существа, не обладая различиями или численностью, которые влияют на индивидуумов, и не переставая быть чистой интеллектуальной реальностью». В свое время Абу Хамид аль-Газали, возражая идеям неоплатонизма, указал на три неправовверных вывода философской системы Фараби и Ибн-Сины о нетленности и извечности материального мира, о том, что «Всевышний Аллах обладает знанием об универсальном, но не об индивидуальном», о том, что воскрешение из мертвых, воздаяние и вознаграждение на том свете являются физически нереальными и «носят духовный, но не телесный характер».

И действительно, разъясняя смысл известного изречения суфиев «попытка познать тайну предопределения – еретический поступок», Ибн-Сина подходил к проблеме предопределения философии, обнажая все ее внутренние противоречия, показывая социальную и теоретическую актуальность ее решения.

Отсюда ясно, что Ибн-Сина в отличие как от ортодоксов, так и от мутазилитов, не идет путем теологического аргументирования и обоснования догмата предопределения.

Именно этому возражал суфий Газали<sup>1</sup>. Для суфиев бог – причина бытия, бог знает и контролирует существование во времени, все происходит по его универсальному (куллихи) предопределению, распоряжению, знанию и воле.

Последователь ибн Араби Азиз ад-дин ибн Мухаммад Насафи в своих сочинениях, охватив все наиболее важные вопросы теологии, приводя различные толкования их, создал своего рода сумму мусульманского богословия. Насафи показывает три основных течения в богословии: идеи приверженцев шариата (ахл-е шариат), приверженцев мудрости (ахл-хикмат) и приверженцев единственности (ахл-вахдат). Эти три основные подразделения, в свою очередь, имеют много традиций. Приверженцем единственности (ахл-е вахдат) является сам Насафи. Об этом отчетливо свидетельствует содержание его известного трактата «Зубдат ал-хакаик» («Сливки истин»), в котором излагаются различные мнения о мире и человеке: «Знай! Да осчастливит тебя Аллах в обоих мирах. Знай, что мир есть название субстанций и акциденций, а совокупность субстанций и акциденций является миром, и каждый вид из видов субстанций и акциденций также именуется миром.

Мир в своей первой части состоит из двух частей. Первую часть именуют миром тайным, вторую его часть именуют миром явным. Эти два мира в количественном и сущностных смыслах упоминают под разными именами: мир творения и мир появления, мир мультка и мир малакута (смертный), мир тел и мир духов, мир чувственно постигаемый и мир умопостигаемый, мир тайный и мир явный, мир света и мир тьмы и подобно этому, и все эти имена означают два мира», – писал Насафи<sup>2</sup>.

На всех этапах формирования и развития учения суфизма вопросы о боге, природе и человеке находились и рассматривались в неразрывном единстве бога, мира и человека, сущего как такового, занимая в суфизме исключительно важное место.

Основная онтологическая концепция суфизма рождается на признании истинности единого, абсолютного бытия бога и с этой позиции бытие материального мира объявляется неистинным, преходящим. Что самое важное для них – это проведение линии Боязида и Мансура Халладжа о единстве сущности бога и человека. У Мансура Халладжа целостность состоит в полном растворении (Кулул) человеческого духа в божестве.

«Знай, что, по мнению приверженцев единственности, бытие только одно и это бытие Всевышнего и Святого Господа и что кроме бытия Всевышнего Господа, нет иного бытия и быть не может. И еще говорят,

---

<sup>1</sup> Хайруллаев М. Культурное наследие и история философской мысли. – Т.: Узбекистан, 1985. – С. 108.

<sup>2</sup> См. Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М. Наука, 1989. – С. 39.

что хотя бытие только одно, но это одно бытие само по себе существует внешне (захири) и внутренне (ботини)»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 54.

Таким образом, в учении о бытии заложен фундамент теологии суфизма. Для наиболее полного освоения взаимосвязи теологии и философии, философской сущности учения суфизма необходимо рассмотреть некоторые основополагающие категории и понятийный аппарат теологии. К таким категориям относятся такие понятия как вахдат, кадар, касб и многие другие.

Среди них вахдат аль-вуджуд имеет особо важное философское значение. Это учение арабско-мусульманской философии и единства мира и его членении на ряд ступеней (табакат) в последовательности коренится в бытии бога, ежемгновенно уничтожаясь и возобновляясь Им. Согласно этому понятию, бог и телесная субстанция (араб. Хайула, от греческого – сырой материал, вещество) – два полюса реальности; лишь бог существует сам по себе, порождая из себя первый разум, небесные души, формы и др. Идеи вахдат аль-вуджуд разрабатывались прежде всего в суфизме, его выдающихся представителями: Абу аль-Барокат, аль-Багдади, Айн аль-Кузат Хамадани, ибн аль-Араби, Руми и др.

Понятие кадар на арабском языке означает власть, могущество. В исламской философской науке, особенно в раннем исламе оно означало – божественное повеление, могущество, предопределение. С VIII века также – власть человека над своими делами, один из синонимов свободы воли. Выражение «када и Кадар» означало в исламе повеление бога, при этом «када» (повеление) чаще всего рассматривалось как синоним извечного универсального веления, атрибут сущности бога, противопоставляясь Кадар, как конкретному проявлению воли бога. Согласно Ибн-Сине, каждая вещь получает от первого бытия Кадар – частное определение его «када», согласно разуму, из которого необходимо порождается все сущее. В учении Ихсан ас-сафа Кадар – это удел, назначенный каждой душе согласно движению звезд, а «кадар» – вечный разум, порождающий эти небесные закономерности<sup>1</sup>.

Одним из центральных понятий средневековой мусульманской теологии является «Касб», разработанное в IX веке Дираром Амром, Хусайном ан-Наджаром, некоторыми мутазилистами и особенно Абу аль-Хасан Ашъари и его последователями.

Согласно учению о Касб, всякое человеческое действие творится богом и только «присваивается» человеком. Ашъари был сторонником мутазилитской концепции присвоения (Касб), критиковавшим одновременно как крайних фаталистов – джабаритов, так и защитников свободы воли – мутазилитов.

Философию раннего средневековья следует исследовать через призму фундаментальных философских и научных мыслей Фараби, Абу Райхон Беруни, Ибн-Сины и др. К примеру, философское наследие Ибн-Сины ярко показывает тенденции особенностей сочетания философии и теологии. Ибн-Сина стремился сформировать положения ислама с помощью понятий,

---

<sup>1</sup> См.: Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 74, 239.

заимствованных из аристотелевской логики и позиций греческой метафизики (неоплатонизма). Для Ибн-Сины бог являлся первопричиной, или создателем, но сотворенный мир понимался им как серия исходящих от бога эманаций. Человеческая душа рождается из эманации Божественного Света, а человеческая жизнь является странствием назад к Свету, Богу. Важным моментом философии Ибн-Сины было его понимание материи. Он отвергает идею о творении Богом материи из ничего. Эманация Божественного Света наполняет, но не порождает материю. Как уже было сказано выше, эти мысли Ибн-Сины были подвергнуты критике в нескольких трудах аль-Газали. Он в своей известной книге «Опровержение философов» четко определил конкретные вопросы философии, которые представляли опасность по отношению к религии. Критика неоплатонизма аль-Фараби и Ибн-Сины состояла в том, что Бог философов не является богом Корана. Если философия приходит в столкновение с Кораном, то она должна отступить<sup>1</sup>.

Аль-Газали заметил, что аль-Фараби и Ибн-Сина, обращаясь к Аристотелю, довели до зрелости его материалистическую концепцию. Материализм Аристотеля, благодаря им, стал еще более воинствующим и опасным для религии. Аль-Газали, глубоко изучив философию, старался полностью подчинить ее теологии. Хотя он сумел изменить русло философии в пользу теологии, однако сам попал под влияние философии и стал рассуждать о теологии как философ. Тем не менее аль-Газали до конца жизни ревниво защищал религиозное учение. Имам аль-Газали ввел философию в систему мусульманского вероучения, но сделал ее служанкой богословия. Он провел реформу в исламском вероучении, ввел суфизм и философию в систему ислама, использовал философию как средство укрепления религии, чего не смогли сделать мутакаллимы.

Позиция мутакаллимов (мусульманских схоластиков) и философов была определена таким образом: критерием истины у мутакаллимов была вера, а у философов – разум, мутакаллимы относились к философам враждебно. По их мнению, философия – это путь к неверию. Однако остановить развитие философской мысли было невозможно. Оставался единственный путь – изменить назначение философии, повернуть ее русло. Это сделал аль-Газали<sup>2</sup>.

Философская система аль-Газали во многом явилась философско-теологическим формулированием монистического суфизма, который он объединил с умеренным ортодоксальным исламом.

Как справедливо отмечают многие авторы, аль-Газали – очень большая фигура в средневековой философии, с его именем связана целая эпоха. Ни один историк, философ, занимающийся изучением общественной мысли

---

<sup>1</sup> Гуннар Скирбекк, Нилс Гилье. История философии. – М. Владос, 2000. – С. 237.

<sup>2</sup> Керимов Г.М. Суфизм в ортодоксальном исламе и отношение к нему аль-Газали: Авт-т канд. дисс. – М., 1964. – С. 13.

мусульманского средневековья, не может пройти мимо аль-Газали. В области суфизма аль-Газали провел ряд реформ. Изучая суфийское учение, он прежде всего заметил в нем небрежное отношение к обрядам ислама. Он всемерно собирался дискредитировать пантеистическое учение суфиев. Пантеизм, по мнению аль-Газали, затрагивал самый важный вопрос религии, угрожая учению ислама о единобожии. Идеи аль-Газали оказали большое воздействие на развитие мусульманской философии, а также средневековой европейской философии. К слову, надо отметить, что Ибн Рушд (Аверроэс) подверг этот момент резкой критике и утверждал, что не может быть никакого противоречия между философскими заключениями и словами Корана: «Так как эта религия является истиной и поощряет изучение, ведущее к знанию, мы, мусульмане, знаем, что исследование с помощью разума не ведет к выводам, которые противоречат тому, чему учит Коран, поскольку истина не противоречит истине, но гармонизирует с ней и свидетельствует о ней»<sup>1</sup>.

Таким образом, в трудах таких выдающихся представителей науки, как Фараби, Беруни, Ибн-Сины, Ибн Рушда и других были созданы естественно-научные предпосылки как материализма, так и пантеизма, как своеобразного философского направления. Параллельно этому формировалась так называемая «первая» форма пантеизма.

Уже в начале X в. весьма определенно намечалась «первая» форма пантеизма, получившая яркое выражение в суфизме. Как отмечает академик М. Хайруллаев, «Суфийский пантеизм, отражая массовый протест против догм исламской религии, мусульманской теософии, служит однако не утверждению активной силы человека, как мы видим в «левой» форме пантеизма, а растворению личности в духовной сущности созидателя, обоснованию необходимости отхода ее к богу, т.е. пропаганде мистицизма. Это считалось проявлением вольнодумных идей, за что их носители были приговорены к смертной казни»<sup>2</sup>.

Взаимосвязь философии и теологии, их взаимосвязанный идейный переход позволяет раскрыть методологические проблемы исследования. Суфийский пантеизм (вахдат-аль-вуджуд) – это философская система суфизма, согласно которой единственной реальностью является Аллах, а все остальное – его отблески. По учению суфизма бог – «универсум» (целое), а все остальное – «частица», отделенная от него. Именно эти аспекты проблемы выражены в атомистических воззрениях мутакаллимов. Подробно не останавливаясь на проблеме атомистики мутакаллимов, следует отметить, что господствующая уже много веков традиция ее интерпретации базируется главным образом на сочинении средневекового философа Моше Маймонида «Путеводитель колеблющихся»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Гуннар Скирбекк, Нилс Гилье. История философии. – М.: Владос, 2000. – С. 238.

<sup>2</sup> Хайруллаев М. Культурное наследие и история философской мысли. – Т.: Узбекистан, 1985. – С. 164-165.

<sup>3</sup> Ибрагим Туфик Камиль. Атомистика и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии: Авт. канд. дисс. – М. МГУ, 1978. – С.3.

Эта традиция фактически отождествляет Калам (преимущественно ашъаритский) со всей спекулятивной теологией ислама и представляет атомистическое учение как онтологическую основу фаталистических и провиденциалистских настроений теоретиков ислама – мутакаллимов. Атомистическое учение содержится в теоретических философских воззрениях суфиев, особенно в их учениях о боге и человеке. Человек является частицей бога, стремится к слиянию с ним, так же как все вещи возвращаются к своей основе. Как известно, суфизм был удобной формой для выражения свободомыслия. Именно поэтому многие поэты и мыслители: Фараби, Ибн-Сина, Умар Хайям, Ахмад Яссавий, Сади Шерозий, Хофиз Шерозий, Абдурахман Жомий, Алишер Навои и многие другие, использовали суфизм для прикрытия своих пантеистических, антиклерикальных взглядов. Но вольнодумные идеи суфизма в условиях существования «левой» формы пантеизма, расцвета естественнонаучной мысли не способствовали развитию научных взглядов, так как суфизм все больше превращался в религиозно-теологическую философию. Отношение мыслителей к суфизму было различным. Одни благосклонно относились к его религиозным теоретическим положениям, другие выполняли практические требования суфийского тариката, третьи были ревностными исследователями суфизма<sup>1</sup>.

Постепенно взгляды представителей суфизма проникают в философию и этику ислама. Это учение занимало значительное место в формировании моральных принципов ислама. Суфизм способствовал в определенной мере духовному освобождению от консервативных канонов ислама.

В X-XI вв. в мусульманском мире завершался период развития догматической теологии. Как отмечает Х.С. Караматов, историческая и иная литература того времени несет на себе отпечаток споров виднейших теологов, представителей различных течений, направлений и сект в исламе (ханифиты, шафииты, ашъариты, мутазилиты, джахмиты, ханбалиты, каррамиты, исмаилиты, суфии и многие другие). Источником этих споров были не только догматические запросы именитых теологов; все они так или иначе выражали классовые, политические, экономические интересы определенных слоев и группировок. Так и суфизм, основной социальной базой которого служили бедные, малообеспеченные и средние городские слои: торговцы, купечество, ремесленники, чиновники, низшее духовенство, студенты конфессиональных училищ, из чьих кругов рекрутировались ученики-посредники (мурид) сначала суфийских проповедников – учителей, в дальнейшем – суфийских братств. Суфийские течения сталкивались с жестоким и беспощадным противодействием

---

<sup>1</sup> Тримингэм Дж. Исламские ордены в исламе / Под ред., предисл. и примеч. О.Ф.Акимовской. – М., 1989. – С. 4, 8.

официального ислама. Именно в этот период суфизм интеллектуальной элиты превращается в суфизм народных масс.

Это обстоятельство способствовало идейному росту суфийских течений, формированию их философских взглядов. Именно в этот период из общего потока суфизма отпочковалась теология.

Именно этим, на наш взгляд, можно объяснить причины оппозиционности некоторых суфийских течений в отношении феодального государства и официальной религии.

Основатель суфийской философии ибн Араби и его последователи постоянно подчеркивают производность мира, зависимость его от божественного бытия. Вместе с тем, они подчеркивали и реальность мира как формы проявления божественного абсолюта, реализации необходимого в возможном: «И всемогущий бог дал миру существование... лишённое духа (рух) и подобное «неотполированному зеркалу».

Возможности проявления бога безграничны, и поэтому неисчерпаемо многообразие нашего мира. Неисчерпаемость форм проявления божественного бытия обусловлена постоянным, непрерывным процессом манифестации: «Божественный порядок (ал-Амр) – есть божественное движение, переход из состояния непроявленности (в котором находится как чистая возможность) в состояние проявленности». Здесь же видим своеобразную интерпретацию идеи о бытии, в частности, неоплатонической идеи о взаимосвязи единого и множественного. В системе вахдат ал-вуджуд божественное бытие, не имеющее ни имен, ни атрибутов, проявляющееся в феноменальном мире, постоянно стремится «вернуться» к своему первоначальному состоянию: «Вся реальность от начала до конца исходит от одного только Бога, и к нему она возвращается»<sup>1</sup>.

В едином порядке в философии ибн Араби рассматривается взаимосвязь проблемы человека, как части Единого (Бога) целого. Человек – самое совершенное бытие универсума. Всякое другое бытие – отражение одного из бесчисленных аспектов, атрибутов Абсолюта, он же синтезирует в себе все формы божественного проявления, в нем интегрировано все сущее, он объединяет в себе сущностные реальности (хакаик) мира. В то же время как в целом – мир есть макрокосм (олам-и-акбар), то человек – микрокосм<sup>2</sup>.

В философской системе вахдат аль-вуджуд человек – это не только микрокосм, понимаемый как своего рода мера всего мира – макрокосма, но нечто гораздо большее: он выступает как бы опосредованным звеном между богом и миром, считает себя и божественным, и тварным началом, что обеспечивает единство бытия космического и феноменального.

---

<sup>1</sup> См. Степаньянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М, Наука, 1987. – С. 21.

<sup>2</sup> Там же.

Как уже вкратце сказано выше, вахдат ал-вуджуд относится к такой разновидности религиозно-философских учений, которую можно определить как мистический пантеизм. В противоположность натуралистическому пантеизму, растворяющему бога в природе, ибо его максима – «Бог есть все», мистический пантеизм растворяет природу в боге, отстаивая принцип «Все есть Бог». В современной историко-философской литературе видно, что оценка суфийских воззрений ибн Араби и его единомышленников как пантеистического учения вызывает возражения. Особенно показательна в этом смысле позиция современных «пропагандистов» суфизма Сайида Хосейна Насра, Ф. Шуона и др. Пантеизм, утверждают они, представляет собой философскую систему, учения же суфиев, в частности ибн Араби, вообще философией не являются; их следует определить как «исламский эзотеризм», гностическое знание. С.Х. Наср считает, что такая характеристика унижает для мусульманского мистицизма и поэтому пытается отклонить «обвинение» его в пантеизме. В пользу своей аргументации С.Х. Наср продолжает утверждать, что пантеизм предполагает субстанциональное единство бога и мира, а у ибн Араби мы читаем, что «Бог абсолютно трансцендентен по отношению к любой категории, включая и субстанцию» и хотя он «пребывает в вещах, мир не содержит в себе Бога»<sup>1</sup>.

При этом возможность существования разновидностей пантеизма и обязательность полного отождествления в нем бога и мира игнорируется. Обвинение ибн Араби в философском пантеизме имеет свои основы. Прежде всего взаимность с пантеистической позицией ибн Араби и заключалась в его учении, в котором допущены акты творения природы и человека сверхприродной личностью – Богом. В трактате «Фусус» креационистические идеи (религиозное учение о сотворении мира богом из ничего) приглушены, тем не менее они все-таки присутствуют: «Бог сначала создал весь мир», человек есть «бытие, сотворенное Вечным и Бессмертным» и т.д.<sup>2</sup>

В поле зрения раннесредневековых и последующих мыслителей находились вопросы о бытии, о природе, об отношении бога к природе, о сотворении мира, о форме и материи, пространстве и времени, о разуме и его роли в познании материального и духовного мира и т.д. Учение о бытии и о природе и человеке является одной из важнейших частей философской системы философов средневековья. Именно в этом проявились особенности суфийской философии. Суфизм как теологическое и философское учение формировался в процессе острой идейной борьбы между представителями мутазилитов и мутакаллимов. Специфичность пантеизма объясняется именно идейными истоками этих течений. Мутазилиты своим утверждением о том, что человек все познает

---

<sup>1</sup> Степаньянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука. 1987. – С. 21.

<sup>2</sup> Там же. – С. 22.

посредством своего разума, внесли рационалистическую струю в восточную теологию, что явилось прогрессивным явлением. Не отвергая догматов ислама, мутазилиты в то же время вели непримиримую борьбу против мусульманских мистических воззрений, в частности, против догмы ортодоксального ислама о предопределении. Передовые философы средневековья вели упорную борьбу против мусульманской схоластики в лице мутакаллимов по вопросам природы, материи и человека. Мутакаллимы защищали религиозно-идеалистическую идеологию, пытаясь дать ей философское обоснование.

Раз суфизм, как идейно-философское учение, формировался в ходе ожесточенной борьбы между мутазилитами и мутакаллимами, то следует подробно остановиться на их основных теоретических философских предпосылках и воззрениях. Это позволяет наиболее отчетливо осветить сложный процесс формирования философских аспектов суфизма, его философию и теологию.

Как указывается в исследованиях, теология мутазилитов основывалась на пяти принципах: 1. «Единство и единосущность Аллаха»; 2. «Божественная справедливость»; 3. «Не покаявшийся грешник находится в состоянии, промежуточном между верующим и неверующим»; 4. «Обещание и угроза»; 5. «Повеление блага и запрещение зла». Согласно первому принципу, Аллах един и не разделяет ни с чем присущих ему атрибутов. Этот принцип был направлен против антропоморфического представления бога. Но, отрицая за богом антропоморфные характеристики, в том числе и речь, мутазилиты тем самым отрицали и извечность Корана, что подрывало его предписания и открывало простор для аллегорического толкования его стихов. Согласно второму принципу бог не волен в своих действиях, поскольку в силу своей благодати он обязан вершить только добро. Эта мысль о детерминированности действий Всевышнего выражается и в четвертом принципе: Аллах не имеет права не сдерживать своего слова, если он обещал «покорным» воздавать на том свете должным образом. Надо сказать, что этот принцип имел большое этическое, социальное и политическое значение в жизни народов и государств. Философское значение имеет пятый принцип, согласно которому человек активен, ибо люди, а не только бог, наказывают зло и именно они призваны искоренять его.

Этим принципом пользовались мутазилиты в борьбе против «зла», чинимого Омейядами и другими правителями. Значит, принципы мутазилитов содержали в себе философские, социально-этические и политические замыслы<sup>1</sup>.

Мутазилиты были прежде всего богословами, концентрировавшими свое внимание на теологических этических вопросах – об Аллахе и его

---

<sup>1</sup> Ибрагим Туфик Камиль. Атомистика и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии: Авт. канд. дисс. – М. МГУ, 1978. – С. 6.

атрибутах, о добре и зле, о свободе воли человека и т.п. Онтологическая проблематика играла у мутазилитов, особенно на ранних этапах, второстепенную роль. Имеющиеся в литературе скудные материалы, излагающие воззрения некоторых мутазилитов на природу, далеко не достаточны для обобщения их как целостной системы.

Будучи теологами, мутазилиты исходили из признания сотворения мира Аллахом. Однако этому признанию и творению богом мира они придавали особый смысл: оно означало для них переход субстанций (тел, вещей) от «ничто» как новой реальности, параметрии, к существованию. Тем самым мутазилиты утверждали извечность мира. Между истолкованием как моментом «творения» и моментом гипотетического (но практически не осуществимого) тотального уничтожения природа изменяется и развивается, подчиняясь имманентной закономерности. Правда, хотя некоторые мутазилиты и приписывали эту закономерность Аллаху, они, тем не менее, лишают Всевышнего способности к ее изменениям: если бог и может сотворить другой мир, то этот мир будет абсолютно идентичен существующему.

Таким образом, мутазилиты отстраняли бога и от сферы человеческих действий, опираясь при этом на свой первый принцип. Человек в учении мутазилитов настолько могущественен, что он не только сравним с Аллахом, но в некоторых отношениях и превосходит его. В этом подчеркивании активности человека и силы его разума отражались светские устремления ремесленников и торгового «бюргерства», из среды которых вышли мутазилиты.

Кроме того, идеи мутазилитов способствовали в определенной степени развитию свободомыслия, в том числе пантеистической философии в условиях раннего средневековья. На их базе и формировались суфийское движение и идеи.

Параллельно с мутазилитами возникло и мутакаллимское движение, резко противостоящее мутазилитам, однако мутазилитское движение достигло расцвета в период правления халифа аль-Маъмуна (813-898), при котором учение мутазилитов о сотворенности Корана принято в качестве официального догмата мусульманства. Как известно, в период правления халифа аль-Маъмуна процветали естественнонаучные и философские учения. При халифе аль-Мутаваккиле (847-861) мутазилизм был запрещен, а многие его приверженцы отрекались от него. В период преследования мутазилитов появляется ашъаритский калам, основанный Абу-аль-Хасаном Ашъари (874-935). Об этом речь пойдет в последующих разделах работы.

Вкратце об идеях мутакаллимов, которые сыграли значительную роль в формировании философской теологии суфизма. Мутакаллимы, представители религиозно-схоластической идеологии, выступая в защиту

исламской догмы о сотворении мира «Аллахом в течение шести дней»<sup>1</sup>, объясняли возникновение мира и дальнейшее развитие зависимостью от свободной божественной воли, тем самым отрицали всякую закономерность, причинность и вообще материальность существующего мира.

Сторонники прогрессивного направления, представителями которого были Фараби, Ибн-Сина, Беруни, Носири Хисрав и другие, хотя и ставили вопрос о вечности бытия, материи и мира, но объясняли существование мира согласно природной необходимости самого творца. Таким образом, они не смогли избежать признания зависимости существования мира от верховного существа и (например Фахриддин Рази) разделяли бытие на «необходимо сущее» и «возможно сущее», под «необходимо сущее» понимали бога, а под категорией «возможно сущее» подразумевали материальный мир и его разнообразие проявлений, природу, человека, его разум и т.д.

Как установлено, многие историки философии – Ираншахри, ар-Рози, Беруни и другие – своими философскими трудами способствовали возрождению на Востоке греческого атомизма, однако в весьма расплывчатой форме, что было обусловлено прежде всего специальными условиями средневекового мусульманского Востока. Атомистика имела большое влияние на формирование учения суфиев. Атомическое учение обрело признание в учении мутакаллимов, главным идеологом которых был Ашъари. Восприняв идеалистическую систему пифагорийцев, они отрицали материальный характер атомов и какой бы то ни было детерминизм. Согласно их учению, мир состоит из мельчайших атомов, которые являются духовными сущностями.

Атомы двигаются в пустом пространстве по воле бога, а их движение в любое время может быть прервано. Мутакаллимы отрицали необходимую связь и причинность, наличие каких-либо закономерностей в природе. «На мусульманском Востоке Демокрита превратили в столп религии и под знаменем его атомистики боролись против светской науки и вольнодумства, – писал А.О. Маковельский, – в атомистике Демокрита ашъаритов привлекали ее наиболее слабые, механические стороны, например, учение обособленности атомов друг от друга, об отсутствии всеобщей связи и единства материи»<sup>2</sup>.

Вся деятельность мутакаллимов была направлена на то, чтобы обосновать идею сотворения мира богом из ничего, что свободная божья воля непрерывно и непосредственно воздействует на все явления, постепенно вновь и вновь порождая их из небытия. Вот что взяли в основу своих философских воззрений из атомистического учения Ашъари и другие последователи теологии.

---

<sup>1</sup> См. Коран. – М., 1963, 57/4 (Перевод И.Ю. Крачковского).

<sup>2</sup> Маковельский А.О. Атомистика на Ближнем Востоке // Вопросы философии. – 1957. – № 3. – С.113.

Философия суфизма противостояла одновременно и исламской теологии, и философскому мировосприятию арабских перипатетиков. В области онтологии это противостояние выразилось, соответственно, в оппозициях монистического пантеизма суфиев теизму, с одной стороны, и натуралистическому пантеизму с другой.

Монистический взгляд на бога и мир был резко выражен в знаменитом восклицании «Анал-Хак» – «Я есмь Истина». За этот дерзкий вызов исламскому вероучению Мансур аль-Халладж поплатился жизнью. В последующем претензия на «идентификацию» человека с богом подправлена ибн Араби таким образом, что вместо «Я есмь Бог», появляется формула «Я есмь тайна божья» («ть», его теофания и т.д.): он опровергает претензию на идентификацию с богом<sup>1</sup>.

Подобная поправка формулы Мансура аль-Халладжа дает повод усомниться в монистическом характере вахдат аль-вуджуд. Однако, такие сомнения неосновательны. Так как теизм – религиозное мировоззрение, исходящее из понимания абсолютного бытия как бесконечной божественной личности, трансцендентной миру, сотворившей его в свободном акте – воле.

Теизм, предполагающий трансцендентность бога, сотворившего мир и непрестанно направляющего его, выражается в исламе либо в резком разделении (субстанция – бог, а не субстанционное – мир, или бог – субстанция высшего порядка, а мир – субстанция «тварная» и поэтому более низкая), либо в плюрализме каламовской атомистики. Исламоведы утверждают, что именно созданная мутакаллимами атомистика являлась онтологической основой мусульманского схоластического богословия. При всех различиях в интерпретации калама в целом атомистический принцип его онтологической системы не подвергается сомнению. Дело в том, был ли этот атомизм теистически ориентированным, или же он имеет пантеистическую окраску. Вот в этом суть различных интерпретаций атомизма.

Возникает вопрос, в чем существенные различия в трактовке атомистического учения со стороны мутакаллимов – сторонников пантеистического направления. В этом вопросе много неясностей. Например, Т.К. Ибрагим выдвигает тезис о том, что в «философском пантеизме бог не только имманентен миру, но обязательно трансцендентен ему»<sup>2</sup>.

Именно этот тезис вызывает возражения исследователей. Во-первых, несравненно более доказательным представляется общепринятое суждение, что отличие пантеизма от теизма состоит как раз в том, что теизм признает трансцендентность бога.

---

<sup>1</sup> Степаньянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987. – С. 22.

<sup>2</sup> Степаньянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987. – С. 23

Если то же признание сосуществует с пантеистическими воззрениями, это лишь свидетельствует об ограниченности и непоследовательности подобного рода воззрений.

Во-вторых, одновременно имманентность и трансцендентность бога признавали и суфии. У приверженцев концепции вахдат аль-вуджуд положение об имманентности и трансцендентности бога распространилось преимущественно на сферу познания, в вопросах же онтологии их (суфиев) позиция была в достаточной мере последовательной, и они отстаивали пантеистический тезис об имманентности бога природе. В эпоху Восточного Ренессанса труды древнегреческого мыслителя Демокрита были уже известны не только ученым, но и представителям религии ислама, отмечал М.М. Хайруллаев. Сторонники направления калама – ашъариты пользовались атомистикой Демокрита для теоретического обоснования теологического учения ислама<sup>1</sup>.

В атомистике идея трансцендентности бога в отношении к природе была главной доминирующей характеристикой системы. Согласно мутакаллимам, «вселенная, т.е. каждое тело, которое в ней существует, составлена из очень мелких частиц, которые... не могут быть дальше разделены». В отличие от античных атомистов ашъариты считали, что мельчайшие частицы не пребывают «извечно во вселенной», но «бог неразрывно творит эти субстанции, когда он хочет». По этому поводу представитель арабского перипатетизма Ибн Рушд (Аверроэс), ссылаясь на высказывания Абу Насра Фараби, писал: «Общепринятое мнение мутакаллимов состояло в признании того, что возможность наличествует в одном только, в абсолютном демиурге, творческий акт которого не нуждается в предшествующей ему материи». Отсюда видно, что суфизм (вахдат ал-вуджуд), с его достаточно убедительным пантеистическим монизмом, находился в конфронтации не только с откровенным теизмом исламских и др., но и с каламовским тезисом. Именно, на наш взгляд, в интерпретации учения атомистических идей соприкасается вахдат ал-вуджуд суфизма, пантеизма и теологии мутакаллимов.

Например, возьмем воззрения имама ал-Газали, который, несмотря на то, что в его учении идеи ашъаризма сочетались с суфийскими идеями, осуждал мистический пантеизм, причисляя его приверженцев (имеется в виду Мансур аль-Халладж) к разряду крайних фанатиков, расширяющих границы соответствия до единения. Газали защищает учение ислама о сотворении мира Богом из ничего, он убежден в том, что Аллах создал тело и душу человека, что дух человека вечен, что Бог творит чудеса<sup>2</sup>.

Следует подчеркнуть, что при всех отклонениях воззрений суфиев (особенно сторонников вахдат аль-вуджуд) от ортодоксальной исламской доктрины, они не выходили за рамки религиозного мировоззрения.

---

<sup>1</sup> Хайруллаев М.М. Культура наследия и история философской мысли. – Т.: Узбекистан, 1985. – С. 80.

<sup>2</sup> См.: Азиз Нарынбаев. Избр. произв. – Бишкек: Илим, 2004. – С-204-205.

Заложенные в пантеизме философские потенциалы не были и не могли быть реализованы в полной мере, поэтому пантеизм суфиев был мистическим. Тот же Газали в своих работах «Ответы на вопросы», «Избавление от заблуждения» пишет: «Я убедился, что стою на краю пропасти и что, если не займусь исправлением своего положения, наверняка попаду в ад», и в «Опровержении философов» выступал против взглядов Аристотеля, Фараби и Ибн-Сины, называя их разрушителями предписаний ислама, носителями еретических мыслей. Как некоторые исследователи утверждают, самое большее, что суфизм мог дать, это попытку философского истолкования исламского монотеизма. Суфиями был сделан этот шаг. Ими была предпринята попытка отделиться от религиозного догматизма, стали рассуждать о теологии как философы. Однако в эпоху раннего средневековья не были четко определены все вопросы богословского учения, которым угрожала философия. Первым аль-Газали четко определил конкретные вопросы философии, которые представляли опасность религии. Надо сказать, что этим он оказал величайшую услугу идеалистическим философам и богословам в деле познания своих идейных врагов – материалистов.

Большие услуги в идейном формировании оказывала ожесточенная идейная борьба между мутакаллимами и философами-перипатетиками. Представители мутазилитов выступали против атомизма мутакаллимов, используя аргументы, выработанные противниками античного атомизма. Однако, дискуссия между мутакаллимами-атомистами и восточными перипатетиками по существу не состоялась: атомисты продолжали выступать исключительно против тезиса о делимости тела до бесконечности, игнорируя то обстоятельство, что перипатетики говорили лишь о потенциальной делимости; в свою очередь, восточные сторонники Аристотеля ограничивались в основном повторением доводов античной атомистической оппозиции, не обращая должного внимания на отличие атомизма калама от античного<sup>1</sup>. В противовес этим воззрениям выступали суфии. Они отстаивали единство бога, природы и человека.

Как известно, в историко-философской литературе Насафи рассматривается как приверженец то мутакаллимов, то перипатетиков, то приверженец единственности – суфийской идеи.

«Знай, что (первичная) материя есть субстанция, принимающая образы (сувар) и формы (ашкал). (Первичная) материя состоит из четырех частей. Например, железо и дерево суть субстанции и могут принимать множество образов и форм, – писал Насафи. – Знай, что, по мнению приверженцев единственности, хотя суть обоих миров есть чистая единственность (вахдат-е сирф), но она описуема в каждом качестве, которым она имеет возможность бытия, и в каждой форме (сурат), которой

---

<sup>1</sup> См.: Ибрагим Туфик Камил. Атомистика ислама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии. – М.: МГУ, 1978. – С. 13.

она имеет возможность быть, а это качество и эта форма имеют совершенство только в степени самого качества (в степени) самой формы. В этом совершенстве превосходство ее и совершенство величия ее»<sup>1</sup>.

Взаимосвязь философии и теологии наблюдается в работах Азиз ад-дина Насафи в его работе «Зубдат аль-Хакаиик» и в трактатах «Кашф аль-хакаиик» и «Инсане камил». В них Насафи выделяет три основных теологических течения ислама. Он называет три основных течения в богословии – идеи приверженцев шариата (ахл-е-шариат), приверженцев мудрости (ахле-хикмат) и приверженцев единственности (ахле вахдат). Его книга «Зубдат» состоит из двух частей, в первой он повествует о макрокосме, во второй – о человеке. Охватив все наиболее важные вопросы теологии и приводя различные толкования их, он создал своего рода сумму мусульманского богословия. Азиз-ад-дин Насафи называет третью часть своей книги о пути. Слова Насафи о том, что все три части книги (о мире, о человеке и о пути) означает одно, могут истолковываться как манифестация действительного тождества мира и человека, истинное познание мира великого тождественно истинному познанию мира малого, истинное познание самого себя ведет познающего к Аллаху. Отсюда видно, что сама структура трактата концептуальна и цельна. Насафи смысл слова «мир» выясняет диалектическим путем, в единстве и противоположности. Мир в своей первой части состоит из двух частей. Первую часть именуют миром тайным, вторую (его часть) именуют миром явным. Эти два мира в количественном и сущностном смыслах упоминают под разными именами: мир творения и мир повеления, мир мулька и мир малакута\*, мир тел и мир духов, мир чувственно постигаемый и мир умопостигаемый, мир тайный и мир явный, мир света и мир тьмы и подобно этому и все эти имена означают эти два мира, пишет мыслитель<sup>2</sup>.

Далее Насафи продолжает излагать смысл слова мир, вопросов взаимоотношения природы, Всевышнего и человека. В процессе этого он утверждает свою философскую теологию... «Мир телесный, который является миром мулька, и мир духов, который является миром малакута, вместе друг с другом, так же как масло с молоком, находятся в степенях побеждающего и побежденного, где малакут есть побеждающий, а мульк – побежденный, – пишет Насафи, – мульк и акциденция мулька чувственно воспринимаемы и чувство способно воспринимать их. Следовательно, когда путники говорят: мы видим во время уединения (хилват) свет – то, что они понимают за свет, есть призрак, но воображают, что это свет». На наш взгляд, здесь у Насафи наблюдается влияние предыдущих суфиев по вопросам о познании и теории познания. Например, аль-Газали защищал

---

<sup>1</sup> Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М. Наука, 1989. – С. 56-57.

\* Примеч.: Мир мулька – материальные пространства, чувственно постигаемый мир и реализовавшихся потенциалов. Мир малакута – идеальное пространство, мир нематериальных объектов.

<sup>2</sup> См.: Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М. Наука. 1989. – С. 39.

мысли об ограниченности разума и достоверности полученного чувственным восприятием знания. Подтверждением того, что Насафи в своей теории познания, в познании мира показал роль чувственных органов в практической жизни человека, являются его слова: «...на первой степени жизнь, знание, воля, слух, зрение и речь не существуют, но восходя по степеням, жизнь, знание, воля, сила, слух, зрение, речь обретают действительное существование. Следовательно, совершенство возникает там, где есть причина (вадж). Нет сомнения в том, что плод изящнее и благороднее всех степеней дерева. Плод существующего есть человек; великое снадобье, великий эликсир, чаша, показывающая мир, зеркало, показавшее вселенную – это знающий человек»<sup>1</sup>.

Насафи характеризует основные черты представителей учения тасаввуфа. Все то, что есть в человеке большом, существует и в человеке малом, все, что есть в человеке малом, существует и в человеке большом, это суть учения приверженцев тасаввуфа. Мнение приверженцев тасаввуфа, по сути, составное: одно (взято) от приверженцев шариата, другое – от (приверженцев) мудрости, третье – от (приверженцев) единственности, нечто было заимствовано, иное же – вновь открыто.

Как уже было сказано выше, суфизм, сформировавшийся в VII–XIII вв., в определенной мере способствовал духовному освобождению от консервативных канонов ислама, расширению религиозного кругозора. Вместо слепого повиновения предлагалось самовоспитание посредством аскетизма, хитросплетению схоластических силлогизмов противопоставлялось мистическое погружение в сущность души и ее освобождение от накипи материального. Здесь преимущественно шел разговор об идеологических и идейно-психологических аспектах вопроса становления суфизма. Имея в виду этот аспект, многие исследователи считают, что идеологией, противостоящей официальному учению ислама, являлся суфизм, охватывающий в себе множество элементов, заимствованных из других философских и религиозных учений. При неподвижности догматов ортодоксального ислама всякое движение мысли в мусульманском мире должно было прикрываться суфизмом, и обновление мусульманства может совершиться только при помощи суфизма.

По преобладающему мнению исследователей, суфизм включал в обрядность немало осуждаемых ортодоксальным исламом традиций разных в этническом, языковом и социально-экономическом отношении народов, вошедших в состав Арабского Халифата или, шире, ареал распространения ислама. Все это, естественно, делало учение суфийских проповедников и миссионеров более привлекательным, чем сухие проповеди и однообразный ритуал официальной религии. Несмотря на это, основные концепции суфизма продолжали вызывать резкое осуждение и неприязнь представителей нормативного ислама, что в определенной мере

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 69.

свидетельствует об идеологической оппозиционности суфиев Среднего и Ближнего Востока, в том числе Центральной Азии<sup>1</sup>.

Это было правомерным для своего времени, так как в деятельности представителей суфизма нашли свое выражение идеи инакомыслия. Кроме того, мировоззрению суфиев в целом был присущ фатализм. Вера в предопределенность всех действий человека и их результатов, убеждение в своей беспомощности, покорность судьбе, готовность с радостью принять муки и многие другие суфийские требования были чужды мирским идеям. Но в условиях жесткого гнета газневидских (977-997 гг.) правителей деятельность суфийских шейхов, несмотря на религиозно-мистическую направленность, носила оппозиционный характер.

Главным в оппозиционности суфизма является то, что его философия пропитана перипатетизмом, хотя пантеизм суфиев был мистическим. Как уже было сказано выше, при всех отклонениях онтологических воззрений суфиев (особенно сторонников вахдат ал-вуджуд) от ортодоксальной исламской доктрины, они не выходили за рамки религиозного мировоззрения. В философии суфиев теология и перипатетизм, заложенные в пантеизм, философские понятия объектов не были и не могли быть реализованы в полной мере, потому что пантеизм суфиев был мистическим. Эта особенность заложена в самом корне философии суфизма<sup>2</sup>.

Поэтому самое большее, что суфизм мог дать, это попытку философского истолкования исламского монотеизма. Именно предпринятый суфиями шаг свидетельствует о том, что они пытались философски осмыслить единство мира через вахдат ал-вуджуд и стремились к освобождению от религиозного догматизма. Выдающиеся ученые Фараби, Кинди, Ибн-Сина, Ибн Рушд находились на позициях арабского перипатетизма. Исходя из этого, возникает вопрос: можно ли их причислять к гнету перипатетизма? В исследованиях правильно указывается, что взаимоотношения суфизма и перипатетизма в мусульманских странах весьма сложны и противоречивы.

На вопрос, можно ли отнести мыслителей к перипатетизму, следует ответить «да». Великой ученый Абу Али Ибн-Сина суфиев назвал «братьями по истине». Известно, что на развитие философской мысли в странах Среднего и Ближнего Востока огромное влияние оказала древнегреческая философия и прежде всего аристотелизм, а также неоплатонизм, буддизм. Воздействие аристотелизма на развитие философской мысли было столь велико, что привело к созданию собственно восточной перипатетической школы, представленной такими выдающимися мыслителями, как аль-Кинди, Закарийя ар-Рази, Абу Наср

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 70.

<sup>2</sup> Из истории суфизма: источники и социальная практика / Под. ред. М.М. Хайруллаева. – Т.: ФАН, 1991. – С. 45.

Фараби, Абу Райхон Беруни, Ибн-Сина, Фахриддин Рази, Джалалиддин Дивани и др.

Как известно, понятие аристотелизм означало учение последователей Аристотеля в более широком смысле. Об аристотелизме говорят применительно к истории истолкования, распространения, переводов и влияние сочинений Аристотеля, а также в связи с усвоением учения Аристотеля в различных средневековых теологических традициях. Вышеназванные мыслители-философы внесли большой вклад не только в распространение аристотелизма, но и творчески развивали учение Аристотеля. Представители же теологического направления использовали теоретические положения Аристотеля для обоснования своих религиозно-идеологических построений.

Аристотелизм, благодаря присущим ему элементам реализма и особенно ярко выраженного рационализма, выступал как нечто, явно отличное от доминирующего религиозного миропонимания. Аристотелизм распространялся на Востоке в двух направлениях: через интерпретацию материалистических тенденций философии Аристотеля и через его теологические воззрения. В историко-философских исследованиях подчеркивается, что в основу учений, разрабатывавшихся перипатетиками мусульманского Востока, лег «неоплатонизированный» аристотелизм. Особенность распространения аристотелизма заключалась в том, что философы Ближнего и Среднего Востока приняли синтез идей Платона и Аристотеля и смогли осуществить его дальнейшую трансформацию. Творческая разработка воспринятого материала совершалась в направлении модификации идей и Платона, и Аристотеля.

Мыслителей мусульманского средневековья, стремившихся к доказательству самостоятельного существования философского и естественнонаучного знания, более всего привлекали аристотелевская логика, предложенные им способы теоретического вычленения сущего как такового, эмпирическая тенденция гносеологии Аристотеля, его натурфилософия. Однако, преклонение перед величиим «первого философа» не означало слепого имитирования. «Подражание Аристотелю, – заявлял аль-Фараби, прозванный на мусульманском Востоке «Вторым учителем», – должно быть таким, чтобы любовь к нему никогда не доходила до той степени, когда его предпочитают истине»<sup>1</sup>.

Отдавая предпочтение истине, арабоязычные перипатетики пересматривали аристотелевское наследие, оперируя идеями неоплатонизма, в первую очередь принципом эманации. Необходимость и целесообразность обращения к этому принципу объяснялись позицией теологического креационизма – их непосредственного идеологического противника. Использование принципа эманации позволяло преобразовать важнейшее звено в философской системе Аристотеля – учение о

---

<sup>1</sup> Степаньянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987. – С. 27.

«Мыслящем Уме», создавая предпосылки для трактовки бытия как чего-то единого и динамичного, закладывая тем самым основы истинного философского миропонимания, которое могло быть противопоставлено религиозно-теологическому объяснению бытия, раскладывающему мир на две части – на «творца» и творение.

Известно, что в арабоязычном перипатетизме «перводвигатель» Аристотеля заменяется «первопричиной», бытие же Первого Сущего есть как бы истечение бытия в бытие других вещей, а бытие всего прочего истекает из бытия Его Самого.

Принцип эманации – не случайное неоплатоническое наслоение в арабо-языковедческих системах, он – органическая составная часть их. Начиная с аль-Фараби и вплоть до последнего представителя философа Ибн Рушда отмечается развитие этого принципа в духе философского или натуралистического пантеизма. Последовательный монизм мыслителей мусульманского Востока получает выражение в натуралистическом пантеизме, в утверждении единства бытия, имманентности формы материи. Таким образом, общий для восточных перипатетиков и суфиев принцип эманации, создавший предпосылки обоснования идей единства бога и мира, получил в первом случае развитие в направлении натуралистического пантеизма, во втором – пантеизм мистического. Общее для них – это признание монистического единства, бытия, и одно это уже ставило и тех, и других в оппозицию к исламскому вероучению, хотя, как говорилось выше, перипатетики понимали единство бытия в духе натуралистического пантеизма (бог есть совокупность сущего), а суфии склонны были сводить все сущее к богу. Основная онтологическая концепция суфизма зиждется на признании истинности единого абсолютного бытия бога и с этой позиции бытие материального (бытия) мира объявляется неистинным, преходящим<sup>1</sup>.

Принципиальное различие онтологических воззрений натуралистического пантеизма и суфизма в значительной степени обуславливалось противоположностью метода, используя который оба пришли к сознанию единства бытия. В первом случае монистические заключения были сделаны на основании научного опыта, рационалистических спекуляций, во втором – единство бытия было «признано» интуицией, экзальтированными чувствами человека, ощущающего в мистическом акте свою неразрывность с природой и ее творцом.

Как было отмечено выше, Ибн-Сина назвал суфиев «Братьями истины». Историк средневековой восточной философии И. Гольдциер выделял три направления влияния неоплатонизма на арабоязычную мысль: суфизм, в теософии которого нашли глубокое отражение неоплатоновские

---

<sup>1</sup>См. Олимов Караматулло. Хорасанский суфизм (опыт историко-философского анализа): Автореф. док. дисс. – Т., 1994. – С. 24.

идеи, философия «Братьев чистоты», в которой неоплатонизм выступает во внешних формах перипатетической философии, и аристотелевская философия, выступающая в неоплатоновской оболочке<sup>1</sup>.

Термины, приведенные в работе автора, – «аристотелизм», «перипатетизм» и «неоплатонизм» – употребляются для приблизительного определения духа идейно-философских направлений средневековых арабоязычных аристотеликов (Кинди, Фараби, Ибн-Сины, Ибн Рушда и др.), в центре внимания которых находились учения о материи, природе и человеке. Суфийские представления о боге, природе и человеке также являлись основой философского учения суфизма в целом.

Академик М.М. Хайруллаев в средневековой арабоязычной мысли выделяет три основных течения: 1) ортодоксальный ислам с его схоластической теологией – каламом, это течение было господствующим в халифате и защищало его интересы; 2) неоплатонические тенденции, питавшие пантеизм в его различных вариациях, которые наиболее яркое выражение нашли в суфизме, отражавшем взгляды различных социальных слоев и групп. Позднее усилиями Газали мистические элементы суфизма были включены в доктрину ортодоксального ислама, однако рядовые суфии по-прежнему стояли в оппозиции к последнему; 3) аристотелизм, выражавший стремление прогрессивных слоев, ратовавших за изучение природы и развитие естествознания.

## **1.2. Онтологические (мифологические) предпосылки суфизма (связи с философией)**

Онтологические аспекты философии суфизма – сложная и противоречивая тема, как и его философская система в целом. Существование бога, как абсолютного бытия – аксиоматично для суфия. Суть вопроса состоит в теоретико-познавательном аспекте. Взяв за основу существование абсолютного бытия, суфий размышляет над проблемами знания, возможностей и пределов знания, путей и методов его реализации. В идейно-философской жизни раннесредневекового периода, как уже было подчеркнуто, существовали два противоположных направления, одно представляло ортодоксальный ислам, его догматическую теологию – калам, другое, опиравшееся на светское знание и исходящее из признания авторитета разума, – философию. Второе направление в известной степени в лице суннизма допускало отход от норм официальной религии и потому было источником вольнодумия. Онтологические предпосылки идейно-философских течений были различны. Об этом свидетельствует следующее высказывание одного из философов XII века о различии между философами и мутакаллимами: «Философы называют бога первой причиной, но те, которые избегают этого обозначения и называют бога создателем, ибо, говорят они, если назвать его первой причиной, то тем самым было бы

---

<sup>1</sup> См.: Хайруллаев М.М. Абу Наср ал-Фараби. – М. Наука, 1982. – С. 24.

признано существование следствия, а это привело бы к признанию вечности мира». Согласно воззрениям той эпохи, философия как знание о бытии, всем сущем необходимо должна включать в себя и знания о человеке и природе, религиозно-теологическое понимание, а также естественнонаучное изучение, которое все более распространялось. Говоря о сторонниках калама – мутакаллимах, крупнейший идеолог Абу Хамид аль-Газали писал, что они «ставят своей целью сохранение принципа веры тех, кто придерживается сунны, и защиты ее от той путаницы, которую вносят в нее еретики вместе со своими новшествами. Мутакаллимы защищают сунну посредством рассуждения и при этом исходят из таких предпосылок и тезисов, которые допускаются либо традиционными воззрениями, либо единогласным решением религиозных авторитетов, либо Кораном или преданиями»<sup>1</sup>.

В связи с этим он делит многочисленные философские школы и учения того времени на три основные категории, на каждой из которых лежит клеймо неверия и безбожия. Одним из наиболее распространенных и влиятельных оппозиционных течений были мутазилиты, отделившиеся от мутакаллизма («мутазила» – отделившиеся) на почве идейных расхождений. Смысл расхождения находился в онтологическом принципе отношения к бытию, разуму и человеку. Одной из заслуг мутазилитов было то, что рядом с чувственным опытом и традиционным знанием они поставили третий критерий знания – разумное познание. Возвышение разума как критерия познания было связано с тем, что мутазилиты большое внимание уделили изучению философских вопросов. Для мутазилитов концепция разума была тесно связана с принципом справедливости (адл.). Назначение разума они видели в его нравственной функции различения добра и зла, справедливого и ложного.

По их представлениям, эти понятия – суть объективно существующие качества, заложенные в действиях. Добро они считали универсальной ценностью, а различение добра и зла, как они полагали, доступно разуму в такой же мере, как доступно зрячему человеку различение цветов. «Представления мутазилитов о справедливости разума, связанные с верой, что добро и зло – объективные категории, независимые от воли бога, и что следовательно, человек может и должен быть судим без соотнесения с божественным предопределением. Доктрина об объективном характере добра привела к мысли, что в различении добра и зла человек и бог находятся в равном положении»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Хайруллаев М.М. Абу Наср аль-Фараби. – М. Наука, 1982. – С. 21.

<sup>2</sup> Фильштинский Н.М. Азиатская литература в средние века. – М., 1978. – С. 33.

Можно ли постичь суть абсолютного бытия, истину? Вот кардинальный вопрос суфийской философии, на который дается ответ неоднозначный: «и да, и нет».

Прежде всего рассмотрим, что означает ответ «нет». Это утверждение того, что Бог-Истина непостижима разумом. Непознаваемость бытия согласуется с онтологическим толкованием мировоззрения как божественного проявления, манифестации: «Мир не существует сам по себе, он существует сам по себе, он – существование Бога, так что мир никогда его не постигает. В этом смысле Бог всегда остается неизвестным интуиции ли, созерцанию – ибо, брэнное не может охватить вечного». В понимании этого суждения особый интерес вызывают мысли арабского философа ибн-Туфайля, изложенные в «Повести о Хаййе ибн Якзане». В повести заброшенный на необитаемый остров ребенок самостоятельно, с помощью разума постигает мир, а затем созерцает божество, через мистическое откровение. В познании Хаййа ибн Якзана различных ступеней мировоззрения заметно влияние и идей эманации. Выросший и живущий на необитаемом острове, т.е. вне общества людей, силой собственного разума приходит к желанию постичь божественную сущность, а затем, пройдя суфийский путь (тарик) от стоянки (маком) до стоянки, достигает мистического озарения и осознания своего единства с Богом (тоухуд)<sup>1</sup>.

На этот остров прибывает благочестивый отшельник (дервиш) Асаль и проповедует Хаййу ибн Якзану исламское учение. Ибн Якзана поражают две вещи, которые он мог постичь. Первое: почему посланник в большинстве случаев при описании Божественного мира пользовался притчами? Почему воздержался он от ясного раскрытия, так что люди впали в тяжкий грех придания Богу телесных свойств и уверяли относительно сущности истинного во многом таком, от чего он свободен и к чему не причастен? То же самое относительно награды и наказания. Вторая заключалась в следующем: почему он ограничился преподаванием заповедей и обязательств в религиозных обрядах, почему разрешил стяжать имущество и дал полный простор в еде, так что люди предались пустым занятиям и отвратились от Истинного?<sup>2</sup>

Попав в мир людей и вступив в соприкосновение с ним, Хайй ибн Якзан увидел порочность и неразумие людское и понял, что для этих простодумных и недалеких существ иного пути к спасению нет. Таким образом, притчи и мусульманский закон трактуются мистиками всего лишь как необходимая для массы непосвященных верующих экзотерическая адаптация божественных истин, которые по природе своей эзотеричны, т.е. постижение их доступно лишь просветленному мистик.

---

<sup>1</sup> См.: Ибн Туфайль. Повесть о Хаййе ибн Якзане / Пер. с араб. Кузьмина И.П. – М.: Художественная литература, 1978.

<sup>2</sup> Ибн Туфайль. Повесть о Хаййе ибн Якзане / Пер. с араб. Кузьмина И.П. – С. 125-129.

Как известно, философские учения о фундаментальных формах существования, вроде учения об идеях и учения о субстанции и свойствах, принадлежат к онтологии. Учения же о фундаментальных формах познания относятся к эпистемологии (теория познания).

Онтологические предпосылки суфизма находятся в учениях о бытии, природе, человеке и учениях о возможности разума, чувственном опыте, о познании и т.д. Суфии в обоих вариантах широко использовали мифологические текстологии, притчи, поэзию и философию. Они составляли онтологические предпосылки для философствования суфиев. Стремление к постижению истины путем мистики, мифологических рассказов присущи и другим религиозным конфессиям. Как отмечают многие исследователи, «с подобным отношением к священным текстам», в той или иной мере свойственным и другим мусульманским мистикам, связана специфика понимания религиозного опыта различных конфессий и вытекающая из этого понимания религиозная толерантность суфизма<sup>1</sup>.

Жизненный, социально-исторический опыт народов, населявших арабо-мусульманскую империю, сталкивал их с фактом существования различных религиозных доктрин (иудейской, христианской, зороастрийской, а в недавнем для них прошлом – языческой).

Перед ними постоянно возникал вопрос о степени правомерности или ложности чуждых им вероучений и о критерии их оценок. В миросозерцании мусульманских мистиков феномен множественности религиозного опыта связан с осознанием глубоко субстанционального единства всех религий. Великий арабский мистик-мученик аль-Халладж (857-922) четко формулирует свое отношение к разнообразным конфессиям как к «ветвям единого корня».

«Я глубоко размышлял над всеми религиями, и нашел, что они – многочисленные ветви (ствола), имеющего единый корень, – писал он. – Не требуй от человека, чтобы он исповедовал определенную веру, ибо в этом случае он лишь отделится от своего прочного корня. А ведь сам корень ищет человека и указывает ему величие и значение всего, и лишь тогда человек их осознает». Отсюда видно, что философы-мистики в лице аль-Халладжа, аль-Маарри, ас-Сухраварди выдвигали идею о том, что различные религии суть лишь манифестации единой истины<sup>2</sup>. Согласно доктрине замечательного философа-мистика ибн Араби (1165-1240), Аллах одновременно и трансцендентен и имманентен миру феноменальному, любое постижение его трансцендентности ограничивает Бога. Главная доктрина мистики: «Никто не знает Аллаха, кроме самого Аллаха». Термин «трансцендентность» у суфиев-мистиков обозначал наиболее универсальные определения бытия. Этот термин обозначал такие аспекты

---

<sup>1</sup> Фильштинский П. Концепция единства религиозного опыта у арабских суфиев // В кн.: Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М.: Наука, 1989. – С. 28.

<sup>2</sup> См.: Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М. Наука, 1989. – С. 29-30.

бытия, которые выходят за сферу ограниченного существования, конечного, эмпирического мира. Философы-суфии различали имманентные и трансцендентные причины и действия: первые имеют место в самих объектах, вторые – находятся за пределами их наличного бытия.

Признанный великий шейх ибн аль-Араби считал, что познать Аллаха полностью невозможно, ибо он принадлежит миру множественности. Образ Творца, согласно его учению, возникает из нашего представления о нем: «мы создаем Его», «Он описывает себя для нас через нас»<sup>1</sup>. Шейх в духе суфизма утверждал, что бог познается с помощью мистического озарения, которое стоит выше чувственного и интеллектуального знания. Опираясь на концепцию «единобытия» – «вахдат аль-вуджуд», он считал, что все вещи предшествуют в качестве идей в уме бога, откуда они проистекают и куда возвращаются. Мир – лишь внешняя, а бог – внутренняя сторона одного и того же бытия, сущего; бог абсолютно лишен каких-либо атрибутов, он лишь единая основа всего сущего.

В трактате «Фусус аль-Хикам» ибн Араби говорит о двух типах манифестации божественной реальности: видимой (таджалли аль-шахада) и скрытой (таджалли аль-гаиб). Видимая манифестация соответствует конкретной форме (или образу), в которой тот или иной человек видит Истину. Скрытая манифестация соответствует внутренней реальности сердца, которая в одно и то же время универсальна и едина и предопределяет конкретную форму восприятия Истины в каждом человеке. Трактовка традиционного исламского образа Аллаха как продукта человеческого сознания была несовместима с традиционной теологией; суфии, стараясь примирить свою идею Бога с мусульманскими догматами, часто впадали в противоречие. Тем не менее понимание ибн Араби соотношения видимой и скрытой манифестации лишало смысла догматическое обращение «иной веры». Для обоснования идеи единства бытия и всеобъемлющей имманентности Бога и ибн Араби, и другие суфии старались доказать существование всех верований. Для достижения этой цели, как и их предшественники аль-Халладж и ас-Сухраварди, они систематически утверждали божественность природы Мухаммада, называя его «немеркнущим светом», от которого возжигаются сердца суфиев, отождествив реальность (дух) Мухаммада с первоинтеллектом – универсальным рациональным принципом, манифестирующим себя в иерархии святых и венчающим эту иерархию (печать пророков). Реальность (дух) Мухаммада (аль-Хакикат аль-Мухаммадийя) как бы свяжет мир феноменальный с божественным, к ней восходит все сотворенное. Ибн Араби рассматривает соотношение пророков и святых с реальностью Мухаммада – столпа (кутб) мира. Следовательно, пророки и

---

<sup>1</sup> См.: Там же.

святы́е относятся к реальности Мухаммада, как части к целому, которое в них манифестируется. Пророческое знание и гносис мистиков черпаются из реальности Мухаммада, связующей вечное с временным. Пророческим знанием, полученным от реальности путем откровения, обладали все пророки от Адама, которые не идентичны аль-Хакикат аль-Мухаммадийя, принадлежащего миру феноменальному, считает ибн Араби.

Выводя суть пророческой деятельности из реальности Мухаммада, ибн Араби как бы уравнивает всех пророков и все пророческие религии, трактуя их как временные проявления универсальной мистической религии, которую называют исламом. Таким образом, ислам в его философии охватывает все верования и, будучи вечной, конечной истиной, венчающей откровения всех предшествовавших пророков, доступен в полной мере лишь просветленным мистикам. Поэтому все пути в вере – от идолопоклонства до радикального монизма – ведут к существенному единению с божеством (ат-тарик аль-амам).

Все верования, если правильно понимать их метафорический смысл и соответственно интерпретировать, по сути своей обращены к Аллаху и представляют некую форму проявления универсальной религии<sup>1</sup>.

Онтологические предпосылки суфизма созданы с древнейших времен, в условиях раннего средневековья, когда суфизм приобрел восточный оттенок, так как он существовал в рамках ислама, что способствовало расширению базиса религиозного учения. Суфии призвали «быть в миру, но не от мира», быть свободным от честолюбия, алчности, интеллектуальной спеси, слепого повиновения обычаю или благоговейного страха перед вышестоящими лицами. Именно, созданное «Величайшим учителем» – ибн Араби – учение позволяет наиболее доступно понимать онтологические положения суфийской философии и теологии. Велика историческая заслуга ибн Араби в развитии и распространении идей суфизма. Имам аль-Газали примирил суфизм с исламом, доказав схоластам, что суфизм не ересь, а внутреннее значение религии. Миссия ибн аль-Араби состояла в том, чтобы создать суфийскую литературу и пробудить интерес к ее изучению. Она должна была помочь людям почувствовать дух суфизма и, независимо от их традиций, открыть для них суфиев через само их существование и деятельность. Литературно-философское наследие ибн аль-Араби многогранно.

Некоторые из этих произведений предназначены для тех, кто способен к восприятию древней мифологии и ее терминов. Другие, связанные с христианством, служат путеводной нитью для людей, воспитанных в христианской среде. Третьи знакомят людей с суфийским путем с помощью средств любовной поэзии. Понимание истинного смысла некоторых заявлений ибн аль-Араби производит потрясающее впечатление. В своей работе «Грани мудрости» он пишет, что не надо пытаться увидеть Бога в

---

<sup>1</sup> Указ. соч. – С. 31.

какой-нибудь нематериальной форме. «Видение Бога в женщине является самым совершенным»<sup>1</sup>. Суфии считают, что любовная поэзия, как и многое другое, способна отразить совершенное и последовательное познание божественного, одновременно выполняя и многие другие функции. Обращаясь к теологии, привыкшей к буквальному истолкованию всего, что имеет отношение к религии, ибн аль-Араби говорит, что «ангелы» – это силы, скрытые в способностях органов человека; целью суфия является активизация этих органов.

Как и все суфии, ибн аль-Араби утверждал, что между любой формальной религией и внутренним пониманием этой религии существует последовательная, постоянная и вполне приемлемая взаимосвязь, ведущая к озарению человека. Последователи теологического учения не могли согласиться с этими идеями, ибо их собственный авторитет покоился на более или менее застывших факторах, историческом материале и силе убеждения. Ибн аль-Араби, как все суфии, понимал, что красота человека связана с божественной реальностью, поэтому ему удалось написать стихи, в которых он не только воспел совершенство девушки, но и соответствующим образом передал идею высшей реальности. Однако способность видеть такую связь отрицало ортодоксальное духовенство, открыто признававшее себя посрамленным<sup>2</sup>.

Ибн аль-Араби ревниво защищает политеизм. Всякий верующий прав в своей вере, его ошибки состоят лишь в утверждении, что он поклоняется Богу в Его полноте, в то время как это дано лишь гностикам, постигшим трансцендентность Бога и его имманентность каждому явлению феноменального мира. Различие между политеизмом и монотеизмом подобно различию между множеством и единством. Политеист не в состоянии осознать единство целого и считает неделимое делимым. Но всякий объект поклонения есть некий аспект божественной сущности объекта поклонения, в которой манифестирован Аллах, а, следовательно, в конечном счете – Аллах.

Таким образом, суфии оправдывают существование политеизма, если в основе его мистическая любовь и если идолопоклонники сознают, что их идолы лишь формы, за которыми скрывается божественная сущность. «Люди выработали различные верования, а я объемлю взором их всех». Воззрения ибн аль-Араби оказали огромное влияние на все дальнейшее развитие суфизма, многократно и в различных формах развивались суфийскими учителями и поэтами.

Таким образом, ибн Араби, выдвинув идею о существовании различных конфессий, вызвавшую горькое недоумение и скепсис Абу аль-Али аль-Маарри, которая в трактовке мистиков-суфиев становится лишь доказательством единства бытия и всеобъемлющей имманентности Бога.

---

<sup>1</sup> Идрис Шах. Суфизм. – М., 2004. – С. 168.

<sup>2</sup> Там же. – С. 173.

Из концепции универсальной мистической религии, не укладывающейся в конкретизирующую «букву» учения, вытекает веротерпимость, уважение к иным религиозным исканиям, признание ценности иных культур. Один из последователей ибн аль-Араби Азиз ад-дин Насафи в своих сочинениях «Зубдат аль-хакаик», «Инсан-е камил», повествует о макрокосмосе и о человеке. Охватив все наиболее важные вопросы теологии и приводя различные толкования их, он создал своего рода систему мусульманского богословия. Его богословское учение можно истолковывать как манифестацию действительного тождества мира и человека: истинное познание мира великого тождественно истинному познанию мира малого, истинное познание самого себя ведет познающего к Аллаху. Как видно, сама структура трактата концептуальна и цельна. Религиозно-мистические взгляды Азиз ад-дин ибн Мухаммада охватывали условные онтологические вопросы, в первую очередь учение «О познании мира великого». Он пишет: «Некие дервиши просили меня, бедняка: составьте трактат о познании мира великого и мира малого, о познании истока (мабдаа) и возврата (маад) и разъясните, различен ли исток каждого, или исток всего один, различен ли возврат каждого, или возврат всего один, разъясните, что есть нисхождение (нузул) и что есть восхождение (урудж), объясните, было ли сначала нисхождение, а затем восхождение, или сначала было восхождение, а потом нисхождение? И еще они просили: изложите суждения (об этом) всех существующих общин, изложите их беспристрастно и, ни одно не предпочтя, приведите то, что гласит каждое из них.

Я ответил на их просьбу, собрав воедино то, о чем они просили»<sup>1</sup>.

Суфии утверждали, что вера в бога никогда не была достижением разума. Это вера заложена в самой природе человека и не изменяется под воздействием его интеллекта или окружающей среды. Человек не способен понять божественные атрибуты, хотя неизменно стремится к этому<sup>2</sup>. Рационалисты полагали, что можно достигнуть истины, опираясь только на силу логики. Суфии мистического направления утверждали, что постичь эту истину можно лишь интуицией. В этой области Газали сыграл роль примирителя, подобную той, которую Ашъари сыграл в области схоластики. Газали пытался найти золотую середину между «теми, кто называет себя учениками рассуждения и умозрения», и «теми, кто говорит, что они – божьи избранники, обладатели интуиции и познания истины (через экстаз)»<sup>3</sup>.

С одной стороны, суфии, придавая Аллаху атрибуты, отличные от человеческих, отделяли его от его созданий в такой степени, что можно было бы задать вопрос: как же он может воздействовать на свои создания?

---

<sup>1</sup> См.: Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М. Наука, 1989. – С. 38.

<sup>2</sup> См.: Там же. – С.88-89.

<sup>3</sup> Массэ А. Ислам. Очерки истории. – М. Восточная культура, 1962. – С. 163-174.

С другой стороны, они, допуская постепенное растворение мира в Аллахе, логически подходили к утверждению: Аллах – это все.

Истинное знание для суфия – это «божественный культ сердца, внутренняя молитва, средство, которым обладает человеческое сознание для того, чтобы приблизиться к богу». Исламская теория о сущности и началах всех вещей определяет собой плюралитическую концепцию бытия. Она была разработана в мусульманской схоластике – «каламе» Ашъари и его приверженцами, использовавшими демокритов и эпикурийский атомизм. Согласно учению приверженцев калама – мутакаллимов, мир и каждое тело состоят из мельчайших неделимых частиц атомов – «джавхар», бог непрерывно творит эти субстанции, когда хочет, вследствие чего их может и не быть.

Таким образом, атомическая теория мутакаллимов подводит онтологическую основу под догмат о предопределении. Общий вывод их следующий: не существует такого тела, которое производило бы какое-либо действие, действующим началом является бог<sup>1</sup>.

Существование сотворенных вещей есть не что иное, как существование творца; все исходит из божественной сущности, чтобы, в конце концов, в нее возвратиться.

В суфизме непознаваемость бытия согласуется с онтологическим толкованием мироздания как божественного проявления, манифестация. Будучи под сильным влиянием эллинистической философии, особенно учения Плотина об эманации, которое привело суфиев-мистиков к ясному определению того, что они предчувствовали: мир, это зеркало, в котором отражается божественное существо, – всего лишь видимость. Следовательно, надо уйти от этой видимости, чтобы постичь реальность. Надо освободиться от своего личного существования, чтобы достичь уничтожения (фана) своей личности путем слияния с божеством, которое считается единственно реальным. В этом смысле Бог всегда остается неизвестным. Суфии хотели раствориться в боге, разум бессилён открыть Истину.

О недостоверности, иллюзорности чувственно-рационального знания суфии говорят в образной форме, заставляющей вспомнить платоновскую «пещеру». В «Маснави» Джалал ад-Дин Руми есть притча о слоне, попавшем в темное помещение. Желая понять, что за существо находится перед ними, люди ощупывали его руками. Тронув хобот, один сказал, что это водосточная труба, другой, потрогав ухо, заявил, что это большое опахало, третий, наткнувшись на ноги, предположил, что это колонны, четвертый, пощупав спину, заключил, что это перед ним большой трон. Притча завершается выводом о том, что сведения, получаемые от органов чувств, поверхностны, неистинны. Разум, полагающийся на достоверность данных, сообщаемых ему органами чувств, неизбежно впадает в ошибку.

---

<sup>1</sup> См.: Григорян С.Н. История Средней Азии и Ирана (VII-XII вв.). – М. 1960.

Ошибочность заключений чувств и суждений разума в том, что они способны узреть лишь тень, но не то, от чего падает тень, т.е. не сущностное, а только феноменальное. Недостоверность показаний чувственно-рационального опыта объясняется также тем, что они испытывают побочное влияние субъективного фактора. Человеческим чувствам доступно ощущение лишь того, что является манифестацией божественного – «божьей тенью». Характерно в этом отношении воззрения Айналкузота, который отмечает, что красота видимого в мире есть сообраз божественной красоты. Если мы внимательнее присмотримся к материальному миру, то увидим, утверждал он, что это многообразие красот есть выражение частицы божественной. Фаридиддин Аттар в своем труде «Мантик ут-тайр» («Язык птиц») эту мысль в аллегорической форме выразил в следующем рассказе: «Некий царь, который не имел себе подобных, любого красивейшего превосходил своей красотой. Ни у кого не хватало смелости смотреть на его прекрасное лицо.

День за днем все больше распространялся по всему миру слух о его красоте. Если во время прогулки, покрытый разноцветными покрывалами, он проезжал на коне по улицам и кто-нибудь из прохожих смотрел на него или громко произносил его имя, в тот же миг лишался жизни. При размышлении о его красоте люди теряли разум. Влюбленные приносили в жертву свою жизнь ради того, чтобы хоть на миг насладиться его красотой. Тысячи поклонников жертвовали собой. Ни у кого не хватало терпения находиться вдали от него. Никто не выдерживал его лицезрения. Царь приказал, чтобы мастера изготовили зеркало, в котором он мог бы отразиться, и люди без суматохи и страха свободно видели бы его. Мастера построили дворец, в центре установили зеркало. Каждый день царь, входя в дворец, смотрелся в зеркало, и люди через отражение видели прекрасного царя»<sup>1</sup>.

Смысл этого рассказа заключался в том, что «если ты любишь своего бога, то знай, что твое сердце есть зеркало его лица». Когда ты смотришь в сердце свое, безусловно видишь его лицо. Твой царь находится во дворце твоего тела и не удивляйся, если ты увидишь (арш) престол бога в частице своего сердца. Красота, по Аттару, имеет три ступени: 1) абсолютная, неизменная, божественная красота; 2) красота предметов и явлений материального мира; 3) духовная, невидимая красота, связанная с деянием человека.

Суфизм, как мистико-еретическое, философско-религиозное течение, многолик, считают европейские ученые. Постановка и решение вопросов онтологии соответствуют этому. Тем не менее, суфизм в своей многоликости, эклектичности все же сохранил в течение ряда веков свое идейное единство.

---

<sup>1</sup> Фаридууддин Аттор. Мантик ут-тайр. (на узб. яз.) Гафур Гулом номидаги нашриёт-матбаа ижодий уйи. – Т., 2006. – С. 63-64; также см.: Курбанмамадов А. Эстетическая доктрина суфизма: (опыт критического анализа). – Д.: Дониш. 1987. – С. 8-9.

Оно, прежде всего, заключается в абсолютном признании всеми суфиями различных орденов религиозно-мистической идеи, которая связана с признанием Бога вплоть до растворения, слияния человека с Богом, и концепции тарикат, пути, ведущего к этой цели. Весь понятийный аппарат, который сумел выработать суфизм, направлен прежде всего на достижение именно этой мистической цели. Все категории суфийского учения раскрываются через «Вахдат ал-вуджуд». Суфийские мыслители-философы не отрицали ценности рационального знания, но в то же время отмечали ограниченность его возможностей. «Разум великолепен и желанен до сих пор, пока он не приведет тебя к вратам Господа. Но едва ты достиг этих ворот, оставь разум... отдай себя в руки Господа: теперь бесполезно спрашивать «как?» и «отчего?», – писал Руми<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 199.

Согласно Руми, Бог абсолютно непознаваем, он – нечто, что существует вне бытия, он творец всех реалей, создаваемых им, когда они погружены в сон, в небытии и в добытии. Человеческий разум не в силах познать сущность, но ее атрибуты мистики познают интуицией и чувством – беспредельной любовью. Существует непрерывный, единый и вечный процесс, идущий по кругу, процесс нисхождения и восхождения (от Него и к Нему). Это движение охватывает все явления, как в неорганическом и органическом мире, так и в мире абсолютной души.

Последователи суфизма подчеркивали неразрывную связь человека с богом, человека с природой, уподобляя отношения солнца и луча, тогда они приближались к идеалистическому пантеизму. В решении онтологического вопроса о бытии они стояли на позиции признания существования абсолютного бытия. Например, при рассмотрении бога и природы иранский суфий Айнулкузот принимает онтологический принцип доказательства бытия и природы: «Если существует бытие, то обязательно должен существовать первоисточник бытия, так как бытие методом разграничения делится на изначальное и сотворенное, т.е. на то, что имеет свою первопричину и на то, что имеет свое начало», – пишет он<sup>1</sup>.

Таким образом, суфии доказывали, что причинность в мире, подвластном Богу, есть воля Бога. Поэтому в любом теистическом мировоззрении воля должна стать космологической категорией, т.е. учением о бытии, о сущем. Бог есть некая модель живого существа, которую можно расценивать как идеал собственного совершенствования, как элемент мироздания, проясняющий его смысл, либо как реальный субъект отношений, могущих выражаться в молитвах, жертвоприношениях, магических манипуляциях.

К представлениям, связанным с императивами, прежде всего относятся представления о причинности, а также представления о наилучших доступных результатах. Смысл этого рассуждения состоит в следующем. Бытие является категорией, необходимой человеческому рассудку, независимо от того, может ли он ее обосновать данными опыта. Поскольку человек не может обойтись без данной категории и использует ее до всякого опыта, представление о бытии следует отнести к разряду понятий априорных. Факт состоит в том, что у людей есть представления, которыми они руководствуются независимо от опыта, которые невыводимы из опыта и которые формируются до всякого опыта, априорные представления.

Теоретики суфизма утверждают, что закон причинно-следственной связи, составляющий основу познания, постижим разумом, а не ощущением, а также пониманием общего смысла закономерностей, на которые опирается любое рассуждение. Очень интересны в связи с вышесказанным размышления и высказывания по поводу относительности

---

<sup>1</sup> Умаров И.М. Айналкузот и идеология суфизма XI-XII веков: Авт-т канд. дисс. – Т., 1979. – С.11.

материалистического и божественного мировоззрения бывшего вождя исламской революции и основоположника исламской революции Ирана Рухоллы аль-Мусови аль-Хомейни. В своем послании Михаилу Горбачеву (от 11-10-1367 г. Лунной хиджры) он писал: «Материалисты избрали критерием познания ощущения. Они выносят неосязаемое за рамки науки, а бытие считают тождественным материи и отрицают нематериальное. Следовательно, они считают фикцией существование Всевышнего, божественное откровение, пророчество и день Страшного суда. Тогда как критерием познания в божественном мировоззрении является ощущение и разум. Разумное подвластно познанию, даже если оно не дано в ощущении. Поэтому бытие распространяется на объективно существующее и невидимое, которое может существовать вне материи. Так же, как материальная сущность воплощается в отдельном объекте, эмпирическое познание опирается на разум. Священный Коран критикует основы материального мышления и тех, кто считает, что если бог не видим, то он не существует на самом деле. Такие люди говорят: «Мы тебе не поверим, пока не увидим и не откроешь лик Господа»<sup>1</sup>.

Коран отвечает: «Не постигают его взоры, а он постигает взоры». Он проникателен и сведущ<sup>2</sup>. Очевидно, что материя и материальный предмет какими бы они ни были – не осознают сами себя. Каждая сторона каменной скульптуры или материального образа человека ведет к другой стороне; однако очевидно и то, что человек или животное осведомлены о своем окружении. Они знают, что где находится и что происходит в окружающем их мире. Следовательно, в человеке и животном заключено нечто более высокое, чем материя, и отличное от нее. Это нечто не исчезает с гибелью материи и продолжает свое существование; плоть, прекратив свое существование, одухотворяется и живет.

Человек стремится к абсолютной истине, чтобы раствориться с ней в Господе. И вообще стремление к вечной жизни заложено в каждом человеке, и оно свидетельствует о существовании бессмертного мира. Основная проблема Вашей стороны (СССР) лежит не в вопросах собственности, экономики и свободы. Ваши трудности заключаются в отсутствии истинной веры в Бога, и это ведет и будет вести Запад в трясину пошлости, в тупик. Ваша основная трудность заключается в четкой длительной борьбе против бога, основного источника бытия и всего сущего»<sup>3</sup>.

Отсюда ясно, что великий вождь исламской революции Имам Хомейни был последовательным философом и идеологом суфизма.

---

<sup>1</sup> Коран (Перевод Крачковского И.Ю). – Сура 2. Стих 55.

<sup>2</sup> Там же. Сура 6. Стих 103.

<sup>3</sup> Аль-Хомейни Путь, ведущий к истине / Изд. Религиозное и политическое завещание. – Тегеран. 2003. – С. 6-8.

Согласно божественному мировоззрению, бытие не является исключительной прерогативой материи и ощущения в равной степени, а, быть может, бытие является истиной, охватывающей все материальное и нематериальное. Независимо от природы существует мир, превосходящий материю, не зависящий от свойства материи и не подчиняющийся преобразованиям естества. Во главе естества всех живых существ и всего материального и нематериального стоит первоисточник, не зависящий от других существ и не нуждающийся в них для своего существования. Это совершенство, вобравшее в себя все самые наилучшие качества. И все существа зависят от него и связаны с Ним. Человек также нуждается в Нем для своего существования и все живые существа после смерти возвращаются к Нему, чтобы начать новую жизнь. Согласно божественному мировоззрению, мир и человек имеют в своей жизни цель, и бытие не возникло путем случайных явлений и не исчезнет так же случайно, как возникло. Всем миром руководит абсолютная наука, мудрость, воля, которые собрал в себе Всевышний Господь.

Ученые-исследователи единодушно утверждают, что онтологическая проблематика в средневековую эпоху занимала центральное место в духовной жизни общества. Поэтому, рассматривая исламский мистицизм как своеобразную религиозную систему, М.Т. Степаньянц указывает на необходимость анализировать, прежде всего, суфийские представления о сущности бытия. «В этом сложном феномене, – подчеркивает она, – отсутствует общепринятая онтологическая концепция, и все же можно сказать, что наиболее влиятельной в нем является идея единства бытия (вахдад аль-вуджуд) – кульминация в развитии суфийской мысли»<sup>1</sup>.

Следует отметить, что в суфизме концепция «единства бытия» была сформулирована ибн Араби, признанным великим исламским суфием. (Его зовут Мухаммадом, псевдоним – Мохиаддин, родился в 560 году лунной Хиджры – 1165 григорианском году в испанском городе Мурсия.) Он писал: «Знай же, все существующее составляют три уровня и дополнительного уровня к ним в бытии нет. Я утверждаю, что из этих трех уровней первый тот, что содержит существование само по себе. Существование не может проистекать из небытия, напротив, оно есть абсолютное бытие, не имеющее иного источника, кроме самого себя... Короче, это абсолютное бытие без ограничений и условий». Бытие первого уровня ибн Араби именуется Абсолютом, Богом, Истиной. Это единственная сущностная реальность (Хакикат), абсолютное совершенство, в котором заключены «все существующие реальности, точно так же как и нереальные отношения...». В духовной культуре той эпохи религиозная философия суфизма противостояла одновременно и исламской теологии, и философскому мировоззрению перипатетиков Востока (аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Сина, Ибн Рушд).

---

<sup>1</sup> Степаньянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М. 1987. – С. 14.

В области онтологии это противостояние выразилось, соответственно, в оппозиции монистического пантеизма суфиев теизму, с одной стороны, и натуралистическому пантеизму аль-Фараби, с другой стороны<sup>1</sup>.

В историко-философской литературе существует мнение, что, поскольку обсуждение вопросов бытия на Востоке было прерогативой мусульманского духовенства и теологии, постольку философия занималась преимущественно логической проблематикой. В этом утверждении кроется некоторое своего рода объяснение причин возникшей познавательной ситуации. Согласно этой логике, раз внутри умозрительной философской деятельности существует «монополизированное» проблемное поле, то, следовательно, и теоретические источники должны соответствовать «монополизированным зонам». Если проблематика бытия представляла собой проблемное поле деятельности теологов, то и источник должен быть соответствующий – неоплатонизм. А коль скоро философия, выступающая как рациональная форма постижения истин, не могла в силу этого рационалистически объяснить иррациональное бытие, то прерогативой становилась логическая проблематика; ведь логика – органон рационального постижения мира<sup>2</sup>.

Таким образом, религиозная философия суфизма в вопросах философии мира находилась в оппозиции как к теологии, так и перипатетикам. В суфийско-религиозной трактовке бытия принципиальным является удвоение мира: творец и творимое, потусторонний мир и посюсторонний. Мусульманская догматика так выражала картину мировоззрения: мир есть творение бога, некая целостность, но эта целостность обеспечивается не внутренней взаимосвязью его многообразных явлений, а общественной властью. Аллах – самодовлеющий, всемогущий, всеведущий, вечный и т.д. – сотворил мир. Мир представлял собой иерархическую структуру, в которой каждое существо, каждый компонент занимал строго отведенное ему место. Вершиной этой пирамиды был человек, так как все на земле было создано для него. Если мир бог извлек из абсолютного небытия, то человека он создал из материи, придав ему свой образ и вдохнув в него свой дух. В этом мире ничего не существует вне и независимо от воли бога. Согласно этому учению, потусторонний мир неизмеримо более содержателен и значителен, чем реальный мир. За предметами последнего человек видел реальность более высокого порядка. Ему казалось, что через посредство вещей и их взаимодействие он вступает в отношение со сверхъестественным, онтологически духовным, приобщается к нему. Эту настроенность аль-Фараби излагает следующим образом: «Первый Сущий является абсолютно красивым, великолепным и украшенным,

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 23.

<sup>2</sup> Массэ. Ислам: Очерк истории. – М.: Восточная литература, 1962. – С. 158-261.

представление о том, что он имеет своей сущностью, является представлением наиболее законченным, и знание, что она (эта сущность) обладает своей субстанцией, является абсолютно лучшим знанием. Удовольствие, испытываемое Первым Сущим, является удовольствием, природу которого мы не постигнем, силу его мы знаем только по аналогии и в связи с удовольствием, которое сами ощущаем; происходит же это в процессе приобретения того, что для нас является совершенным и самым великолепным, либо путем ощущения, либо путем воображения, либо путем рациональной науки. В том случае мы ощущаем такое удовольствие, что нам кажется, будто оно превосходит по силе всякое другое удовольствие, и мы считаем себя чрезмерно счастливыми, хотя это состояние у нас эфемерно и скоропреходяще»<sup>1</sup>.

Теология, как философия религии, как последовательное пояснение и развертывание божественного откровения, данного в вере и выраженного трансцендентально на языке рационального, вырабатывается религиозным сознанием, догматизировавшим свои положения, возведением их в ранг непререкаемого авторитета. Исламская идеология, основанная на теологии, характеризуется строгим монотеизмом, где истинным признается только «откровение», с абсолютной достоверностью переданное и выраженное посланником Аллаха – Мухаммадом: «Человек может уяснить себе религию только путем откровения, которое он не может постичь своим интеллектом...»<sup>2</sup>.

Раскрывая сущность теологического мышления, аль-Фараби писал: «Искусство калама заключается в способности человека отстаивать определенные взгляды и действия, которые провозглашает основатель религии и рассуждений, опровергает все то, что противоречит им.»<sup>3</sup>.

При этом аль-Фараби выделяет внутри догматического богословия разные позиции, отличающиеся друг от друга способами отстаивания религиозных положений. Одни защищают последние на том основании, что их нельзя проверить разумом, а лишь путем откровения. Истина же их подтверждается либо чудесами, либо свидетельством праведников. Другие же принимают полностью все взгляды основателя веры в тех формах, в которых он их излагал. И при выявлении в них противоречий эти идеологи толкуют их в религиозном духе, идя даже на подлог. Третьи – находят слабые места у представителей других религиозных течений и этим защищают собственную позицию и т.д.<sup>4</sup>

Отдельные философы-суфии в своих сочинениях по-всякому стремились примирить или соединить различные идейно-философские течения. Известно, что в раннем средневековье была так называемая

---

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата. 1972. – С. 222-223.

<sup>2</sup> Там же. – С. 185-186.

<sup>3</sup> Там же. – С. 184.

<sup>4</sup> Там же. – С. 185-192.

философская школа «меша». Эта философия была основана Аристотелем и далее глубоко изучена его учениками и последователями. Большинство философов, в том числе Фараби и Ибн-Сина, были последователями этой школы. Название этой философии происходит от того, что во время преподавания этой философии Аристотель со своим учеником прогуливался по классу, а «ходить» по-арабски – «меша». С точки зрения этой философии, человек может познать истину только путем размышления и анализа, и при правильном использовании умственных способностей постичь окружающую его действительность и истины. Философия «меша» охватывает все явления бытия, в том числе Бога, человека и мир. В это время существовала и другая философская школа – под названием «Эшраг». Основателем этой школы был Шахаб-ад-Дин ас-Сухраварди. Шейх Сухраварди после многолетних исследований и изучений сделал вывод, что все живые существа возникли из света и излучают, освещая друг друга. Он назвал это взаимное освещение «Эшраг», Философия «Эшраг» является важнейшей исламской философской теорией, которая, с одной стороны, основана на кораническом учении, а с другой стороны, опирается в философскую школу Платона и неоплатонизм. Согласно этой теории, все бытие состоит из света, и нет бытия кроме света. На основе учения Сухраварди «свет» является основой бытия и имеет различные стадии. Свет бывает слабый и сильный, и мир является ничем иным, кроме взаимного излучения света. Шахаб ад-Дин Сухраварди и человека считал светом. Он считал, что человек может излучать свет и тем самым быть полезным другим, а также освещаться лучами других людей.

Согласно философии «Эшраг», мы видим только те предметы, которые излучают свет. Чрезмерное излучение может повредить зрению и даже ослепить человека. Сухраварди считает Всевышнего наивысшим светом, и человек не способен созерцать свет подобной силы.

Все предметы наделяются светом Всевышним. На основе этой философской школы связь между излучениями выражается в двух состояниях: состоянии ненависти и состоянии любви. В состоянии ненависти каждый высший свет господствует над низшим светом и в состоянии любви каждый низший свет питает любовь и подчиняется высшему свету<sup>1</sup>.

В связи с рассмотрением вышеуказанных философских школ следует вкратце остановиться на деятельности так называемой возвышенной философской школы. Основателем этой школы был Мулла Садр ад-Дин Ширази (1571 года рождения), который вел беспощадную борьбу с устаревшими мыслями и вводил новые философские понятия. Возвышенная философия разработана Мулла Садром с целью примирить философию, основанную исключительно на разуме, с мистической философией. Мулла Садр в созданной им философской школе собрал

---

<sup>1</sup> См.: Ислам Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 215.

воедино философию «меша», основанную исключительно на разумных доводах, и философию «эшраг», основанную на теории взаимного излучения и, обобщив эти две системы, внес в них мистические понятия и элементы суфизма, а также привел в доказательство своих теорий множество коранических комментариев. Мулла Садр создал новое философское течение. Конечно, многие философские истины открыты другими философами, но его заслуга состоит в правильном применении этих истин<sup>1</sup>.

В исламской религиозной философии в целом, в философии суфизма в особенности, «свет» всегда был центральным понятием. Термин «свет» служил метафорой для знания в отличие от тьмы невежества. Во тьме мы не можем ничего увидеть, узнать. Мы пребываем в неведении. Но при свете дня мы не заблудимся – мы знаем.

Этот простой человеческий опыт был перенесен в сферу ума и духа еще на заре истории человечества. Свет – это метафора для обозначения (чувственного) восприятия и интеллектуального миропонимания. Его истинный источник в любом случае – Божество, которое есть свет само по себе и, как таковое, не нуждается в каком-либо внешнем источнике света, но излучает свет на все остальное в соответствующем количестве. Как уже сказано выше, ас-Сухраварди аль-Мактул возвел концепцию «света» в ведущий принцип вселенной, для него все живое было чистым светом, а бог – «светом светов» и, как для Платона, чистым светом в мире разума, верховным совершенством. Аль-Сухраварди создал стройную космологическую систему на основе световых провидений изначального творящего света. Суфизм использовал труды христианских религиозных ученых, которые описывали знание как свет. Но суфии шли гораздо дальше: их мышление было пронизано символикой света в его многообразных проявлениях. В апокрифической молитве пророк восклицает: «Господи! Поставь надо мной свет и подо мной свет, передо мной свет и позади меня свет. Господи, вложи в мое сердце свет, в мой глаз – свет, в мое ухо – свет, в мою плоть – свет, и в мою кость – свет»<sup>2</sup>.

Всякое истинное духовное миропонимание характеризуется здесь как свет, к которому неизбежно придет ревностный искатель знания. Суфии были готовы описывать любое желанное явление как «свет». Аль-Хаким ат-Термизи считает, что каждое слово, обращенное к божеству, обладает неким светом. Однако выражение «свет – знание» употреблялось в суфизме не так часто, как выражение «свет уверенности». Именно уверенность (эйтикад) описывается как свет в сердце, истинный источник озаряющей веры и благочестия. Все, что бы ни брались суфии изучать, они изучают с сознанием, что это принесет им понимание и уверенность, писал

---

<sup>1</sup> См.: Роузентал Франц. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. – М.: Наука, 1978. – С. 164.

<sup>2</sup> Аль-Хомейни. Путь, ведущий к истине. Избр. произв. имама Хомейни. Межд. отдел. – Тегеран, 2003. – С. 33.

аль-Хаким ат-Термизи: «свет, знание, чистота сердца, страх перед Господом – все это смешано здесь воедино, без какого-либо осязаемого рационального различия этих понятий»<sup>1</sup>.

Суфии утверждали, что уверенность – это знание, при котором его владельца не одолевают некие сомнения. Это знание, которое не становится жертвой сомнений. Уверенность есть свет, который Бог вкладывает в сердце человека, чтобы тот мог узнать о потустороннем мире. Как подчеркивают исламоведы, термин «уверенность» предлагается Кораном как синоним истины и совершенного понимания, но, прежде всего, как синоним знания.

Основополагающие идеи по поводу «свет, знание и уверенность» и др. сводятся к идее познания Бога. Идеи суфизма сводятся к тому, что Бога никогда нельзя познать посредством логического доказательства. Можно знать, что Бог существует и что мир нуждается в нем существенно и неизбежно. Господь говорит: «О люди, это вы нуждаетесь в Боге, тогда как Бог ни в чем не нуждается и достоин похвал». Суфизм противостоял преобладанию правового теологического образа мышления и соответствующих взглядов на знания, но и в то же время на всем протяжении своей долгой истории считал необходимым демонстрировать свое почтение и к тому и к другому. Суфизм рассматривал себя прежде всего как «систематизированное знание», а затем как нечто еще, например, гносис и озарение. Суфизм восхваляет превосходство знания. Но истинным учителем является Бог. Знание доступно всем верующим, но гносис доступен лишь святым. Здесь и знание, и гносис рассматриваются как нечто необходимое для мистики, хотя гносис представляет собой последующую, более высокую стадию.

Знания, присущие богу, рассматривались, как было отмечено выше, в качестве одной из проблем онтологии и эпистемологии. Человеческое же знание бога, как было широко принято, считалось отделением от каких-либо рациональных или псевдорациональных построений и оставляло непостижимую загадку эмоционального бытия человека.

Как отмечают, человеческое знание бога не упомянуто в Коране. Человек знает (или должен знать) все частности в боге. Он знает (или должен знать), что он видит все, что он слышит и видит, что все в его власти. «Тот, кто знает о себе, знает о своем Господе» – вот главный лозунг суфиев. Лестница человеческого знания о Господе есть познание самого себя, а последнее – первая глава знания мира божественного владычества. Суфий Абу Али ибн ал-Котиб, живший в первой половине X века, блестяще сопоставил суфийское отношение к непознаваемости бога с подобным же отношением рационалистических теологов: «Мутазилиты объявили бога удаленным от рационального, а они оказались правы»<sup>2</sup>. Сам разум был неспособен установить, кто есть бог, пока бог не помазал его

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 166.

<sup>2</sup> Роузентал Франц. Торжество знания. Концепции знания в средневековом исламе. – М.: Наука, 1978. – С. 145.

глаза светом божественной уникальности, ибо единственный праведник бога и знания бога есть сам бог – так развивает эту тему аль-Калободи.

Точка зрения большинства, выработавшаяся со временем, была энергично выражена Имамом аль-Газали: «Знание о боге есть конец всякого познания и плод всякого знания (или науки), согласно всем школам мысли»<sup>1</sup>

Не может быть истинного знания бога человеком, но человеческое знание может достичь некоего представления о Его бытии.

Следует подчеркнуть, что исламская теория (во всех своих разновидностях и проявлениях) о сущности и началах вещей представляет собой плюралистическую концепцию бытия. Однако они все сводятся к единому: весь мир – выражение конечной реальности. Бог – «Эго» с большой буквы, порождающее множество «Эго» различных ступеней, каждая из которых служит его выражением. Вот почему, – учит Коран, – конечное Эго ближе к человеку, чем артерия на шее, утверждают суфии<sup>2</sup>.

В суфийской символике сердце предстает одновременно и вмещением божественного, и своеобразным органом мистического познания. Согласно знаменитому Хадису, «Аллах заявил: «Не небеса и не земля, а лишь сердце моего верного слуги содержит Меня». «Оно подобно зеркалу, в котором отражен свет божий, но чтобы узреть в нем лик господень, его должно соответствующим образом отполировать»<sup>3</sup>.

Все усилия вступившего на путь поиска истины направлены именно на полировку, т.е. на моральное совершенствование. Утверждая, что Знание содержится в сердце, суфий имеет в виду фактически знание в вере, которой обладает истинно любящий бога – объект познания. Неудовлетворенный рациональными объяснениями вечной тайны мировоззрения человек часто склонен был обращаться к вере как средству освобождения от мук неведения и достижения душевного равновесия. Но спасительной вера оказывалась лишь при условии безграничной любви к объекту веры – Абсолютному бытию. Здесь следует отметить, что идея любви к богу и знание в вере, идея «кто не любит, тот не познал бога» содержится не только в христианском вероучении, но еще и в древнеиндийских религиозно-философских текстах.

Идея любви к богу в исламе получила полное звучание в мистицизме. Тема любви к богу становится центральной в суфизме, с особой силой она проявилась в поэзии, где бог ассоциируется с возлюбленной, а поэт – с влюбленным.

«Знание» (илм) и «вера» (имон) в священном Коране приравнены одно к другому. Как и проблема божественного атрибута, проблема знания и веры особенно привлекала мусульманскую спекулятивную теологию и была

---

<sup>1</sup> См.: Там же. – С. 146-147.

<sup>2</sup> См.: Степаньянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. – М.: Наука, 1974. – С. 30.

<sup>3</sup> См.: Роузентал Франц. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. – М.: Наука, 1978. – С. 37-57.

существенной частью влияния греческой логики и христианской теологии на ислам. Как известно, идентификация мудрости и веры в бога провозглашается изречением, приписываемым Гермесу, что свидетельствует о влиянии древнегреческой мифологии на исламское вероучение. Один из ранних мусульман Убода ибн ас-Самит завещал сыну: «Ты не станешь богу обязанным и не достигнешь знания, пока не поверишь в бога, и в предопределение добра и зла».

Сторонники вахдат-аль-вуджуд, отклоняясь от рационально-теологической интерпретации пророчества Мухаммада, характеризуют существо и функциональное значение пророка в соответствии с основополагающей для них идеей единства бытия: Мухаммад – пророк – частное проявление (правда, самое совершенное) постоянно животворящей силы абсолюта, того самого света, истечением которого является мир. Суфии безусловно принимали формулу «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник Аллаха», однако, как было сказано выше, с очевидностью вытекает, что их трактовка указанной формулы во многом кардинально отличалась от традиционной: религиозному монотеизму противопоставлялось в значительной мере пантеистическое понимание бога и творца мира, которое мусульманская ортодоксия причисляла к разряду самых «вредных» учений. Вопреки официальной религиозной доктрине, превыше всего ставившей Закон, суфии признают святых высшим авторитетом в знании божественной истины. Из двух ипостасей, которые они признают за Мухаммадом, – печати святых и печати пророков – первая рассматривается ими как более важная, ибо дух выше закона. В качестве печати пророков Мухаммад единожды рожден, но в части святости он вечно животворящий дух, проявляющийся в нескончаемой плеяде святых.

Суфии настаивают на том, чтобы постигнуть истину, т.е. «видеть в сущем ничего, кроме Аллаха», необходимо прежде всего обладать способностью распознавать божественные символы, знаки.

Общей идеологией для всех дервишей был суфизм в разных его разветвлениях (тарикатах). Идеи суфизма всегда сводились к идее признания Бога, единого, абсолютного. Об этом свидетельствует выше приведенное следующее высказывание шейха Абу аль-Хасана Харакани: «Река из трех источников: один – воздержание, другой – милосердие, третий – независимость от тварей бога Всевышнего и Преславного». Независимость от тварей понималась в том смысле, что суфий не должен привязываться к кому-либо из людей, ибо сердце его должно быть переполнено единственной любовью к творцу, к «единому другу» – богу, к тварям же суфий обязан быть лишь милосердным<sup>1</sup>.

В разных разветвлениях суфизма сложились учения о стадиях «духовного совершенства», которые чаще всего обозначались термином

---

<sup>1</sup> Из истории суфизма. Источники и социальная практика. – Т.: Фан, 1991. – С. 44-48.

макамат – стадия мистического пути. У большинства суфиев насчитывается четыре стадии: 1) шариат – «закон», т.е. «благочестивая» жизнь, согласно общим для всех верующих предписаниям мусульманской религии; для суфиев эта стадия рассматривалась только как подготовка к мистическому пути; 2) тарикат – «мистический путь, заключающийся в добровольной бедности, истязании, отречении от мира и от своей воли; суфий должен был стать муридом избранного шейха – муршида и, всецело подчинив себя его воле и контролю, под его руководством, в дервишской обители или оставаясь дома, упражняться в аскетизме и в духовной жизни»; 3) маърифат – (мистическое) познание, на этой стадии суфий, отрекавшийся от чувственных желаний, признавался способным достигать в отдельные моменты экстаза (холь) временного общения – василь (связь – в одном из значений – «соединять, связывать с единым богом»); 4) хакикат (истина) – стадия, достигаемая лишь немногими суфиями, когда суфий находился в постоянном и интимном общении с «абсолютной истиной» – богом; для этого суфий должен вполне освободиться от впечатлений чувственного мира и дойти до состояния, именуемого фано.

Высшая стадия – хакикат, т.е. истина. Достигший ее начинает чувствовать, что все земное в нем угасло и он слился с богом, отрекся от себя, потерял свое «Я», которое исчезло в боге (фано, фи-лла), погрузился в эту мусульманскую нирвану<sup>1</sup>.

В своих истинах суфийское учение о слиянии, исчезновении или «сгорании» в боге близко к тем представлениям о «мировом разуме», которые явно встречаются особенно в исмаилизме. Как утверждает Л.И. Климович: «В обоих случаях эти представления восходят к древнему верованию в фантастическое существо (божество, дух), проявлением или истечением (эманацией) которого будто бы являются души верующих. Будучи отделены от своего источника, души страдают и стремятся вновь с ним соединиться. Таково, по суфизму, существо людских страданий. Ибо видимый мир, согласно этим же представлениям, призрочен, он лишь отображение «небесного», или, иначе отражение свойства и качества божественного абсолюта. Человеческая личность и испытываемые ею добро и зло, по этому же воззрению, не имеют никакого значения, настоящим реальным «Я» признается только бог и его проявление («душа»)<sup>2</sup>.

Согласно философскому учению суфизма познание в целом, эмпирическое познание в том числе, опирается целиком на разум.

Человек познает окружающие его предметы и существа посредством чувственного восприятия, признают суфии. Человек чувствует отдельные предметы и сигналы, доходящие до его мозга, которые строят единую картину окружающего его мира. Например, человек видит отдельных

---

<sup>1</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л.: ЛГУ, 1966. – С. 326-237.

<sup>2</sup> Климович Л.И. Ислам: Очерки. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – С. 158-159.

индивидов, а затем анализирует тот факт, что все они имеют одну общую черту и являются людьми.

Но все окружающее человека является второстепенным знаменем, и человек постоянно сталкивается с материей и ее свойствами, размерами и формой, и, естественно, что каждая материя и ее свойства подразумевают отдельный объект, и другой объект нуждается в другой материи, с определенными свойствами. Чувственный опыт и основывающиеся на нем заключения разума бессильны открыть истины. Вот о чем твердит суфийское постижение истины.

Согласно божественному мировоззрению, бытие не является исключительной прерогативой материи и ощущения в равной степени, а, быть может, бытие является истиной, охватывающей все материальное и нематериальное. Независимо от природы существует мир, превосходящий материю, не зависящий от свойства материи и не подчиняющийся преобразованиям естества. Разум явно бессилён распознать и постичь многие чувственные вещи, не говоря о скрытых сущностях. Следовательно, тот, кто хочет увидеть бессилие своего разума, должен внимательно посмотреть в зеркало души, которое является лучшим средством познать все секреты мира божественного. Главная цель познания для философии суфизма – это постижение истины, «слияние с истиной». Важная роль в познании истины принадлежит сердцу: сердце, согласно суфиям, это зеркало, в котором отражается лик истины, оно является местом нахождения «действительного знания». Качественным сердцем, по мнению суфийских мыслителей, является любовь. Именно любовь божественная облагораживает человека, дает ему возможность совершенствоваться и достичь степени «фано-фи-лла» (уничтожение в боге)<sup>1</sup>. Важное качество влюбленного – это искренность. Искренность в божественной любви заключается в том, чтобы влюбленный отрешился от всех мирских привязанностей, освободил себя от всего того, что мешает идти по пути к истине. Такую же мысль в яркой форме мы увидим в стихотворениях крупного суфийского деятеля, известного мыслителя Джалалиддина Руми<sup>2</sup>.

Знание теологов, по мнению Руми, – знание законов Правителя (бога), суфий же стремится к постижению сущности самого Правителя. Рациональное знание несовершенно в сравнении с «прямым» видением истины, которое дается лишь в мистическом опыте. Такого рода переживание всегда индивидуально, но, тем не менее, есть некоторые общие признаки, характерные и для суфизма, и для других мистических традиций. У суфиев момент познания истины, соприкосновения с ней возникает неожиданно и подобен «ослеплению»: ослепление часто ассоциируется с огнем, пламенем.

---

<sup>1</sup> Умаров Х. Айнулкузот и идеология суфизма XI-XII веков: Автореф. канд. дисс. – Т., 1979. – С. 14.

<sup>2</sup> См.: Одилов Н. Мировоззрение Джалалиддина Руми. – Душанбе, 1974.

Косности разума, бессильного в постижении истины, противопоставляется раскрепощающая сила интуиции. В суфизме интуиция – как некое чистое воображение, лишённое какого-либо опосредования, оказывается в логическом противоречии с его же установкой на необходимость следования тарикату, предполагающему усвоение определенного комплекса знаний, переданного наставником, нравственное совершенствование, достигаемое аскетической практикой, овладением специальным комплексом психофизических упражнений и т.п. Мистическая интуиция ориентирована исключительно на «вглядывание в себя», т.е. на самоанализ, самонаблюдение.

Установка на постижение истины посредством познания себя будто бы противоречит требованиям самозабвения, уничтожения личного «я», о которых мусульманские мистики напоминают постоянно. Однако, противоречивости здесь нет, ибо имеется в виду забвение того «я», которое является феноменальным, во имя обнаружения истинного, существенного.

Великий шейх Азиз-ад-дин Насафи в своем трактате «Зубдат аль-Хакаиқ» о мнениях приверженцев единственности относительно великого мира пишет: «Знай, что по мнению приверженцев единственности, бытие одно и это бытие Всевышнего и Святого Господа и что, кроме бытия Всевышнего Господа, нет иного бытия и быть не может. И еще говорят, что хотя бытие только одно, но это одно бытие само по себе существует внешне (захири) и внутренне (ботини). Узнав предыдущее, знай теперь, что, по мнению приверженцев единственности, внутреннее бытие есть свет и это тот свет, который есть душа (джан) мира, мир и полон – этого света, и этот свет безграничен и бесконечен, море бесконечное и безбрежное»<sup>1</sup>.

Процесс индивидуального суфийского познания и приобщения к опыту духовных авторитетов входит в суфийский путь тарик, ведущий влюбленного к объекту поклонения. Одной из первых стоянок (маком, этап) у тариката чиштия становится уединение, уход из суетного мира. В результате начальная стадия познания предполагает наличие замкнутого пространства (дома, дворца, винного погреба), которое ограждает суфия от мира тленного, иллюзорного и заключает его в мир своего «Я», являющийся зеркалом божественной реальности.

По мере продвижения вперед по пути познания суфий открывает новые истины, которые рушат его прежние представления. Осознание своей причастности к божественной истине, понудившее его огородить себя от реального внешнего мира, превращается затем в ощущение своей органической связи с этой истиной, своей принадлежности к ней, подобно тому, как часть принадлежит целому. Суфий разрушает «стены своего дома», устраняет любые преграды на своем пути, одержимый новым порывом стереть границы своего «я», самораствориться, слиться с божественной сущностью. «Дервиш! Десятым ты узнал, что у мулька и

---

<sup>1</sup> Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М.Наука, 1989. – С. 54.

малакута одна субстанция, и не более, природа той субстанции – высшая, и выше ее другой природы нет, и даже нет ничего выше ее. Другая природа есть акциденция, низкая природа, и нет ничего ниже ее. Все, что существует, существовало и будет существовать, но не было осуществлено.

Двенадцатым ты узнал, что человек возвратится к истоку целого. Исток части (джузв) с помощью истока целого пребывает в восхождении, пока не достигнет своего совершенства, целого. В этом – смысл (слов): от него началось и к нему возвратится, в этом – смысл (слов): да возвратится к истине всех вещей. Все, что совершает Всевышний Господь, делает сначала сам, без посредников, материи и орудия. Затем образ той вещи переходит к этой посредникам и нисходит в этот низший мир, и осуществляется в мире явном»<sup>1</sup>.

Таким образом, всякое индивидуальное познание в свете концепции вахдат аль-вуджуд обретает смысл в том случае, если оно непосредственно вытекает из единой божественной сущности и в результате ведет к единению с ней. Суфийская концепция трансцендентального монизма (вахдат аль-вуджуд), а также ее некоторые демократические принципы, провозглашенные в проповедях видных суфиев: идеалистический идеал человеколюбия, равенство всех людей, независимо от их религиозной и расовой принадлежности, принцип факра (нищеты), получили блестящее отражение в произведениях великих поэтов того времени, в том числе в Маснави Амира Хосрава Дехлави.

Как уже было отмечено выше, человек познает истины через сердце и любовь. Вот несколько примеров:

На голове твоей целая корзина, полная хлеба,  
Ты ищешь кусок хлеба, стучась в каждую дверь.  
Сам по себе ты ничто, даже глупец:  
Пойди постучи в дверь сердца – затем (бить) в каждую дверь.

Или:

Газели Хосрав слагает, не всем их дано понять,  
Кроме влюбленного сердца, нет им других судей<sup>2</sup>.

Несомненно, поэтические формулы суфиев призваны были скрывать их подлинные взгляды, противоречившие нормам и установкам, предписаниям официального ислама. Суфии проявляли скептицизм по отношению к вере, навязываемой извне авторитетом богословской теологии. Ей противопоставлялась вера, рожденная в индивидуальном

---

<sup>1</sup>См. Рустам Шукурув Азиз ад – дин Насафи и его трактат «Зубдат ал-Хакаиқ» // В кн.: Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М.: Наука, 1989. – С. 69-71.

<sup>2</sup> См.: Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М. Наука. 1989. – С. 68.

опыте «любящего сердца». Суфийское «маарифа» означало знание, обретенное в личном переживании, в мистическом опыте<sup>1</sup>.

Мысль суфиев о том, что «каждый знает о Боге только то, что заключает из самого себя», как нельзя более четко и емко выражает специфику суфийской концепции знания и ее явную несовместимость с официальным вероучением. Крамольность мусульманского мистицизма выражалась в том, что он ставил под сомнение одновременно истинность догм и авторитет богословов. За принятие мистицизма в разряд «науки» подавал голос аль-Хаким ат Термизий где-то в конце IX в. (ум. в конце IX в.).

Его трактат назывался «Китаб байан аль-илм» – «объяснение знания». Выступая против некоторых авторов своего времени, утверждавших, что юриспруденция – единственное знание, которое служит богу и сохраняет ислам, он писал: «это вовсе не так. Илм – довольно емкий термин, ведь пророк сказал: «Знание состоит из трех вещей: из ясного стиха (Корана), из признанной сунны и из высокого реализованного долга»<sup>2</sup>. Представители суфизма стремились утвердить суфизм как научную дисциплину, практически единственную первоначальную научную дисциплину в исламе. Следовательно, это единственная истинная научная дисциплина, заслуживающая того, чтобы мусульмане изучали ее всеми силами разума и сердца. Мистицизм есть свет, мистицизм есть наука, вот что провозглашали основоположники суфизма. У ибн Араби понятия «гностик» и «гносис» характеризуют человека, которому Бог позволил свидетельствовать себя, и гносис есть состояние, причем все (мистические) состояния оказывают на него свое действие, а понятия «знающий» и «знание» характеризуют того, которому Бог позволил свидетельствовать свою божественность и свою сущность, и его состояние есть знание, причем (другие) понятия гносиса и знания занимают высокое положение по шкале мистических ценностей философии ибн Араби, но он отдает предпочтение более широкому пониманию «знания». Любое из божественных проявлений в мире исходит из «Сокровищницы знаний»: «Знание – Истина», и «Истина – Знание», и «книга (Господня) – его Знание»<sup>3</sup>.

Признание божественной единственности – это некое знание; затем это состояние; и затем опять знание. Ибн Араби дает пояснения по поводу имеющих видов знания: знание разума (т.е. рациональное знание), знание мистических состояний, постижимое лишь посредством мистического опыта, называемого «вкусом», и знание таинства, которое

---

<sup>1</sup> Роузенгал Франц. Торжество знания: Концепции знания в средневековом исламе. – М.: Наука. 1978. – С. 158-170.

<sup>2</sup> Там же. – С. 185-186.

<sup>3</sup> См.: Там же. – С. 187.

объединяет в себе первые виды знания и представляет собой наивысшую из существующих форм знания.

Суфизм был против преобладания правового теологического образа мышления, он рассматривал себя прежде всего как Илм, благороднейший из всех видов знания.

Крупнейший мусульманский философ-мистик своего времени ибн Араби был знаком с выдающимися своими современниками: ибн Рушдом, Шихаб аль-Фаридом и др. Как мы видим, в его учении соединились традиции западного и восточного суфизма. Во многих его положениях можно усмотреть параллели с неоплатонизмом, гностицизмом и восточно-христианскими доктринами. Непосредственными источниками для него выступали суфийская теология, мусульманская метафизика, калам, а также исмаилитские доктрины.

В философской онтологии он, как мистик, отстаивал преимущества интуитивного, боговдохновенного знания перед рационализмом и схоластикой. Основу его метода составили аллегорическое истолкование Корана и сунны и всеобъемлющий синкретизм. Используя кораническую символику и мифологию, он детально разработал суфийскую космогонию – учение о роли «божественной милости» (ар-рахмон) и теофании (таджалли) в творении, о человеке как о «маком мире», «образе бога» и причине творения (аль-инсан аль-камил), систематизировал и дополнил суфийские представления о «стоянках» (макамат) и «состояниях» (ахвал) мистического пути, об иерархии суфийских «святых» (аулия) и ее главе – «мистическом полюсе» (кутб), о состоянии «пророчества» (нубувва) и «святости» (вилайа) и т.п. В онтологическом плане наиболее оригинальным в учении ибн Араби является положение о «промежуточном» мире (аль-барзах, алам аль-мисал), соединяющем две абсолютно противоположные стороны божественного Абсолюта, трансцендентную и материальную. Проникая в эту недоступную обычному разуму область, «творческое воображение» мистика постигает совершеннейшие тайны бытия.

Сила концепции «знания» так же ощутима в работе ибн Араби, как и в суфизме целом. Суфизм противостоял преобладанию правового теологического образа мышления и соответствующих взглядов на знание, а также любым попыткам рационалистического определения знания и в то же время на всем протяжении своей долгой истории считал необходимым демонстрировать свое почтение и тому, и другому<sup>1</sup>.

Обобщая вышеизложенное, следует отметить, что проблема бога, мира и человека, сущего как такового, в суфизме занимает центральное место.

Абсолютная истина суфизма, как начало начал, – беспредельная и все охватывающая идеальная сущность. Боязид Бистами утверждал, что в его шубе «нет ничего кроме бога». Другой известный суфий Абдулхасан Харажани возводит человека до божественного престола и говорит: «Мы херувимы, мы

---

<sup>1</sup> См.: Там же. – С. 192.

безгрешные, мы являемся Аллахом». Отсюда видно, что Харажани, вслед за Мансур Халладжом, говорит об онтологической имманентности бога и человека. Истина (бог) выступает как единое целое, а вещи предметного мира, человек, дух являются ее составляющими. Он явно проводит линию мистического пантеизма: человек не есть сотворенное, ибо он сам есть часть божества, и заявляет: «там, где нахожусь я, там нет места сотворенному»<sup>1</sup>.

Основная онтологическая концепция суфизма в целом, как уже было сказано выше, зарождается в признании «вахдат аль-вуджуд» единства и единственности бытия и бога и с этой позиции бытие материального мира объявляется неистинным, преходящим.

В учении вахдат аль-вуджуд можно усмотреть параллели с неоплатоновской эманационной доктриной, гностицизмом, греческой и христианской философией. Все же непосредственной основой вахдат аль-вуджуд послужили суфийская метафизика и теософия, вобравшие в себя элементы всех этих учений, а также калам и фалсафа. В суфизме большое внимание уделяется вопросу о месте разума, души и их соотношения с телом, вуджудом. Понятия разум (акл), дух (нафс), сердце (дил) в онтологическом аспекте употребляются в одном значении, т.е. выражают их некоторую самостоятельную бытийность.

Суфии (Худжвири и др.) противопоставляли суфизм как особую высшую науку, претендующую на истину, религиозным знаниям – теологии, каламу и др. Тарикат – всецело наука эзотерическая, она, согласно суфиям, недоступна всем, а удел только особых, посвященных в истину. Наука о познании истин (маърифате хак) состоит из трех частей: наука о божественной сущности (зоте худо), наука о божественных атрибутах (сифати худо) и наука о действиях и мудрости бога (афзал ва хикмате худо).

---

<sup>1</sup> См.: Олимов Караматулло. Хорасанский суфизм (опыт историко-философского анализа): Авт-т. докт. дисс. – Т., 1984. – С. 19.

В заключении главы считаем необходимым отметить следующие специфические особенности постановки вопроса:

Во-первых, возникновение суфизма непосредственно было связано с социально-экономическими и политическими условиями. Возникшая идейная борьба в IX–XI вв. была острой и охватывала интересы самых различных слоев населения, начиная от представителей феодальной знати, ремесленников, кончая юродивыми дервишами. В этот период господствующей была идеология ислама – калам, представители которой беспощадно боролись против всех видов проявления оппозиции и свободомыслия.

В этих условиях, как отмечают востоковеды, философы (акад. М. Хайруллаев и др.), суфизм был удобной формой для вторжения оппозиционных для господствующей мусульманской идеологии мыслей. Вместе с тем, неправильно было бы думать о том, что суфизм был только формой прикрытия. В этот период ряд суфийских мыслителей поднимали голос протеста против несправедливости, проповедовали идеи человеколюбия, справедливости и просвещения. Как отмечает М.Т. Степаньянц, суфизм был продуктом элитарного сознания и в то же время народной религией, служил формой социального протеста против господствующей системы и освещающей ее религиозной доктрины.

Социальной базой, т.е. основой суфизма, в основном были городские ремесленники. Е.Э. Бертельс писал: «Дервишские общины в городах IX–XI вв. были обычно связаны с ремесленными кругами, откуда и поступал главный приток муридов».

Во-вторых, суфизм, как философско-идеологическое течение, представляет собой весьма разнообразное религиозно-идеологическое течение, распространенное практически во всех странах мусульманского Востока, в том числе и в Центральной Азии.

В суфизме ярко выражается взаимодействие и взаимосвязь культуры и религиозно-философской мысли различных народов, что имело большое значение в развитии идеологических и естественнонаучных знаний на Среднем и Ближнем Востоке.

В условиях борьбы народов против иноземных завоевателей (особенно против монгольского нашествия) суфизм объединил под свое идейное знамя средние и бедные городские массы.

В-третьих, философские учения суфизма сыграли огромную роль в процессе формирования и развития философской мысли, в становлении философии как науки. В X–XI вв. были созданы философские произведения, зафиксировавшие главные положения «суфийской науки» (илм аль-Тасаввуф, илм хазихи-т-таифа).

В-четвертых, в рассматриваемый период (IX–XI вв.) было создано суфийское учение вахдат аль-вуджуд, что составило основу онтологической концепции. Основная онтологическая концепция суфизма

зарождается на признании истинности единого, абсолютного Бога и с этой позиции бытие материального мира объявляется неистинным, преходящим.

В-пятых, главное место в учение суфизма занимает проблема о человеке и нравственных основах его жизни. В суфизме важное место занимало учение о единстве природы и человека. Учение вахдат аль-вуджуд отождествляло материальный мир и дух. В суфийском пантеизме и вахдат аль-вуджуд растворяются бог и материальный мир в существе бога, природа и человек поглощается богом.

В-шестых, пантеизм суфиев имел прогрессивное значение для своей эпохи, ибо это «левое» крыло суфизма открыло путь для развития философии и естественнонаучных знаний. Не случайно, что в IX–XII вв. получили развитие не только суфийские и теологические учения, но и бурно развивались естественные науки. Именно этот период получил название периода раннего восточного ренессанса (М. Хайруллаев).

В-седьмых, в суфизме теснейшим образом сочетались теология и философия, особенно в понимании абсолютной истины природы и человека. Как отмечается в литературе, посвященной истории и философии суфизма, философский аспект мистического постижения Истины настолько сложен, что пока не удалось разработать единую установившуюся схему познавательной концепции суфизма.

Важное место в суфизме занимает учение о знании и познании. Франц Роузентал квалифицировал его как «знание и свет». Суфии считали, что человек, «полируя свое сердце огнем любви или светом познания (нури маърифат)», становится ученым в божественной сущности. И когда знание показывает свою красоту, снимая завесу тайны, глубина сердца охватывается красотой знания, то оно называется «вверенное» или «достоверное» знание. Здесь уместно отметить, что пророк Мухаммад (САВ) говорил о «свете» еще в самые ранние дни ислама. Суфизм всегда стоял перед искушением использовать обширную световую символику и временами поддавался этому искушению – даже в самых ортодоксальных кругах.

Как говорит Коран, свет направляется: он дается богом и только богом. Знание, направление и книга, дающая свет, – все вместе по суфизму, вера – это свет в сердце, и говорили о гносисе бога как о пламени, и о вере как о свете. В этом вопросе суфизм противостоял правовому теологическому мышлению и соответствующим определениям знания. Суфизм рассматривал себя прежде всего как илм – «систематизированное знание», а уже затем как нечто еще, например, гносис и озарение... Как изложено выше, главное место в онтологической концепции суфизма занимает проблема бога, мира и человека. В суфизме бог в его самости, в непроявленном состоянии остается сущностью в себе. Поэтому его бытие отличается от бытия других сущностей низшего

порядка. Суфии проповедовали идею о том, что бог (Истина) есть единое, вечное, Абсолютное.

Отдельные представители суфизма, особенно теоретики мутакаллимов, считали, что бог имеет трансцендентную, полностью отдаленную от мира сущность, не имеющую никакой непосредственной связи с материальным миром.

Таким образом, суфизм, как цельное теоретическое, идеологическое, философское, теологическое учение и как сформировавшаяся идейно-теоретическая система занимал важное место в духовной жизни народов мусульманского Востока и сыграл определенную роль в развитии нравственно-эстетической культуры.

«Суфии, – писал академик Б.Г. Гафуров, – проповедуют любовь к человеку и не останавливаются перед вооруженной борьбой за достижение своей цели. Неверно было бы считать всех суфиев, боровшихся с оружием в руках против феодалов и иноземных поработителей, тем самым утратившими связь с «подлинным» аскетическим суфизмом... во многие исторические периоды некоторые течения суфизма, не утратившие живой связи с ремесленниками и городскими низами, оказывались наиболее прогрессивными для данной исторической эпохи, хоть и исторически ограниченными общественными течениями»<sup>1</sup>.

В наследии суфизма много современных и для наших дней свободолобивых идей, своеобразно выраженных в борьбе суфиев против зла, насилия, войн, фанатизма за торжество социальной справедливости, установление человеколюбия, дружбы между отдельными людьми, братствами и народами, устранение эгоизма, черствости из человеческой души. Поэтому изучение и разработка этой проблемы, помимо научного философского и культурологического значения, имеет и практическую нравственно-воспитательную значимость.

## **Глава 2. ГЕНЕЗИС СУФИЗМА И ЕГО МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ**

### **2.1. Генезис суфизма и его развитие**

Известно, что в «Энциклопедическом словаре Ислам» суфизм характеризуется как мистико-аскетическое течение в исламе, которое возникло почти одновременно с исламом. Однако начало формирования аскетико-мистического течения всё же следует отнести примерно к середине VIII – началу IX века<sup>2</sup>.

Многие мусульманские авторы утверждают, что суфизм возник при жизни Мухаммада и что все суфийские религиозные ордены возводят свое происхождение именно к нему. Говорят, что пророк воспринял двойное

---

<sup>1</sup> Гафуров Б.Т. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М.: Наука. – С. 260.

<sup>2</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 225.

откровение: одно из них воплотилось в Коране и его содержании, а второе – внутри его сердца. Первое предназначалось для всех и связывает всех людей, второе должно было быть передано немногим избранным посредством определённых линий преемственности. Из этого следует, что учение пророка Мухаммада на обычном языке именуется ильм-и-сафина (книжное знание) и ильм-и-сина (знание сердца). Первое включено в доктринальное учение уламы, тогда как последнее есть строго эзотерическое, мистическое учение суфиев<sup>1</sup>.

В философском энциклопедическом словаре понятие генезис (греч.) определяется как происхождение, возникновение. В более широком смысле – зарождение и последующий процесс развития. С этой точки зрения целесообразно исследовать и проблему генезиса суфизма и его развитие.

Как отмечает почётный академик Национальной Академии наук Республики Киргизстан Азиз Нарынбаев, «Суфизм зародился на территории современного Ирака и Сирии. Его основы были заложены в IX в. египтянином Зу-н-Нунном аль-Мисри (ум. в 850 г.) и создателем багдадской школы Абу Абдуллахом аль-Мухасибом (ум. в 857 г.). В Средней Азии суфизм получил распространение на рубеже IX–XI вв. В странах мусульманского Востока суфийское учение эволюционировало»<sup>2</sup>.

Соглашаясь с этими высказываниями А. Нарынбаева, тем не менее, следует отметить, что возникновение суфизма многие исламоведы относят к середине VIII – началу IX века. Правда, в это время термины «ат-тасаввуф» и «ас-суфи» ещё не получили широкого распространения: вместо них обычно использовались слова Зухд (аскетизм, воздержание, отречение от мира) и захид (аскет), либо близкое к нему абид (богомолец, подвижник). Однако, первые представители аскетико-мистического течения в исламе заложили основу суфийского учения. Поэтому, не случайно одним из основателей ат-тасаввуфа считается аль-Хасан аль-Басри, Абу Сайид б. Абу-л Хасан Йасар (642-725) – тонкий психолог, создатель «науки» о «сердцах и помыслах» (аль-кулуб ва-л-хавотир) и о человеческих намерениях (нийат). В пользу этой мысли служат многие высказывания последователей аль-Басри. В высказываниях и проповедях басрийских аскетов – учеников и последователей аль-Хасана аль-Басри Рабаха б. Амра, Рабии аль-Адавии, ад-Дарани (конец VIII – начало IX века) появились мотивы бескорыстной любви к Богу (Махабба, Хубб), неизбывной тоски по нему, стремления сблизиться с ним<sup>3</sup>.

С того времени они стали характерной особенностью и отличительной чертой суфийского учения и идеологии, придав ей отчётливый мистический оттенок.

---

<sup>1</sup> Джон А. Субхан. Суфизм. Его святые и святыни. – М.-Санкт-Петербург: Изд-во «Диля», 2005. – С. 11.

<sup>2</sup> Нарынбаев Азиз. Избр. произв. – Бишкек: Илим, 2004. – С. 202-203.

<sup>3</sup> Ислам. Энциклопедический словарь. – М: Наука, 1991. – С. 225.

Большинство исследователей проблем возникновения суфизма склоняются к мнению, что корни суфизма следует возводить ко времени возникновения ислама и даже к самому Мухаммеду<sup>1</sup>. Например, Джон А. Субхан утверждает, что будто бы «Мухаммад давал им пищу и велел своим последователям делать то же самое»<sup>2</sup>.

В исследовании проблемы генезиса и развития суфизма в первую очередь следует обратить особое внимание на труды самих представителей суфизма. Как правильно утверждают исламоведы, одним из полноценнейших источников по истории суфизма является произведение шейха Фаридидина Аттара (ум. в 1229 г.) «Газкират-ул-авлия» («Жизнеописание святых»), в котором приводятся биографии 70 видных шейхов суфизма.

В книге шейха Фаридидина Аттара наряду с биографическими данными представителей суфизма различного периода также приводятся высказывания и теоретические положения шейхов относительно философии, теологии, этические концепции данного учения, что позволяет проследить эволюцию суфизма.

В этом аспекте особо важное значение имеет труд Абдурахмана Джами (1414-1492) «Нафахот-ул-унс» («Веяние ветерка дружбы»), в котором приводятся интересные сведения, начиная от представителя раннего суфизма Абдухошима Куфи (VIII век) до поэта Ходжа Хафиза Шерози (XIV в.) в целом о 588 шейхах, а также 33 представительницах суфизма, женщинах-суфиях.

Выдающийся поэт, философ Алишер Навои (1441-1501), будучи последователем суфийского тариката Накшбандия, также создал специальную работу по истории суфизма. Его знаменитый труд «Насойим-ул-мухаббат мин Шамойим ул футувват» является оригинальным источником по изучению истории среднеазиатского суфизма. В ней впервые приводятся сведения о представителях среднеазиатского суфизма – тюркских шейхах.

Одним из ценнейших источников по изучению генезиса истории среднеазиатского суфизма является трактат Фахриддина Али Бинни аль-Воиза аль-Кошифи, известного под именем ас-Сафи (ум. в 1532 г.), «Рашахот айн-ал-хайот» («Капли источника жизни»). Ценность этой книги состоит в том, что она содержит биографии и поучения суфийских шейхов, среди которых главное место отводится биографии шейхов «Ходжагон – Накшбандия». Автор приводит имена 94 шейхов, их жизнеописания и характеристики, доводит силсила (или же шажара) до Ходжа Ахрара и далее<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VIII-VII веках. – Л.: ЛГУ, 1966. – С. 312.

<sup>2</sup> Джон А. Субхан. Суфизм. Его святые и святыни. – Санкт-Петербург: Диля, 2005. – С. 10.

<sup>3</sup> Шодиев Р.Т. Суфизм в духовной жизни народов Средней Азии (IX-XIII вв.): Дисс... докт. филос. наук. – Самарканд: СамГУ, 1993. – С. 41-43.

Вышеперечисленные выдающиеся личности источником суфийских идей считали прежде всего Коран, вдохновителем благородных суфиев – пророка Мухаммеда.

Вернёмся к высказываниям и взглядам исследователей-исламоведов по вопросам генезиса суфизма.

По вопросу хронологии возникновения и развития суфизма имеются многочисленные суждения и версии. Средневековые авторы, пишущие о суфизме, в том числе ас-Сулами, Абу Абд ар-Рахман Мухаммад б. Хусайн (937 или 942-1021) – крупнейший представитель Хорасанской школы суфизма, автор многочисленных классических суфийских сочинений, ал-Ансари аль-Харави, Абу Исмаил Абдаллах б. Мухаммад (1006-1089) – известный суфий-ханбалит, аль-Худжвири, Абу-л-Хасан Али б. Усмон аль-Газнави ал-Джуллабий (ум. между 1072 и 1076 гг.) – автор первого на персидском языке труда по суфизму, в котором систематически изложены его история и сущность, мировоззрение и практика суфиев. К числу первых суфиев относят многих выходцев из Хорасана и Мавераннахра. Резонность этих утверждений заключается в том, что, как писал академик Н.И. Конрад, посвятивший ряд исследований проблемам восточного возрождения в IX-XI вв.: «Обратимся к мусульманскому миру, и прежде всего к мусульманскому миру Средней Азии IX-XI вв. Нам известно, что в эти столетия там имел место величайший для того времени расцвет науки, философии, просвещения... Средняя Азия ещё в древнейшие времена была местом скрещения путей к важнейшим источникам человеческой цивилизации и сама представляла один из центров этой цивилизации. Поэтому передовые деятели науки и философии среднеазиатского мира IX-XI вв. – подлинные гуманисты по своим принципам, создавая новую образованность, новое просвещение..., перешагнули через какую-то историческую полосу, лежащую посередине между их временем и Древним миром, иначе говоря, через свои «средние века».<sup>1</sup>

В истории духовной жизни, в частности, развития философской и общественной мысли Средней Азии и в целом, так называемого мусульманского Востока, большое место занимает ранее средневековье. В этот период в результате многолетних войн этот регион был включен в состав Арабского халифата – государства, подчинившего себе многие страны и народы – от Памира до берегов Атлантического океана.

Халифат представлял собой конгломерат народов с разными социальными и культурными уровнями развития, различными религиозными верованиями. В первые века возникновения халифата на его огромной территории проживали мусульмане и христиане, приверженцы зороастризма – древней религии Ирана и Средней Азии, представители буддизма и иудаизма, огнепоклонники.

---

<sup>1</sup> Конрад Н.И. Запад и Восток. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1972. – С. 81-82.

Всё это явилось причиной возникновения в первые же века существования халифата разнообразных еретических учений, вольнодумных идей, многочисленных сект, став важным фактором идейно-политической и духовной жизни общества. С развитием и укреплением экономики, формированием большого количества ремесленников и возникновением городов создавались благоприятные условия для развития религиозных и светских знаний. Во второй половине VIII – первой половине IX в. интенсивно развиваются светские знания. Здесь уместно, на наш взгляд, привести высказывания великого средневекового арабского мыслителя ибн Халдуна по поводу истории развития естественной и богословской науки. Он писал: «Знай, что науки, кои служат предметом изучения и обучения в городах, делятся на два вида: 1) естественные для человека, кои он приобретает умозрительным путём; 2) традиционные, кои он перенимает от того, кто положил им начало.

Первый вид – это науки философии, науки мудрости, т.е. те науки, занятие которыми естественно для человека, как существа, способного к умозрению. Представления человека приводят к изучению этих наук, к рассмотрению этих вопросов и приведению доказательств, так что он останавливает на них своё внимание и старается отличить в них истину от ошибок – всё это потому, что он человек, наделенный разумом.

Второй вид – это науки, перенимаемые (человеком) от других людей, в основе их лежат положения шариата, они непреложны для разума во всех отраслях науки, кроме второстепенных... Основу этих наук составляют предначертания Аллаха и его посланника, содержащиеся в Коране и Сунне»<sup>1</sup>.

Суфизм как и теологическое, так и пантеистическое учение возник и развивался на стыке вышеуказанных ибн-Халдуном направлений развития наук. Во всяком случае, аскетические настроения, положившие начало ат-Тасаввуфу, возникли почти одновременно с исламом. Эта традиция приписывает их уже некоторым сподвижникам Мухаммеда, таким, как Абу-д Дарда, Абу Зарр, Хузайфа (умерли во второй половине VII в.). Вместе с тем, начало формирования аскетико-мистического учения в исламе, на наш взгляд, следует отнести примерно к середине VIII – началу IX в. Как правило, к этому течению примыкали выходцы из среды собирателей Хадисов (Мухаддисун), странствующих сказателей и проповедников (куссас), чтецов Корана (курра), участников джихада (имеются в виду пограничные войны с Византией), благочестивых ремесленников и торговцев, а также христианского населения, принявшего ислам.

---

<sup>1</sup> Ибн Халдун. Введение. (Фрагменты) // В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М., 1971. – С. 622.

Истории возникновения суфизма и мистических течений посвящены работы и Н. Гольдциера «Лекции об Исламе» и другие<sup>1</sup>. Он отмечал: «видения гибели мира, Страшного суда пробудили в Мухаммеде пророка. Это воспитало и аскетическое настроение тех, кто следовал за ним». Первые объединения мистических аспектов и кающихся грешников возникли, по словам французского востоковеда Л. Массиньона, в Куфе в VII–VIII вв. и Басре в VIII в. Во второй половине IX в. центром этого движения стал Багдад<sup>2</sup>. Изначально высшая цель жизни суфиев – растворить видимость личного существования в истине божественного, всеохватывающего бытия. Одним из первых говорил о всеильной любви к Аллаху ас-Сархи (ум. в 815 г.), которому приписывается изречение: «Любви к Аллаху нельзя научиться, это божий дар».

На рубеже конца IX в. и начале XI в. в мусульманском мире завершался период развития догматической теологии. Историческая, агиографическая и иная литература того времени несёт на себе отпечаток споров виднейших теологов, представителей различных течений, направлений и сект в исламе (ханафиты, шафаиты, ашъариты, мутазилиты, джахматы, ханбалиты, каррамиты, исмаилиты, суфии и многие другие).

Видимо, неверно было бы считать источником этих споров лишь догматические запросы именитых теологов, все они так или иначе выражали классовые, политические и экономические интересы определенных социальных слоев и группировок. В этот период получили широкое распространение учения мутазилитов и ашъаризм. Большая заслуга мутазилитов заключалась в том, что они обратились к разуму как к критерию религиозного познания<sup>3</sup>.

Учение мутазилитов явилось своеобразным этапом развития религиозно-философской мысли. Мутазилиты верили, что человек – творец своих собственных поступков без вмешательства Аллаха. Эта свободная воля человека приводит к последствиям, диаметрально противоположным правоверной концепции о всемогущем Боге. Мутазилитское учение содержит три основные идеи: 1) человек свободен; 2) в Аллахе можно различать атрибуты субстанции и атрибуты деяний; 3) Коран не предвечен. Эти идеи мутазилитов были приняты некоторыми представителями суфиев, которые проповедовали свободомыслие.

Противники мутазилизма, среди которых был ибн Ханбал, подверглись преследованиям своеобразной инквизиции, зачастую носившим фанатический характер. Инквизиция, свирепствовавшая в течение полувека, вызвала сильное смятение среди верующих. С 847 года третий преемник Маъмуна Мутаваккиль повёл борьбу против мутазилитов и мистиков. Но тем не менее распри между правоверными сторонниками

---

<sup>1</sup> Гольдциер Н. Лекции об исламе. – М., 1948.

<sup>2</sup> Массэ А. Ислам (очерк). Истории. / Пер. с франц. – М., 1962. – С. 159.

<sup>3</sup> Там же. – С. 156.

традиции и мутазилистами-рационалистами продолжали разрывать ислам. Примирение между мутазилистами и ханбалистами было достигнуто в X в. благодаря мутазилиту Ашъари Абу ал-Хасан Али б. Исмаил (873-915), который, достигнув сорокалетнего возраста, вернулся в ложе правоверия и реформировал его. В то время как мутазилиды, считая Коран сотворенным, выступали против поборников священного предания, объявлявших Коран предвечно существующим (включая материалы, которыми и на которых он написан), ашъаризм видел в Коране вечное слово божье, но его буквы, чернила и материал считал произведением рук человеческих. Что же касается методов рассуждения, то он, естественно, не мог исключить разум (акль), признанный мутазилистами основным источником религиозного познания. Он придал ему смягченную форму «назара», умозрительного познания Аллаха. В ашъаризме в теологической форме появилось учение атомистики, однако оно не нашло широкого распространения в средневековом мусульманском мире.

Таким образом, борьба между представителями «асхаб аль-Хадис» (приверженцы хадиса) и сторонниками «асхаб ар-раъй» (приверженцы мнения) завершилось компромиссом – созданием во второй половине VIII–IX в. нескольких мазхабов в правоверном Исламе. Сущность компромисса между приверженцами асхаб ар-рай и асхаб аль-Хадис выражалось в том, что представители всех правовых школ признали четыре «асл» вероучения, вместе с тем рамки использования самостоятельного суждения значительно сузились. «Раъй» – личное мнение – было заменено «иджтихад», суждением, менее произвольным, поскольку оно предполагало заключение на основании компетентного знания Корана и понимания их смыслов в конкретной ситуации.

Более того, «абсолютный иджтихад» объявлялся закрытым, отправные положения веры и права не могли привлекаться как объекты самостоятельного суждения. Допускается «иджтихад фи-л мазхаб» – суждение в пределах, принятых той или иной правовой школой юридических принципов. Но, после того как он получал санкцию иджмы, возможность вынесения нового суждения по данному вопросу в будущем исключалась. Отныне мусульмане должны были следовать «таклиду», т.е. строго соблюдать решения, уже принятые в прошлом, главным образом в первые три-четыре столетия существования Ислама.

В этих условиях мистическая практика и проповедь получают часто антиортодоксальную направленность, а потому осуждаются и даже жестоко преследуются властями и духовенством. «Когда в конце IX столетия в Багдаде господствовать стал мрачный дух ортодоксии, не один известный суфий попал в суровые руки инквизиции», – писал востоковед И. Гольдциер, среди них был и Мансур аль-Халладж (ум. в 922 г.), обвиненный в том, что он неоднократно публично высказывал: «Я есмь Истина (Бог) – «анал-хак», в узурпации верховной власти бога и тем

самым в посягательстве на власть «божьих наместников» – светских правителей»<sup>1</sup>.

Согласно мнению академика-востоковеда И.П. Петрушевского, большинство исследователей относит к X-XII векам начало третьего периода в истории суфизма<sup>2</sup>. Период этот характеризуется следующими новыми моментами:

1. Официальное суннитское богословие (а вслед за тем и шиитское) примирилось с умеренным суфизмом. В значительной степени благодаря аль-Газали общее мнение богословских авторитетов-иджма признала умеренный суфизм «правоверным». Мало того, умеренный суфизм прочно вошёл в систему исламского мировоззрения и постепенно сам ислам проникся суфийскими идеями.

2. Суфизм ещё более широко распространился в этот период, особенно в городах. Быть, или, по крайней мере, именоваться суфием теперь считалось признаком хорошего тона. Суфиями и муридами того или иного шейха становились не только низы горожан и крестьяне, но и феодалы, крупные купцы и т.д. Стали возможны такие факты – большинство жителей г. Ардебилля числились муридами шейха Сефи ад-дина Ардебилля (предок династии Сефевидов. Ум. в 1334). Конечно, вместе с тем имела место и социальная дифференциация течений суфизма.

3. Стали складываться более крупные объединения суфиев. (дервишские ордены).

4. Теперь резко обозначилось различие между умеренным (монотеистическим) и крайним (пантеистическим) суфизмом. Образцом монотеистической системы является система суфизма, разработанная аль-Газали, образцом системы пантеистического суфизма – система ибн аль-Араби. В связи с этим следует вкратце остановиться на системах этих взглядов.

Суфийская система аль-Газали изложена в ряде сочинений, а наиболее систематически – в его «Ихйа улум ад-дин». Газали в общем стоит на почве «правоверия». Аскетизм Газали рассматривает как средство «очищения души» и как «подготовку» к «духовной жизни». Мистический путь, по Газали, имеет 9 основных стадий. Каждая стадия характеризуется приобретением одного из «спасательных свойств» – мунджийат, суфийскими терминами которых Газали и обозначает стадии: 1) покаяние в грехах – ат-Тауба; 2) Терпение в несчастьях – ас-Сабр; 3) благодарность богу за ниспосланные благодеяния – аш-Шукр; 4) страх божий – ал-Хауф; 5) надежда на спасение – ар-Риджа; 6) добровольная бедность – аль-Факр; 7) отречение от своей воли – ат-Таваккуль; 8) отречение от мира – аз-зухд; 9) мистическая любовь к богу – аль-Махабба.

---

<sup>1</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 269.

<sup>2</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV вв. – Л.: ЛГУ, 1966. – С. 331.

Крупнейший теолог, философ и факих-шафиъат-Газали, Абу Хамид Мухаммед б. Мухаммед ат-Туси пытался найти золотую середину между богословами и суфиями или, говоря его словами, между «теми, кто говорит, что они божьи избранники», обладатели интуиции и познания истины (через экстаз).

Газали, как подчеркивают исламоведы, действительно возродил ислам, осуществив в своих трудах синтез традиционных, рационалистических и мистических элементов. Основные положения учения Газали сводились к тому, что он отбрасывал казуистику и злоупотребление ею, безразлично, относилось ли это к каламу, философии или фикху. Он писал: «Существует класс людей, которые ограничивают свои стремления изучением юридических казусов... Они дают знаниям, которые ведут к этой цели, название ильм аль-фикх и ильм аль-Мазхаб, воображают, что это то же, что религиозная наука. Они пренебрегают изучением книги бога и сунны пророка... когда у правоведа спрашивают о том, наблюдение чего и повлекает вечное осуждение, он не знает, что ответить, зато он мог бы заполнить целые тома рассуждениями о тонкостях казуистики. Следовало бы считать безумцем всякого, кто вздумал бы изучать подобные вещи с намерением приблизиться к богу»<sup>1</sup>.

В формировании и развитии философии суфизма огромная роль принадлежала аль-Газали. Он в своей известной книге по философии «Опровержение философов» полемизирует с философами по двадцати философским вопросам, которые, по его мнению, имеют непосредственное отношение к религии. В трёх вопросах: о вечности материи и первичности материи, о философских высказываниях, что бог не обладает знанием частичных явлений, об отрицании философами воскрешения тел и дня Страшного суда, аль-Газали осуждает и обвиняет философов в неверии.

Следует отметить, что идеалистическая философская система аль-Газали вдохновляла Гегеля, который считал его великим восточным умом.

Как уже было сказано выше, аскетические настроения, положившие начало ат-Тасаввуф, возникли почти одновременно с исламом. Корни возникновения мистического аскетизма сводятся к ранним этапам формирования ислама. К числу первых суфиев относят крупнейшего богослова раннего ислама аль-Хасана аль-Басри (642-728). Аль-Хасан аль-Басри родился в Медине, с 657 года жил в Басре, там же и умер. Когда правителем Ирана стал аль-Хаджжадж (694 г.), принял участие в организованной последним работе по снабжению букв в тексте Корана диакретическими знаками. При халифе Умаре II аль-Хасан аль-Басри стал кади (судьей) Басры. Группировавшийся вокруг него теологический кружок был центром интеллектуальной жизни Басры и всего Омейядского государства, а авторитет самого аль-Хасана аль-Басри был столь высок, что к своим учителям его причисляли и традиционалисты (ахл ас-сунна), и

---

<sup>1</sup> См. Массэ А. Ислам. Очерк истории. – М.: Изд-во «Восточная литература», 1962. – С. 164.

рационалисты (мутазилиты), и суфии. В вопросе о свободе воли он придерживался точки зрения, характерной для кадаритов, и утверждал ответственность человека за совершаемые им в посюстороннем мире деяния. Вместе с тем в духе учения муджиитов он заявлял, что спасения и места в раю мусульманин способен добиться, произнеся перед смертью первую часть шахады: «Нет никакого божества, кроме Аллаха». Ученик аль-Хасана аль-Басри Васил бин Ата, Абу Хузайфа аль-Газал (699-748) положил начало мутазилизму, заложил основу богословской доктрины мутазилитов<sup>1</sup>.

Васил бин Ата выступал против антропоморфического восприятия Аллаха, интерпретируя соответствующие Коранические выражения в символическом смысле. Как утверждают исследователи, учение Василя бин Ата и его последователей о божественных атрибутах находилось под непосредственным влиянием христианской догматики Иоанна Дамаскина и греческой философии, о чем говорит аш-Шахрастани (ум. 1153).

---

<sup>1</sup> Саййид Мухаммад Хотамий. Из истории исламской мысли. (на узб. языке). – Тегеран: Минхож, 2003. – С. 23.

Тем не менее, Васил бин Ата считается основателем течения Калам. 50 лет спустя после смерти аль-Хасана аль-Басри вышла на сцену суфиев видная представительница басрийской школы аскетов Рабия ал-Адавия (713 или 714-801). Она пропагандировала идеи зуххад и подвижников (уббад). Рабия аль-Адавия происходила из бедной арабской семьи. В раннем детстве при неясных обстоятельствах была продана в рабство. Позднее, благодаря своей набожности и аскетическому образу жизни была отпущена на волю. Она, пожалуй, первая из аскетов выдвинула мысль о всепоглощающей и бескорыстной любви (махабба) к богу как доминанте духовной жизни человека<sup>1</sup>.

Идеи мутазилитов получили юридическую опору в период правления халифа аль-Маъмуна (813-833), который объявил учение мутализитов единственно верным. Как образно пишет Саййид Мухаммад Хотамий, когда халиф Маъмун, в целях создания и развития философии ислама, организовал академию в Багдаде «Байтул хикма», философия (фалсафа) еще была ребенком, а тасаввуф перешел в подростковый возраст, достиг зрелости.

Взаимоотношения трех течений – тасаввуф, шариат и философии (фалсафа) на определенном уровне сложились, они оказывали влияние на сознательную жизнь общества<sup>2</sup>. Главное заключается в том, что они в конце концов явились основой формирования и развития исламской, т.е. мусульманской философии. Как пишет академик И.П. Петрушевский, западные исследователи проявляли и проявляют к истории суфизма огромный интерес. Но, несмотря на интерес к этой проблеме на Западе, исследования пока ограничены частными вопросами истории суфизма. Относительно лучше изучена история суфизма первых четырех столетий хиджри, пишет И.П. Петрушевский. Обобщающего научного труда по его истории до сих пор нет. Причина этого заключается в исключительной сложности проблемы: до сих пор не изучен полностью огромный фонд источников по мистицизму не только на арабском, персидском и турецком языках, но также и на греческом, сирийском, коптском, еврейском, санскрите, урду и др., а между тем, изучение суфизма немислимо без изучения идеологических и культурных связей ислама с другими религиозными и философскими системами: до сих пор не изучены и не классифицированы многочисленные разветвления суфизма. Кроме того, отдельные исламоведы, будучи последователями тех или иных идеологических философских течений, вносили субъективный элемент в свои исследования, стараясь увидеть в идеологии суфизма не столько то, что в ней действительно было, сколько то, что им в ней хотелось найти. Английский востоковед Артур Арберри придерживается такого же мнения и считает, что научная история суфизма до сих пор еще не создана и что исследование суфизма еще не родилось. Он полагает, что такой труд не

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С.23-24.

может быть написан на современной стадии научной разработки проблемы и остается задачей будущих исследователей.

Исследователи истории возникновения суфизма подходили к этому сложному вопросу различными путями: многие авторы выводили суфизм из восточнохристианского аскетизма и мистицизма, а также из обработанного сирийскими монахами неоплатонизма в христианской форме; таким образом, появились три основные теории происхождения, т.е. генезиса суфизма, которые можно бы назвать христианской, иранской и индийской<sup>1</sup>. Но всё же новая теория, близкая к истине, о возникновении суфизма была создана учеными первой половины XX века Рейнольдсом Никольсоном и Луи Массиньоном. Их труды были основаны на гораздо более широком и тщательном исследовании источников суфийской литературы, нежели труды прежних исламоведов. Названные исследователи видят в суфизме не наносное и чужеродное для ислама напластование то философии неоплатонизма, то философии буддизма, а напротив, автохтонное явление, возникшее на исламской почве. Р. Никольсон считал, что суфийский мистицизм был естественным развитием аскетических тенденций, проявившихся в исламе в течение I века хижри. Некоторого влияния христианского аскетизма он не отрицает, но полагает, что в самой сущности и своей основе суфийский аскетизм и выросший из него мистицизм – исламское явление, что спекулятивная философия суфизма была продуктом влияния христианизированного неоплатонизма, а пантеистические идеи крайнего суфизма развивались благодаря индийским влияниям при посредстве персов.

Луи Массиньон убедительно подвергает критике сторонников теории чужеродного происхождения суфизма. Опровергая идеи о влиянии на формирование суфизма индуизма, буддизма, христианства и др., Массиньон предлагает научный подход к исследованию проблемы генезиса суфизма. Прежде всего, считает он, доказать факт исламского влияния на суфизм, можно было бы только путем изучения подлинных трудов представителей раннего суфизма, иначе говоря, при помощи историко-философского метода.

Ещё более важным в исследованиях истории возникновения истоков суфизма он считает изучение лексики и терминологии суфийских сочинений. Он сам установил следующие источники терминологии суфиев: 1) лексика Корана. При этом в неясные, двусмысленные места (муташаббихат) Корана суфии вкладывали свое, новое истолкование; 2) лексика арабоязычной науки первых веков ислама; 3) лексика школ мусульманской теологии; 4) своего рода тогдашней образованности, возникшая из лексики преимущественно арамейско-суфийской, отчасти греческой и пехлевийской, которая сложилась благодаря восточному философскому синкретизму на протяжении первых шести веков нашей эры.

Все эти методологические установки позволяют Массиньону более обоснованно, чем другие авторы, раскрыть исследуемую проблему и

---

<sup>1</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л.: ЛГУ, 1966. – С. 313.

доказать, что суфизм возник на исламской почве в результате естественного развития исламской религии в условиях феодального общества. Л. Массиньон, указав на наличие в самом Коране мест, допускавших толкования в духе аскетизма и мистицизма, выводит происхождение суфизма из внутреннего развития ислама и притом на арабской почве. Для доказательства он считает, что если же и были некоторые идеи, пришедшие из неарабской (иудейско-христианской) среды, то эти идеи были привиты к телу ислама с самого его рождения и уже отразились в Коране. И.П. Петрушевский также сопоставляет содержание идей христианских, восточно-христианских, буддийских мистиков. Главная отличительная черта в суфизме – это вахдат-уль вуджуд, единство бога (в монотеистическом ли, пантеистическом ли представлении) и личное общение человека с богом. Кроме того, идея сотворения богом мира и идея эманации мира из бога всегда были чужды буддизму, как плюралистической философии первоначального буддизма, – утверждает И.П. Петрушевский<sup>1</sup>.

Вместе с тем И.П. Петрушевский полагает возможность влияния буддизма на взгляды крайних суфиев-пантеистов. Видимо, гораздо позже, уже после проникновения ислама в Индию, на некоторых ответвлениях крайнего суфизма сказалось влияние индийской пантеистической философии веданты, пишет он – но гипотеза о буддийском влиянии на суфизм, хотя имела немало сторонников, но никогда не могла быть бесспорно доказана фактами<sup>2</sup>.

Представления самих известных суфиев об источнике и истории возникновения своего учения легендарны. Суфийские авторы изображают суфиями не только Мухаммеда и Али, но и доисламских пророков: Авраама, Моисея, Иисуса. Например, выдающийся суфий аль-Газали видел в Иисусе идеального суфийского шейха, образец для подражания. Однако, изучение истоков возникновения суфизма и его основных идей невозможно через штудирование произведений самих суфиев. Это обстоятельство гораздо сложнее, чем думают поклонники и любители суфийских идей. Суфии написали громадное количество книг применительно к различным обстоятельствам, поэтому они кажутся противоречащими друг другу и не могут быть поняты непосвященными также еще и потому, что обладают и скрытым смыслом. Об этом писал профессор Никольсон, долго работавший, чтобы понять и сделать доступной Западу суфийскую мысль. Публикуя отрывки из некоторых суфийских произведений, он признает, что очень большое количество этих произведений являются совершенно особыми и уникальными, поэтому смысл их открывается лишь тем, кто обладает ключом к шифру, в то время как непосвященные понимают все

---

<sup>1</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л.: ЛГУ, 1966. – С. 314-315.

<sup>2</sup> Там же. – С. 317.

либо буквально, либо вообще ничего не понимают<sup>1</sup>. Эта же мысль является характерной и для произведений самих суфиев, в которых с различных позиций было написано об истоках суфийской мысли, о родоначальниках суфийских течений. Например, в суфийской литературе часто изображали суфием пророка Хизра, отождествляемого с пророком Илией, и почитание Хизра очень распространено среди суфиев. Согласно одному из мусульманских преданий, Хизр считается потомком Ноя в пятом поколении. Впрочем, хронологический подход здесь неуместен, в противном случае непонятно, как могла вообще произойти его встреча с Моисеем, так как в 18-й суре Корана (оят 59-81) Хизр упоминается как наставляющий Моисея-юношу, как лицо более высокого положения, чем Моисей, хотя миссия последнего состояла в передаче людям закона божьего. Хизр открывает Моисею тайну мистической истины (хакика), которая превосходит границы Закона: «Я сообщу тебе толкование того, чего ты не мог утерпеть»<sup>2</sup>. В суфийской литературе Хизра называют «пророком», «вестником», «вечным странником», «чудесным старцем», «исполнителем желаний», «вечно живым», «виночерпием» и т.д. В сумме высказываний о Хизре он предстает неким таинственным наставником, как бы направляющим на истинный путь, и почитание его очень распространено среди суфиев. Обращаясь от легенд к истории, не будет преувеличением сказать: суфизм почти так же стар, как и ислам. Аскетические настроения не чужды были отдельным сахабам (например, Абу Хурайра), как и самому Корану. Во всяком случае уже с конца I в. можно говорить о суфизме как особом течении внутри ислама, – заключает И.П. Петрушевский<sup>3</sup>. Мусульманский мистицизм, развивавшийся по мере распространения ислама, первоначально сводился преимущественно к аскетизму, проявлявшемуся в религиозной экзальтации, в рабском преклонении перед божественным всесилием. Исследователи констатируют, что аскетическая практика отмечалась у арабов и до возникновения ислама.

Где и когда зародился суфийский образ мышления? Большинство суфиев считает, что этот вопрос едва ли имеет реальный смысл. Они отвечают: «Место суфизма внутри человечества, в сердце». «Суфийская практика слишком тонка для того, чтобы отметить формальное начало», – говорится в книге «Асрар ал-Кадим ва аль-Кодим» (тайны прошлого и будущего). Суфизм, первоначально как аскетическое настроение, начал распространяться с завоеванных арабами территорий около 1400 лет назад. С распространением ислама под аскетизм как бы была подведена «идейная база» – отказ от благ, уход от мира, отшельническое (настроение) уединение получили осмысление, стали означать высшую степень

---

<sup>1</sup> Идрис Шах. Суфизм. – М.: Клышников, Комаров и К, 1994.

<sup>2</sup> Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука. 1987. – С. 41.

<sup>3</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л.: ЛГУ, 1966. – С. 316.

набожности, продиктованную предписанием ислама о подчинении воле единого всемогущего бога. По свидетельству ученых, первыми прозвище «Ас-суфи» получили аскет из Куфы-Абу Хошим (ум. в 767 год) и шиит Джабир ибн Хайям (ум. в. 867 год)<sup>1</sup>.

На вопрос, почему суфизм, несмотря на запреты и гонения, получил столь широко распространение от Индонезии на Тихом океане до Марокко на Атлантическом океане, суфии доказывают, как и почему идея совершенствования может быть принята любым обществом, независимо от его номинального и социального устройства.

Последователи суфизма считают его внутренним, «тайным» учением, скрытым в любой религии, а поскольку основа его уже заложена в уме каждого человека, то суфийское развитие неизбежно должно найти свое выражение в любых условиях. Исторический период развития этого учения начинается с распространения ислама из пустынных районов в уже сложившиеся социальные образования Ближнего Востока.

До середины VII века распространение ислама даже в пределах Аравии было сомнительным, пишет Идрис-Шах, но ему было суждено вскоре подчинить себе целые империи Ближнего Востока, каждая из которых обладала своими складывавшимися традициями в области политики, военного искусства и религии. Мусульманские армии, первоначально состоявшие, главным образом, из бедуинов и только в дальнейшем пополнившиеся новобранцами другого происхождения, наступали на север, восток и запад.

Как утверждает М.Т. Степанянц: «Ранний ислам не знал монашеских орденов. Но постепенно в Басре стали собираться аскеты для совместного чтения Корана и обсуждения своих мистических переживаний»<sup>2</sup>. Мистицизм на том этапе не противопоставлял себя «официальному» исламу, не претендовал на принципиально отличное объяснение отношений между верховным Абсолютом и человеком и, по существу, сводился к квиетизму. Дальнейшее развитие мистико-аскетического направления стимулировалось социальным расслоением в арабском обществе в VII-VIII веках, которое к тому времени находилось в основном на стадии родоплеменных отношений.

Истоки возникновения и распространения суфизма тесно связаны с социально-экономическими и политическими процессами, происходившими в VIII-IX веках. К началу VIII века выступавшим под знаменем ислама арабам удалось завоевать Ирак, Сирию, Палестину и Месопотамию, покорить всю Северную Африку, большую часть Пиренейского полуострова, установить свое господство в Иране и Афганистане, подчинить Закавказье. Политика экспансии дала толчок усилению классовой дифференциации в Арабском халифате.

---

<sup>1</sup> Степанянц М.Т. Философские аспекта суфизма. – М.: Наука, 1987. – С. 5.

<sup>2</sup> Там же.

Социальное расслоение, выделение верхушки из мухаджиров, военачальников, лиц, приближенных к халифам, создавало разрыв в имущественном положении их и «рядовых» мусульман, что неизбежно должно было определить и различный образ жизни. Все это не могло не вызвать обострение не только социальных противоречий, но и сильно повлияло на противостояние ортодоксальному «официальному» исламу вольнодумцев из рядов суфиев, выражавших коренные интересы «низших» слоев населения. Поэтому усиление мистико-аскетического направления в мусульманстве можно считать формой протеста против господства, алчности арабской родовой аристократии, ее увлечения роскошью, реакцией на постепенную утрату ею идеалов раннего учения и падение морали.

Этот процесс характеризует Г.Э. фон Грюнебаум таким образом: «Становление арабского ислама в чуждом мире от Испании до Амударьи воплощает один из трех периодов истории, когда человек теряет контакт со своими предками, когда непрерывность духовного развития выглядит почти (или даже полностью) уничтоженной»<sup>1</sup>. Вместе с тем, пишет автор, следует учесть, что, несомненно, арабы восприняли довольно много от цивилизации покоренных народов, однако, чтобы правильно понять процесс формирования исламской цивилизации, есть просто «доминирующая средняя величина» многих субкультур, связанная, если говорить точнее, с правящими и бесспорно грамотными слоями.

Непроницаемость мусульманской цивилизации для определенных областей научного поиска не означала отсутствия гибкости там, где речь шла о ее основных интересах. Эта особенность наблюдается в процессе развития и распространения ислама. В течение XI-XII вв. ортодоксальная теология заключила мир с растущим потоком мистического благочестия, в результате которого теологические науки обогатились тем, что было названо «наукой о Пути (или движение к единению с Богом)» или наукой суфизма, т.е. мистицизма (ильм ас-сулук, ильм ат-тасаввуф).

На формирование ранних средневековых суфийских идей большое влияние оказало хадисоведческое движение среди мыслителей, труды которых легли в основу религиозно-правового комплекса позднего ислама. Быстрое распространение ислама поставило авторитет ранних мусульман под угрозу массы новых точек зрения и различных мировоззрений. Ответом было методическое сохранение подлинных или считавшихся подлинными взглядов, первоначально в древней восточной форме мудрых изречений или кратких рассказов, притч. Начало этого процесса, несомненно, датируется серединой VII века или даже раньше. Консолидация его произошла в первой половине VIII века именно в процессе обсуждения хадисоведами знания (ислам, иман, ильм). В пользу данного суждения говорит творчество выдающегося суфия аль-Газали.

---

<sup>1</sup> Грюнебаум Г.Э. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. – М.: Наука, 1981. – С. 33

Традиция вступительных рассуждений о «знании», очевидно, ведущая начало от «Сахих» аль-Бухари, достигла апогея у аль-Газали в книге «О знании», которая служит введением в его «Ихйа», – пишет Ф. Роузентал, – тем временем логика и, в первую очередь, спекулятивная теология категорически установили, что эпистемология – основа ученой деятельности и должна рассматриваться первой, закрепив тем самым выраженное хадисоведами отношение к знанию. Для аль-Газали проблема знания не является уже просто переходом к вере или методологическим средоточием научной и педагогической теории и практики... он, прежде всего, думал о логике, мистицизме и обо всем разнообразии высокоразвитой духовной жизни. На него оказал влияние раннесуфийский подход к светскому и религиозному знанию. Симпатии его полностью на стороне религиозного знания, хотя по отношению к светской науке он проявляет практичность»<sup>1</sup>. Благодаря усилиям Газали суфизм был возведен в ранг «науки о мистической жизни», хотя, как утверждают многие исследователи, он все же оставался суннитским правоведом-традиционалистом. Легализация мистицизма сопровождалась соответствующим освобождением его от тех черт, которые свидетельствовали о «презрительном отношении к закону». Аль-Газали настаивал на соблюдении всех обрядов мусульманского культа и отрицал суфийский пантеизм.

Значительную роль в организационном формировании и в последующем теоретико-идеологическом развитии суфизма сыграл институт «ханака». Как известно, первоначально суфии, в большинстве случаев, были странствующими дервишами. «Ханака» как институт объединения впервые возникает на востоке мусульманского мира – в Хорасане и Мавераннахре, на рубеже IX-X вв. Затем он получил широкое распространение в Западном Иране, Ираке, Сирии и Египте, а также в Индии.

Суфийский ханака – приют для суфиев, не имевших собственного жилья, место совместного отправления религиозных обрядов (пост, зикр, общие радения, ночные бдения и т.д.), место встреч, диспутов, а иногда и обучения. Ханака был открыт для тех, кто был готов жить коллективно, соблюдать определенную дисциплину и стремиться к общей цели (но, достигаемой индивидуально) – единению с Богом.

С конца X века появляются постоянно действующие ханака со складывающимся институтом «наставник-ученик», т.е. ханака становится центром общества вставших на мистический путь, подчиняющих их жизнь. Согласно традиции первым составил нормативный свод для членов своего ханака Абу Саид Майхони. В это же время некоторые ханака на востоке становятся местом захоронения «святых старцев».

---

<sup>1</sup> Роузентал Ф. Знания. Концепция знания в средневековом исламе. – М.: Наука, 1987. – С. 105.

Следующим институтом объединения был рибат – возникший в VII-X вв. в районах военного противостояния мусульман и христиан (или язычников) в Малой Азии, Средней Азии и Северной Африке. Обитавшие в рибатах борцы за веру были добровольцами, участвовали в военных действиях с иноверцами и обычно соблюдали строгие правила благочестия. Рибат часто уподобляют монастырям, что некорректно. После X–XI вв. рибат нередко превращается просто в военное укрепление. С начала XI века в Иране рибат, потерявший свое военное назначение, стал обителью дервишей – ханака. В этом значении термин «рибат» распространился по всему мусульманскому миру, вплоть до Магриба, где стал в позднее Средневековье синонимом термина «зовийа» как в смысле «обиталища аскета», так и в смысле «сооружений, возникших вокруг могилы «святого» (вали)»<sup>1</sup>. В дальнейшем в организационном развитии суфизма особое значение приобрели «зовия» – приюты для шейхов и их учеников, на базе которых сложились поздние суфийские ордены. Ханака, рибат и другие центры, имея большое значение в организационном развитии суфизма, тем самым явились своеобразными центрами распространения и развития идей суфизма.

Как отмечают исследователи, начиная с X века беседы в суфийских ханака, рассказы о жизни предыдущих шейхов не удовлетворяют ни шейхов, ни их последователей, возникает потребность в написании крупных теоретических произведений по суфизму. Необходимо было изложить в этих трудах основные теоретические положения и руководство к практическим действиям суфиев, более глубоко и логически последовательно определить и описать методы и способы прохождения мистического пути. А также определить порядок расположения макамов и границы между макамами и состояниями, оставить жизнеописание известных суфийских шейхов, прокомментировать в соответствии с интересами суфийской общины стихи Корана и хадисы пророка.

Именно в этот период суфии прилагали большие усилия для выполнения этой задачи. Появился ряд произведений, в которых описывалась жизнь предыдущих суфийских шейхов, многотомные комментарии к Корану, Хадисам, труды по теории и практике суфизма. В этом отношении особая заслуга принадлежала Абдурахману Сулами (937-или 942-1021), автору многих суфийских сочинений. Его заслуга в распространении и развитии суфизма состоит в том, что ему приписывают более 100 сочинений, из которых сохранилось около 30. Наибольшую известность получил его свод суфийских биографий «Табакат ас-суфийа» – самое раннее из дошедших до нас сочинений подобного жанра, содержащее ценные сведения об аскетах и мистиках IX–X веков<sup>2</sup>. Ас-Сулами стал одним

---

<sup>1</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука. 1991. – С. 199, 272.

<sup>2</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. (На узб. яз.). – Т.: Национальная энциклопедия. Узбекистан, 2004. – С. 214.

из зачинателей и классификаторов зародившейся суфийской науки (улум хазихи-т-таъифа, ильм ат-тасаввуф). Аль-Кушайри (986-1072), автор классического суфийского трактата «ар-Рисола фи ильм ат-тасаввуф», который служил и служит пособием для суфиев. Абу Саид (Майхони) Абулхайр (967-1049), получивший первую свою хирку из рук Абдурахмана ас-Сулами, считается первым суфийским шейхом, который разработал для своих учеников кодекс норм поведения и правил общежития из 10 пунктов. Он создал местную школу практики мистического пути. Аль-Худжвири (умер в 1072 или 1076-1077г.) в своих произведениях систематически изложил историю и сущность суфизма, мировоззрение и практику суфиев. Прославленный шейх значительную часть своей жизни провел в странствиях, объездив мусульманский мир от Ферганы до Хузистана и от Индии до Сирии. В конце своей жизни написал «Кашф аль-махджуб ли аброр аль кулуб». Он поставил перед собой задачу представить систему положений суфизма во всей полноте, методично излагая и анализируя его доктрины и т.д. Как известно, позднее Фаридиддин Аттар, Абдурахман Джамии и другие выдающиеся деятели суфизма создали стройную систему теории и практики суфийского учения.

В изучении истории возникновения суфизма большой интерес представляют труды крупного представителя суфизма Абдуллаха Ансори (1006-1089). Он находился под сильным идейным воздействием Абдурахмана Сулами и под непосредственным влиянием его трудов создал свои работы «Табакот-ас-суфийа» (разряды суфиев), «Сад майдон» (сто полей), «Манзил ас-соирин» (стоянка путников), «Расоил» (трактаты) и др.

Одно из достоинств работ Ансори состоит в том, что он не только дает биографические сведения о шейхах суфизма, но и знакомит читателя с традициями и учениями различных суфийских братств. Согласно Ансори, основоположником суфизма является Зун-нун Мисри (796-861). Его заслуга состоит в том, что он впервые изложил принципы суфизма, его указания перевел в слова и высказался об этом пути (т.е. суфизме). Суфийская традиция считает Зун-нун Мисри основателем учения о «стоянках и состояниях» (макомат ва ахвол) мистического пути. Дальнейшее развитие суфизма Ансори связывает с именем Джунаида Багдади (умер в 910 г.), который уделял значительное внимание разработке и объяснению терминологии суфизма, особенно вопросам его гносеологии. Действительно, Багдади был родоначальником одного из двух течений в мусульманском мистицизме – рационалистического, именуемого «учением трезвости», названного по его имени, «Джунайдийа»<sup>1</sup>.

Согласно утверждениям Ансори, дальнейшее осложнение суфийских макомов соответствовало усложнению суфийской организации, обогащению теории и практики суфизма. Заметный вклад в это дело внесли Абубакр

---

<sup>1</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 68-69.

Катони, Абусаид Харроз, Абубакр Тамистони, Мансур Халладж, Шибли и др.

Специалист по изучению истории теории и развития суфизма Х.С. Караматов, основываясь на социально-экономических и политических факторах, предлагает разделить исторические этапы возникновения и развития суфизма, проявившегося в начале VII-VIII вв. в форме аскетизма, позднее – в конце IX-X вв. превратившегося в самостоятельное религиозно-философско-нравственное учение, а к концу XII века сформировавшегося организационно и теоретически, которые были обусловлены социально-экономическими и политическими факторами, а также усилением борьбы между религиозными и социальными слоями и группами в феодальном обществе. Яркое свидетельство тому – антифеодальные и антихалифатские восстания под предводительством Мукадды в Средней Азии, Бабека и Мазьяра в Иране, Сунбада в Хорасане, а также непримиримая борьба между исламскими сектами и течениями. Религиозная окраска, как правило, черта, общая для всех восточных движений.

Социальные основы формирования и развития суфизма соответственно социально-экономическим, политическим и идеологическим условиям были различными. Например, западные специалисты Дж. Макдиен и Р. Балмит, исследуя ранний этап суфийского движения, выделяли в нем черты интеллектуальной элитарности и считали, что на раннем этапе возникновения суфизма большинство мистиков относилось к привилегированной, образованной части общества. Дж. Макдиен пишет: «До аль-Газали суфизм уже ассоциировался с изучением хадисов, наукой традиционной, и был связан с фикхом. Улама и факихи в большинстве своем были суфиями, а идеи, исповедуемые в этих кругах – суфийскими»<sup>1</sup>.

Другие востоковеды, как Б. Гафуров, Е.Э. Бертельс, В.В. Наумкин, Г.Э. фон Грюнебаум и другие, исследуя социальную основу суфизма в целом, отмечали его связь со средними и бедными слоями городского населения, особенно тайными ремесленными организациями, такими как Футувва (благородство) и Аййарун (примерное значение бродяги). По этому вопросу, на наш взгляд, правильно и точно пишет академик Б.Г. Гафуров: «в суфизме на протяжении всех Средних веков прослеживается, по крайней мере, два течения – феодальное и народное, связанное с городом, ремесленными кругами, выражающее протест, служащее целям самозащиты масс от гнета феодалов»<sup>2</sup>.

Суфизм на ранних этапах своего распространения в Средней Азии, Ираке, имел прочные идейные связи с Джавонмарди (Футувва), о чем

---

<sup>1</sup>Макдиен Дж. Суннитское возрождение. Мусульманский мир. (950-1150). – М.: 1981. – С. 189-207.

<sup>2</sup> См. Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М.: Наука, 1972. – С. 442-443.

свидетельствует особое тяготение суфиев к футуввату и прославление его благородных обычаев. О тесной связи суфизма с футувватом пишет О.Ф. Акимушкин: «...тесная связь, которая прослеживается между суфийскими общинами и обитателями, а впоследствии и братствами, с одной стороны, и ремесленными и купеческо-торговыми объединениями – с другой, создавали суфиям социальную опору в массах и материальные субсидии. Таким образом, можно говорить о том, что суфизм в известной степени стал идеологией, отражавшей настроения средних и бедных слоев»<sup>1</sup>

## **2.2. Теологическая форма и мировоззрение суфизма (духовные взгляды на природу, человека и общество)**

Теологическая форма занимает ведущее место в философском учении суфизма. Центральное место, можно сказать, теоретическую основу философии суфизма занимает учение «фано» (от глагола фанийа – исчезать, прекращаться). Этот термин возводится к кораническому стиху 55:26, означающий уничтожение, «стирание» личностных качеств и атрибутов, замену их божественными (суме). Учение «фано» возникло еще в раннесредневековом суфизме. Основателем этого учения считают Абу Саида аль-Харроза (ум. в 899 г.). Однако, о сущности фано писали и такие выдающиеся суфии как аль-Бистами (ум. 875), Мансур Халладж (ум. 922) и др. Они трактовали фано как «исчезновение преходящего бытия в вечном» (аль-фано би-л-килам ан аль-хадас), что можно было расценивать как возможность субстанционального соединения божественного и человеческого начала (лахут ва насут). Большинство суннитских и имамитских богословов осудили эту трактовку, сочтя ее проповедью воплощения божества в человеке. Для учения аль-Бистами характерны прежде всего экстатический восторг (галаба) и опьянение любовью к богу (сукр), ведущая влюблённого в конечном счёте к слиянию с ним. Опираясь на личный опыт психических состояний, аль-Бистами пришел к заключению, что при абсолютном погружении в размышления о единстве божества может появиться духовное ощущение полного исчезновения собственного «я», личность исчезает, растворяется в боге, приобретая при этом божественные атрибуты в нем самом. Он дал этому состоянию название фано (небытие, исчезновение). И сформулировал такое важное для мусульманского мистицизма состояние как «Ты есть Я» – «Я есть ты», то есть, функциональный обмен ролями, когда личность, растворившись, исчезнув в божестве, и, приобретя его атрибуты, становится божеством, а божество – личностью. Именно эта идея и проповеди аль-Халладж вызвали яростные нападки традиционалистов, среди которых были и багдадские факихи, мутазилиты, суфии, а также власть имущие, опасавшиеся

---

<sup>1</sup> См. Акимушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // В кн.: Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. – М.: Наука, 1989. – С. 3-12.

народных волнений<sup>1</sup>. Сторонники этого учения среди суфиев были значительны. И они, стремясь отвести от себя суннитские и имамитские обвинения, нередко сводили фано и бако к чисто этическим принципам («исчезновения дурных качеств и «пребывание хороших») либо крайне усложняли (в целях маскировки) их понимание. Большинство суфиев считали Фано и Бако «состояниями, а некоторые суфийские теоретики относили их к категории «стоянок» (макомат).

В целом, согласно этому учению, в момент наступления «Фано» человеческая душа сливается с мировой душой. Тогда все, что он делает, оказывается исходящим от бога. Подобно тому, как железо, долго оставаясь в огне, приобретает огненную природу, душа человеческая в момент «Фано», сливаясь с мировой душой, приобретает божественную природу, то есть, становится богом. И такой человек имеет право провозгласить «анал-Хакк». («Я – бог»). Стремясь достичь близости к богу, суфии находили вдохновение в коранических айатах: «А когда спрашивают тебя рабы мои обо мне, то ведь Я – близок, отвечаю на призывы зовущего, когда он позовет меня. (2.182/186). «Мы ближе к нему (человеку), чем шейная артерия» (50:15/16) и т.д.<sup>2</sup>

Как отмечает Р.Т. Шадиёв, учение «Фано» и «Зако» (растворение в боге) составляет теоретическую основу философии суфизма<sup>3</sup>. В определенной степени это было связано с аскетической любовью к богу, желанием соединиться с ним. При рациональном логическом истолковании оно привело суфиев к своеобразному пантеизму. Обоснование выводов ранних пантеистических учений производилось посредством той или иной интерпретаций учений о «Зако» и «Фано», этим понятиям приписывались, как правило, идеи, оппозиционные исламу. Как отмечено выше, в момент наступления «Фано» человеческая душа сливается с мировой душой и приобретает божественную природу, то есть становится богом. (Мансур Халладж). Азиз ад-дин Насафи этот процесс характеризует как духовный путь человека к слиянию с миром, с богом. Он пишет, что «бытие только одно, и оно есть бытие бога, кроме бытия бога нет иного бытия и быть не может. Внутреннее этого единственного (бытия) есть свет, и этот свет душа мира, и этот свет являет себя через дверцы, сам говорит и сам слушает, сам дает и сам берёт, сам утверждает и сам отрицает... Первое знамение в том, что перестает видеть себя, ибо, до тех пор пока он видит себя, сохраняется множественность творения, до тех пор, пока видит множество, оно многобожник. Когда исчезнет путник, тогда исчезнет многобожье, проникновение (хулул, соединение, разлучение и слияние исчезнут, ибо, проникновение бывает между двумя людьми, соединения бывают между

---

<sup>1</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 42, 269.

<sup>2</sup> Коран (Перевод И.Ю. Крачковского). – М., 1991. – С. 26, 325.

<sup>3</sup> Шадиёв Р. Суфизм в духовной жизни народов Средней Азии в IX-XIII вв.: Дисс... докт. филос. наук. – Самарканд, 1993. – С. 120.

двумя вещами, разлучение и слияние между двумя людьми; когда стогрит путник в этом свете, все это исчезнет и будет лишь (один) бог, и только; из растворения (Фано) (путник) постигает единобожье (тавхид)»<sup>1</sup>. Отсюда видно, что теологическая сущность мировоззренческих взглядов суфиев основывается на признании единого бытия бога, и это есть бытие Бога. Вместе с тем Азиз ад-дин Насафи, разделяя единое бытие, отмечает, что оно (бытие) имеет внешнее и внутреннее, внутреннее этого бытия есть один свет, внешнее этого света есть проявление качества этого света, или же есть зеркало этого света.

В этом видно влияние древнегреческого философа Плотина (205-270), основателя школы неоплатонизма. Его учение сводилось к тому, что материальный мир подобен зеркалу, в котором отражается существо божества. Наблюдая логическую картину мира, божественного, здесь можно видеть и пантеистическую направленность учения суфиев. Например, согласно теологическому учению суфиев, Бог есть единое бытие, разлитое во всех Его творениях, и все заключается в Боге. Он вечно обнаруживается, проявляется, т.е. вечно творит. Поэтому природа вечна, и всякое творение по существу своему вечно, одно и то же, и только изменяется по форме, которая сотворена во времени. В сущности, формы природы, т.е. материя, существует (здесь, на наш взгляд, в определенной степени прослеживается влияние аристотелизма). Следует отметить, что теологическая форма постепенно определяет мировоззренческие взгляды суфиев на природу, человека и общество. В отличие от древнегреческого пантеизма, в котором растворились бог и материальный мир, в суфизме пантеизм (вахдат ал-вуджуд) растворяет материальный мир в существе бога, согласно которому единственной реальностью является бог, а все остальное рассматривается как его творение.

Теологическая концепция суфиев была разработана основоположниками калама, теологами X века ал-Ашъари и ал-Мотуруди, хотя, как отмечает В.В. Бартольд, «Догматические построения Ашъари не свидетельствуют ни о глубине мысли, ни о глубоких философских познаниях»<sup>2</sup>.

Божественная субстанция «Высший свет» – нур ульви (арабский) произвела первую эманацию – «сверкающий свет». Последний произвел Мировой Разум и Мировую Душу, а затем первичную материю, которая есть «темный свет» – нур зулами; она слепа, пассивна, инертна, нереальна, обречена на гибель; она в сущности своей есть небытие, идея. К совершенству, иначе говоря, к спасению, предназначены не все люди, а только избранные: пророки, имамы, посвященные члены секты. Они суть искры «сверкающего света», брошенные в мир материи – «Темного света». Только души этих избранных переселяются из поколения в поколение. Все

---

<sup>1</sup> Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М.: Наука, 1989. – С. 55.

<sup>2</sup> Бартольд В.В. Ислам. – Пг. 1918. – С. 75.

прочие люди, не принадлежащие к избранным, – фантомы (призраки) небытия.

Известно, что мистицизм – стремление к личному общению с богом, и любовь к нему на протяжении становления и развития учения суфизма стала необходимым элементом мировоззрения суфиев. Как было сказано выше, в теологическом учении суфиев «Фано» является главной категорией их духовно-религиозного мировоззрения. В суфийской литературе принято считать, что шейхом Боязидом аль-Бистами была впервые сформулирована важнейшая идея Фано («исчезновение», «угасание», «гибель», от арабского «исчезать, гибнуть»). Отсюда дар аль-Фано – «мир тления», «земной преходящий мир», т.е. достижение суфием состояния «совершенства», когда он, как предполагалось, подавив в себе личную волю, мирские желания и человеческие свойства (сифат) и таким образом освободившись от восприятий чувственного мира, достигает мистического совершенства и становится способным к общению с «Единым» богом. Как считает академик И.П. Петрушевский, понятие «Фано» разные суфии понимали не одинаково: в общем следует отметить два его главных аспекта монотеистический и пантеистический<sup>1</sup>.

Теологическим воззрениям суфиев характерна фатальность в интерпретации природных и духовных явлений.

---

<sup>1</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л.: Изд. ЛГУ, 1966. – С. 321.

Одним из самых влиятельных теоретиков суфизма является Абу Хамид аль-Газали. За ним утвердилось почетное призвание Мухйи-д-дин (обновитель веры) и Худжат аль-ислам («доказательство ислама»). Его авторитет в мусульманском мире был настолько велик, что в конце XV века известный комментатор Корана Джалал ад-дин Султон утверждал, что если бы был возможен после Мухаммеда ещё пророк, то им был бы, несомненно, аль-Газали. Главное сочинение аль-Газали по основам теологии и суфизма – «Ихйаь улум ад-дин» («оживление богословских наук») является изложением всей его философско-теологической системы. В своих трудах он старался изобразить себя отнюдь не новатором, а лишь восстановителем первоначального ислама, правоверия, неправильно понятого или искаженного теологами. В самом деле, в своих теологических рассуждениях он удачно использовал многое у тех самых философов, системы которых осваивал. Он понимал, что религиозное мировоззрение нельзя обосновать только на схоластических догматических построениях теологов, на правовой казуистике правоведов или на базе философии. Поэтому Газали поставил как одну из главных своих задач борьбу с философскими течениями, старался приспособить те или иные философские идеи для защиты положений своей теологии. В мистике суфизма он видел своего идейного союзника и вместе с суфиями он предпочитал личную, эмоциональную веру, считал возможным познание бога путем интуиции, внутреннего озарения – экстаза, такое переживание он считал реальным и рассматривал как внутренний опыт. Газали примирил умеренный суфизм с ортодоксальной теологией и ввел его в систему исламского правоверного мировоззрения, в этом отношении он завершил дело, которое начали его учителя – суфии аль-Кушайри (986-1072) и имам аль-Харамейн.

Известный английский исламовед Монтгомери Уотт на основе анализа источников и с привлечением новейших исследований пишет о фигуре «блистающего» теолога – аль-Газали. И квалифицирует его как мыслителя, создавшего стройную систему идей, гармонично сочетавшую в себе науку, философию и религиозную догму<sup>1</sup>.

Газали выступал с разоблачением идей тайного общества («Чистых братьев») и исмаилитских идеологий, которые откровенно утверждали, что религия может послужить лекарством лишь для больных умом, что она запятнана невежеством, смешана заблуждениями и что ни омыть, ни очистить ее нельзя иначе, как с помощью гордой философской мудрости, которой питается здравый интеллект. Вот почему аль-Газали усердно стал заниматься философией и написал книгу «Максад аль-фалсафа». Здесь «хос» выступает как религиозная элита, люди, глубоко знающие религию, одаренные от природы, а «омма» – простонародье, видящее в религии лишь ее внешнюю сторону.

---

<sup>1</sup> Уотт Монтгомери. Влияние ислама на средневековую Европу. – М.: Наука, 1976. – С. 14-15.

Представление о существовании человека, стоящего выше других людей и являющегося своего рода посредником между людьми и богом, постепенно развивалось в исламе. Отсюда следовало разделить людей на обычных (омма) и особых, одаренных сверхъестественными способностями (хос), т.е. схема элиты и массы.

Понятия элиты и массы играли ведущую роль в эзотерических доктринах мусульманских мистиков. Здесь это деление обусловлено уже мистическими критериями (степень «близости к богу», способность понимать сакральный текст тем или иным способом, посвященность или непосвященность в мистические тайны). То, что могут понять избранные, недоступно массе. По аль-Газали, пророкам и святым, для того, чтобы быть понятыми массой, надо снизойти до нее, говорить на ее языке<sup>1</sup>. В его работах выдвигалась идея о всеобщей благопристойной и богоугодной интеллектуальной ограниченности и слепой вере в догматы. Тем не менее, аль-Газали считал, что «мнение может быть трех родов: мнение, сходное с мнением простого народа; мнение, соответствующее тому, как излагают его всякому вопрошающему, ищущему правого пути, и, наконец, мнение, которое знает только человек и его душа и которое открывается только разделяющему с ним его убеждения». Второе мнение аль-Газали в книге «Аль-Мункиз мин ад-Джалал» приписывает мутакаллимам, а в книге «Аль-Кустос аль-Мустахим» – «диалектикам»<sup>2</sup>.

Согласно этому по интеллектуальным критериям к «Хос»ам принадлежали ученые, а по социальным – правящий класс; ученые же в этом случае выступали как посредники между ними и массой.

Газали постарался приспособить те или иные философские системы, идеи для защиты положений своей теологии, иначе говоря, превратить философию в служанку теологии, в отличие от философов-интеллектуалистов (неоплатоники и аристотелики), которые объяснили причинность действиями бога, души, природы, случая, ограничивая действие бога первичным актом, давшим начало миру. Для Газали божественная воля – основной пункт, базис всего его построения об отношениях между богом и миром. Сила действия воли бога-творца, по Газали, не может ограничить свое творение пространством и временем, бесконечен и вечен лишь бог, мир же конечен и не вечен.

Газали отвергал оба аспекта пантеизма и утверждал, что мир результат не эманации, а сознательной творческой воли бога, действие которой продолжается непрерывно и после создания мира. По Газали воля и знания – вечные атрибуты бога, и они проявляются не только во всеобщем, как думал Ибн-Сина, но и частных и индивидуальных явлениях. Воля и знания бога охватывают все единичные явления, не теряя при этом единства своей сущности.

---

<sup>1</sup> Ислам в истории народов востока: Сборник статей. – М.: Наука, 1981. – С. 43.

<sup>2</sup> Там же. – С. 45.

С теологическим учением Газали о боге тесно связано его учение о душе. Он утверждает, что человеческая душа по своей сущности отличается от всех прочих творений, от чувственного мира. Душа человеческая – духовная субстанция. Высшие человеческие души – это те, которые способны постигнуть «Всевышнюю истину» – Бога, Божественную реальность через внутреннее озарение, экстаз. Это души пророков, святых, мистиков (араб. орифун, мн.ч. от ариф). Свою теологическую систему аль-Газали неизменно старался согласовать на их способностях к духовной деятельности. И всё же разделение с противопоставлением толпы профанов, которые могут только слепо верить и должны повиноваться авторитетам, и высшей духовной деятельности у Газали, видимо, является отражением в религиозной форме иерархической структуры развитого феодального общества с его резким противопоставлением повинующихся низов и господствующих верхов.

Но все же аль-Газали был великим ученым-теологом своего времени. Он один из первых стал понимать, что бывшим старым ортодоксальным философским и теологическим воззрениям не удержать своих позиций против аргументов новых философских течений. В этот период (около 1090 г.) блестящий молодой теолог аль-Газали, как пишут некоторые исследователи, самостоятельно ознакомившись с аргументацией арабских неоплатоников, составил ясный и объективный обзор их взглядов, к которому присовокупил сокрушительное опровержение<sup>1</sup>. Справедливо отметить, что аль-Газали вслед за Ибн-Синой соотносил теологию с физикой. Это сближение теологии с физикой и метафизикой постепенно привело к появлению на латыни нового типа теологических сочинений, который достиг кульминации в философии Фомы Аквинского. После аль-Газали более разумные теологи приняли Аристотелеву логику как основу своей методологии, но греческие науки культивировались все меньше и меньше. Все же влияние философских систем аль-Газали на Запад, и особенно на Испанию, было велико. Книга Газали «Тахафут аль-фалосифа», направленная в основном против учения аль-Фараби и Ибн-Сины, произвела большое впечатление на современников и была встречена с восторгом мутакаллимами и суфиями. Однако эта книга вызвала отпор со стороны философов. В первую очередь с острой критикой выступил западно-арабский философ Ибн Рушд (Аверроэс, как называли его в средневековой Западной Европе, 1126-1199). Он был последователем философских учений аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Сины и в ответ на книгу Газали он написал трактат «Тахафут ат-тахафут» (Опровержение опровержения). Книга аль-Газали «Тахафут» была одобрена и мусульманскими, и христианскими теологами, поэтому книга ибн Рушда была осуждена и теми, и другими. Мысли аль-Газали оказали влияние на

---

<sup>1</sup>. Уотт Монтгомери. Влияние ислама на средневековую Европу. – М.: Наука, 1976. – С. 64.

таких выдающихся представителей схоластики Западной Европы, как Фома Аквинский и др.

Как считают исследователи, после аль-Газали формирование Калама можно считать в основном завершенным<sup>1</sup>. Здесь хотелось бы резюмировать о тех изменениях в суфийском учении, которые произошли под влиянием творчества аль-Газали после его смерти:

1. Официальное суннитское богословие (а вслед за тем и шиитское) примирилось с умеренным суфизмом. В значительной степени благодаря аль-Газали, общее мнение богословских авторитетов – иджмы признало умеренный суфизм «правоверным». Мало того, умеренный суфизм прочно вошел в систему исламского мировоззрения и постоянно сам ислам проникся суфийскими идеями.

2. Суфизм еще более распространяется в этот период в городах. Быть или, по крайней мере, называться суфием, теперь считалось признаком хорошего тона. Суфиями и муридами того или иного шейха становились не только низы горожан и крестьяне, но и феодалы, крупные купцы и др. Стали возможны такие факты: большинство жителей г. Ардебиля числилось мюридами шейха Сефи ад-дина Ардебиля (предок династии Сефевидов, ум. 1334 г.). Шла и социальная дифференциация течений суфизма. В X-XII веках одним из главных центров суфизма стал Хорасан, развивались различные суфийские течения (например – маломатийа). В Хорасане и других городах дервишские обители множились. Уже на рубеже X-XI веков в Хорасане их насчитывалось более двухсот. Позднее один из суфийских авторитетов в Хорасане видел триста самых «доблестных» мужей из хорасанской рати людей божьих<sup>2</sup>.

3. Стали складываться более крупные объединения суфиев – «дервишские ордены».

Теперь резче стали обозначаться различия между умеренным (монотеистическим) и крайним (пантеистическим) суфизмом. Как было сказано выше, образцом монотеистической системы является система суфизма, разработанная аль-Газали, образцом системы пантеистического суфизма – система ибн аль-Араби. Мировоззрение суфиев развивалось в тесном единстве с процессом формирования и развития суфийского учения в целом. Наряду с теологической формой учения о боге, о духе, о человеке формировались и мировоззренческие взгляды на природу, человека и общество. Эта особенность и диалектическая противоречивость прослеживается на всех этапах истории возникновения и развития суфизма.

Например, в учении крупнейшего богослова раннего ислама аль-Хасана аль-Басри наблюдается сочетание идей как традиционалистов (ахл ас-сунна), так и рационалистов (мутазилитов) и суфиев. В вопросе о свободе воли он придерживался точки зрения, характерной для кадаритов (выступавших против концепции свободы человеческой воли) и утверждал ответственность

---

<sup>1</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л.: ЛГУ, 1966. – С. 233.

<sup>2</sup> См.: Там же. – С. 325.

человека за совершенные им в посюстороннем мире деяния. Вместе с тем, в духе учения мурджиитов аль-Басри заявлял, что спасения и места в раю мусульманин способен добиться, произнеся перед смертью первую часть шахады: «Нет никакого бога, кроме Аллаха». Кроме того, сохранившиеся высказывания аль-Хасана ал-Басри свидетельствуют не только о его благочестии, но и о рационалистическом подходе к трактовке некоторых хадисов и др.

В этом отношении следует считать правоверным утверждение о том, что в духовной культуре средневекового мусульманства религиозная философия суфизма противостояла одновременно и исламской теологии, и философскому мировосприятию восточных перипатетиков. В области онтологии это противостояние выражалась соответственно в оппозиции монистического (вахдат-ал вуджуд) пантеизма суфиев теизму, с одной стороны, и натуралистическому (Ибн-Сина и др.) пантеизму с другой.

В связи с этим научный интерес представляет точка зрения турецкого исследователя Х.З. Улкена о характерных чертах пантеизма средневекового Востока. Он, отмечая характерное для средневекового Востока выражение материалистических идей в пантеистической форме, указывает на три пункта соприкосновения пантеизма (вуджудион) и материализма (дахриун): 1) учение о невозможности существования души вне тела. О том, что все существующее имеет материальную основу; 2) тезис о единстве бога и мира, согласно которому бог не существует самостоятельно, вне мира; 3) учение о невозможности отдельного существования человеческой души вне бытия целого. После смерти она воссоединяется с бытием, и ее вечность означает лишь вечность, неисчезаемость бытия<sup>1</sup>. Отсюда ясно, что на почве пантеистического учения левого крыла возникла единая и самостоятельная система мировоззрения, сыгравшая прогрессивную роль в эпоху средневековья и Возрождения и подготовившая последующее развитие материалистических, атеистических, вольнодумных воззрений.

В творчестве аль-Газали прослеживается переход от теологии к мировоззренческой философии, хотя в его философских воззрениях явствуют преимущественно теологические сущности. Занимаясь теологией и философией, Газали пришел к выводу о принципиальной несочетаемости веры как понятия иррационального и философии как продукта рационалистических построений, что вызвало у него глубокий духовно-психологический кризис. Он стал поддерживать идеи суфиев, которые приходят к монистическому взгляду на бытие, но не на основе логических доказательств, а с помощью интуиции. Философская система Газали во многом явилась философско-теологическим формулированием монотеистического суфизма, который он объединил с умеренным ортодоксальным исламом. В работах Газали развивается идея

---

<sup>1</sup> См.: Хайруллаев М.М. Абу Наср Фараби. – М.: Наука, 1982. – С. 35.

невозможности рационального познания бога (поскольку Бог есть Высшая Истина), хотя он не отрицает достоверности построенных на рациональных основаниях наук, дающих знание закономерностей окружающего мира. Познание бога, по Газали, возможно лишь путём экстатического переживания, выступающего в качестве внутреннего опыта для каждого испытавшего его индивида. Газали подверг резкой критике известные ему философские системы, особенно восточный аристотелизм.

Аль-Газали делил людей по уровню их познавательных способностей на две категории: широкую публику, «массу» и «избранных». К первой категории он относил верующих, которые следуют религиозной традиции и перед которыми, дабы не смущать их, нельзя давать священным текстам символично-аллегорическое толкование. Ко второй категории он причислял, прежде всего, философов, стремящихся постичь истину с помощью доказательств, основанных на достоверных посылах. Кроме того, к избранным он относил и вольнодумных суфиев, которые выдвигали монистические взгляды на бытие<sup>1</sup>. Впоследствии этого учения придерживались отдельные крупные суфии, в том числе Насафи<sup>2</sup>.

Суфийская система аль-Газали изложена в ряде его сочинений, а наиболее систематически – в «Ихйа улум ад-дин». Газали в общем стоит на почве «правоверия». Аскетизм суфиев он рассматривает как средство «очищения души» и как подготовку к «духовной жизни». Роль аль-Газали в становлении и утверждении суфизма как учения и как духовного явления была огромна. Как пишет И.П. Петрушевский, в значительной степени благодаря аль-Газали, общее мнение богословных авторитетов – иджда признала умеренный (монический) суфизм правоверным. Мало того, умеренный суфизм прочно вошел в систему исламского мировоззрения и постепенно сам ислам проникся суфийскими идеями<sup>3</sup>. Абу Хамид аль-Газали считал, что ключевым понятием религиозного самосознания является не ислам, а иман – вера, и тот, кто обладает ею, есть мумин – верующий. Вера оказывается одной из главных забот Корана, в священном тексте о ней говорится сотни раз. А вот ислам предстает сравнительно редким понятием второго плана, в Коране оно упоминается лишь восемь раз. Исходя из этих отправных положений, он развивал свое философско-теологическое учение. Известно, что в период творчества аль-Газали шла упорная борьба между мутакаллимами, мутазилистами и философами широких мастей. Именно в этот период аль-Газали вел упорную борьбу за теологию ислама.

Абу Хамид аль-Газали указал на три противоречных вывода философской системы Фараби и Ибн-Сины: о нетленности и извечности материального мира, о том, что Всевышний Аллах обладает знанием об

---

<sup>1</sup> Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский. – М.: Изд-во «Март», 2007. – С. 80.

<sup>2</sup> Азизиддин Насафий. «Зубдат ул хакойик». 39-40.

<sup>3</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1966. – С. 330.

универсальном, но не об индивидуальном, и о том, что воскрешение из мертвых, воздаяние и вознаграждение на том свете являются физически нереальными и «носят духовный, а не телесный характер»<sup>1</sup>

Известно, что в X-XV вв. в философской и общественной мысли средневекового Востока наметились два направления в трактовке проблем классификации наук: прогрессивное направление исследователей Аристотеля и религиозно-мистическое, получившее наиболее яркое выражение в воззрениях аль-Газали. Странники этого направления преимущественное внимание уделяли так называемым «шариатским наукам», избегали философии, в их классификациях отсутствовала метафизика – учение о бытии, как, например, у Абу Хайяна Тавхиди; имело место подчинение всех наук одной цели – разностороннему изучению и распространению знаний о религии, как у Фахрутдина Рази, включение в классификацию только канонических наук, которые изучают божественные установления и наставляют людей на путь божий, как у Джалалиддина ас-Суюти, либо наук, способствующих развитию религии и приводящих «правоверного к постижению бога», как у аль-Худжвири и ас-Сухраварди<sup>2</sup>. Газали, как противник философии, в целом разделяет всех философов, древних и средневековых, на дахритов (атеистов), естествоиспытателей и метафизиков. К наиболее выдающимся «метафизикам» он относит Аристотеля и его «приверженцев» из числа «философствующих мусульман» – Фараби и Ибн-Сину. Газали считает, что большинство заблуждений философов заключается именно в метафизике<sup>3</sup>.

Мутазилиты – представители раннемусульманской теологии, предшественники арабской философии.

Хотя некоторые мутазилиты и приписывают эту закономерность Аллаху, в основном они одновременно лишают Всевышнего способности к ее изменению. В их учении если бог и может сотворить другой мир, то этот мир будет абсолютно идентичен существующему. У мутазилитов бог отстранен от сферы человеческих действий. Человек в учении мутазилитов настолько могущественный, что он не только сравним с Аллахом, но в некоторых отношениях превосходит его. В этом подчеркивании активности человека и силы разума отражались светские устремления ремесленников и торгового «бюргерства», из среды которых вышли мутазилиты.

Упование на бога – это оставление заботы о своей душе и отказ от своей силы и могущества. Все, что читал – забудь, все, что писал, уничтожь, чтобы исчезла ширма, отделяющая человека от бога<sup>4</sup>. Здесь

---

<sup>1</sup> См.: Газали. Избавляющий от заблуждения // В кн.: Григорян С.Н. Из истории философий Средней Азии и Ирана VII-XV вв. – М.: Изд. АН. СССР, 1960. – С. 228, а также кн. Хайруллаева М. Культурное наследие и история философской мысли. – Т.: Узбекистан, 1985. – С. 108.

<sup>2</sup> Хайруллаев М.М. Указ. соч. – С. 177-178.

<sup>3</sup> Там же. – С. 115.

<sup>4</sup> Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский. – М.: Изд-во «Март», 2007. – С. 21.

рельефно показана сущность суфийской теологии. Для освобождения души от тела и ее воссоединения со своим началом – мировой душой, человек должен отдаваться божественному откровению, забывая обо всем, даже о своем собственном существовании. Человек должен через божественное познание прийти к аскетическому образу жизни, который должен привести его к познанию мирового разума.

Мутазилитское движение достигло расцвета в правлении халифа аль-Маъмуна (813-833), при котором учение о сотворенности Корана было принято в качестве официального догмата мусульманства. Мутазилитские теологи IX века, особенно теолог и ученый-энциклопедист Джахиз (ум. в 869 г. в возрасте 90 лет) превратили учение мутазилитов в стройную систему. В целом мутазилиты, хотя и не пытались противопоставить веру разуму, религию науке, стояли на религиозной почве, на почве теизма, т.е. учения о боге как о первоначале и центре вселенной. Их учение складывается из пяти основных элементов – как они говорили «Корней» (аль-асль).

1. Асль ат-таухид – «Корень признания единства (божия)», т.е. учение о боге, смысл этого тезиса заключался в том, что в нем объединялись собственно два разных тезиса: отвержение антропоморфизма и учение о сотворенности Корана. Мутазилиты энергично выступали против антропоморфизма – представления бога в человекоподобном образе. Кроме того, мутазилиты считали, что вечен и несотворен только один бог, а так как второго бога нельзя себе мыслить, то из этого вытекает, что Коран не вечен и сотворен тем же единым богом.

2. Асль аль-адль – корень справедливости (бога). Принимая общеисламское учение о справедливости бога, мутазилиты выводили отсюда учение о свободе воли, отрицание предопределения. Мутазилиты утверждали, что поскольку бог справедлив, он может создавать только то, что справедливо, разумно и целесообразно, поэтому бог не может быть источником зла и несправедливости, творцом злых и неразумных поступков, совершаемых людьми.

3. Асль аль-ваъд ва-л-ваъид – «корень увещаний и угроз», т.е. учение о загробных воздаяниях за поступки человека. Согласно этому учению, бог при посредстве Корана увещевает людей, легко согрешивших, угрожает наказанием тем, кто впал в тяжелые грехи.

4. Асль аль-манзила байна-л манзилатайн – мусульманин, впавший в состояние тяжелого греха, перестает быть правоверным, но не становится неверным, а занимает среднее положение между ними.

5. Асль аль-амр Ван-н-нахи – «корень приказаний и запрещений». Это кораническое выражение означает обязанность мусульманской общины (или мусульманского государства) точно указывать мусульманам, какие действия для них обязательны и какие им запрещены.

Как известно, уже на рубеже VII и VIII вв. в исламе появились течения и школы, в которых обсуждали вопросы об отношении к греху, о предопределении и свободе воли, о природе и атрибутах бога. Школа мутазилитов ведет происхождение из кружка Хасана аль-Басри (642-728). Ученики аль-Басри Василь ибн Ата вместе с другим учеником Амром ибн Убейдом отделился (аль-мутазила) от учителя и основал свою школу. В дальнейшем мутазилиты стали создателями схоластического богословия в виде законченной системы догматов, которой пытались дать философское обоснование<sup>1</sup>.

В период правления аль-Мутаваккила мутазилиты были осуждены и подвергнуты преследованиям. С конца IX – начала X вв. сформировалась новая ортодоксальная система теологии и соответственно мировоззрение. В период преследований мутазилитов появляется ашъаритский калам, основанный Абулхасаном Ашъарий (873/874-935). Учение школы Ашъарий рассматривается как посредствующее между позицией консервативных теологов и позицией мутазилитов. Ашъариты выдвинули смягченный вариант решения основных теолого-философских проблем. Отвергая грубый антропоморфизм и вместе с тем избегая столкновения с традиционалистами по вопросу об атрибутах бога, они считали необходимым признать все атрибуты, о которых говорится в Коране и Сунне, но объявляли их непостижимыми для человеческого ума. Вопрос об извечности или сотворенности Корана ашъариты решали так: сущность его (Корана) от вечности существует в боге, а его конкретная словесная формулировка была создана во времени. Свободу человеческой воли Ашъарий трактовал в том смысле, что бог «творит» только действие человека, не предваряющую это действие волю. В обосновании сотворенности мира и существование творца ашъариты проявили себя продолжателями рационалистической тенденции мутазилитов. Однако в отличие от мутазилитов в их учении онтологические вопросы подчинялись теологическим целям.

### **2.3. Развитие пантеистического направления в суфизме**

Как известно, пантеизм отождествляет бога и мир<sup>2</sup>. На рубеже XI-XII веков возникло еще одно теологическое учение, охватившее весь мусульманский мир. «Вахдат аль вуджуд» означало единство сущего, что означало то же самое, что и пантеизм, но только появившееся в теологии задолго до употребления в научно-религиозных кругах выражения «пантеизм». Создание этой философско-религиозной системы, ставшей наряду с учением Газали очень популярной в «золотой период» развития ислама на Востоке, связано с творчеством выходца из исламизированной Испании выдающегося ученого, философа-теолога Мухйиддина ибн аль-

---

<sup>1</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л.: Изд. ЛГУ, 1966. – С. 203.

<sup>2</sup> Философский энциклопедический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1983. – С. 476.

Араби. Его произведения, родившиеся из его божественной любви и вдохновения, личностных данных вот уже несколько веков изучаются с большим интересом<sup>1</sup>. Причем до сих пор оценки его воззрениям даются неоднозначные, даже разнополярные.

Следует отметить, что по своим воззрениям в области права ибн аль-Араби был захиритом, он отвергал ра'й (по своему усмотрению), кийас (сравнение, сопоставление) и таклид (подражание), но признавал иджма (араб. «соглашаться», «решать сообща»). Захиратский формализм в вопросах права странным образом сочетался у Араби с доведенным до крайности аллегорическим и эзотерическим истолкованием Корана. В теологии он был мистиком-пантеистом. Его книги заключали странную смесь теософии и метафизических парадоксов, подобно теософии на современном этапе. Это тоже одна из величайших заслуг мыслителя. Ибн ал-Араби был плодовитым автором. До наших дней из 500 его сочинений дошло 150 на арабском языке. Он знал много языков и успешно использовал их в практической деятельности. Главный труд «Футухат ал-маккийя»(мекканские откровения) – изложение его мистической системы в 560 главах (из них глава 559 представляет краткое резюме всей книги). Второй наиболее известный труд его – «Фусус аль-хикам» (Гаммы мудрости). Среди его сочинений есть также аллегорический комментарий к Корану и словарь суфийских терминов «Ал истилохат ас-суфийя»<sup>2</sup> Как пишут ученые-исламоведы, его сочинения еще слабо изучены. Известный переводчик арабских источников и сочинений А. Арберри отмечает, что исследование литературного и философского наследия ибн аль-Араби находится в младенческом состоянии.

Его научно-философские идеи посвящены следующим проблемам: истинное бытие всех вещей есть бог; нет ничего реально существующего, кроме бога. Все вещи представляют субстанциональное единство; поэтому всякая часть мира то же, что и весь мир. Только это единство мировой божественной субстанции представляет истинную реальность, тогда как внешнее, эмпирическое бытие призрачно; оно представляется реальным сознанию людей и их земной жизни, но и в действительности оно только иллюзия. Человечество едино в своей субстанции, хотя и множественно в индивидуальных существованиях. Все вещи мира, как и души людей, представляют эманации божественного первоисточника. Поэтому божественная сила разлита во всем мире, однако бог вовсе не лишен аспекта личности; он обладает личным сознанием и может находиться в общении с человеческими душами. Ибн аль-Араби был известен как крупнейший мусульманский философ-мистик, создатель учения о «единстве и единственности бытия» под названием вахдат ал-вуджуд. Последователи ибн аль-Араби величали его «Величайшим учителем» и «сыном Платона». Как уже было сказано, под воздействием суфийских

---

<sup>1</sup> Иброхим Хаккул. Статья. Шайх Акбар. (на узб. яз.). – Т.: Журнал «Тафаккур». – 2000. – № 1. – С. 93.

<sup>2</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л.: ЛГУ, 1966. – С. 335.

идеалов он довольно рано отказался от светских знаний и занятий, принял посвящение в суфии. В поисках авторитетных суфийских наставников он отправился в странствия по Испании и Северной Африке. К тридцати годам ибн аль-Араби приобрел уважение и известность в суфийских кругах благодаря способностям к философским и эзотерическим наукам, широте кругозора и благочестию.

С 1223 года до самой смерти ибн аль-Араби прожил в Дамаске, пользуясь покровительством религиозных и светских властей. В эти годы он завершил свои знаменитые труды «Аль-футухат аль-маккийя» и трактат «Фусул аль-хикам». Величайший учитель был похоронен в пригороде Дамаска у подножия горы Косуйн. Он и в последние века оставался «величайшим учителем» и в честь его в начале XVI века над его могилой был сооружен роскошный мавзолей, существующий и поныне.

Характерной чертой учения ибн аль-Араби является то, что в нем соединились традиции западного и восточного суфизма. Как мистик он отстаивал преимущества интуитивного, боговдохновенного знания перед рационализмом и схоластикой. Основу его метода составили аллегорическое толкование Корана и Сунны. Используя кораническую символику и мифологию, он детально разработал суфийскую космогонию, учение о роли «божественной милости» (ар-рохма) и теофании (тажалли) в творении, о человеке как о «малом мире», «образе бога» и причине творения, систематизировал их. Он дополнил суфийские представления о «стоянках» и состояниях мистического пути, об иерархии суфийских святых и ее главе – «мистическом космосе» (кутб), о соотношении пророчества и святости и т. п.<sup>1</sup>

Наиболее оригинальным в учении ибн Араби является учение о «промежуточном мире», соединяющем две абсолютно противоположные стороны божественного Абсолюта: трансцендентную и материальную. Проникая в эту недоступную для обычного разума область, «творческое воображение» мистика постигает сокровеннейшие тайны бытия. В духе суфизма утверждал, что бог познается с помощью мистического озарения, которое стоит выше чувственного и интеллектуального знания. Он развивал концепцию «единобытия» – вахдат аль-вуджуд. Все вещи, согласно его учению, предшествуют в качестве идей в уме бога, откуда они проистекают и куда возвращаются. Мир – лишь внешняя, а бог – внутренняя сторона одного и того же бытия, сущего; бог абсолютно лишен каких либо атрибутов, он лишь единая основа всего сущего<sup>2</sup>.

В целом пантеистические идеи «Величайшего учителя» относительно единства бога и мира могли быть выражены в формуле «бытие творений есть бытие творца», под бытием («вуджуд») он

---

<sup>1</sup> Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский. – М.: Наука, 1983. – С. 193.

<sup>2</sup> Философский энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1983. – С. 193.

подразумевал не внешнее, эмпирическое, а внутреннее, субстанциональное бытие.

Согласно ибн аль-Араби, подлинной свободы воли у людей нет, или, вернее, это иллюзия, душами руководит бог. Поскольку душа по природе божественная и не обладает личной свободной волей, всякое различие между добром и злом стирается; то, что человек принимает за зло, относится к его призрачному, эмпирическому, бытовому бытию, поэтому зло нереально и иллюзорно.

К форме религии ибн аль-Араби по существу относился безразлично, полагая, что действие божества и богослужение есть во всех религиях. Ибн аль-Араби считал, что веру, основанную на догматах или на умозрении, можно отвергнуть. Личную, интуитивную веру, религию сердца опровергнуть нельзя. Поэтому форма религии несущественна, молиться можно и в мечети, и в христианском монастыре, и в иудейской синагоге, даже в языческом капище перед идолом, если только молящийся верит, что он обращается к богу, а не фетишу. «Тот, кто поклоняется богу, воспринимает Его (бога) в виде Солнца. Тот, кто почитает Бога в живом существе, принимает Его за живое существо, – пишет ибн аль-Араби, – а тот, кто Его видит в неживом предмете, почитает Его за неживой предмет. Не надо следовать только за какой-нибудь верой, поскольку по этой причине вы теряете веру в другие предметы. Бог, который находится всюду и всемогущ, не ограничивается только одной верой. Как гласит Коран, «Куда ни обернешься, всюду сияет лик Аллаха». Все молятся тому, в кого веруют, бог его наличествует в его собственной природе, и когда он молится Ему, возносит самого себя»<sup>1</sup>.

Вместе с тем, ибн ал-Араби находил, что для него ислам – наиболее удобная форма религии, а суфизм – настоящая философия ислама. Поэтому себя он называл правоверным мусульманином и рекомендовал суфиям соблюдать правила шариата. Его идеи были приняты с восторгом многими мусульманами Среднего и Ближнего Востока, Средней Азии, Северной Африки и Андалусии.

Обширное наследие ибн аль-Араби оказалось источником, из которого на протяжении столетий черпали философские, философско-теологические и оккультные знания его многочисленные поклонники. Споры вокруг наследия ибн аль-Араби не утихают и поныне. Недаром великий мыслитель в свое время о своем духовном наследии написал следующим образом: «Каждый век называется именем одного из великих личностей, отныне все века будут поминать моим именем»<sup>2</sup>. Тасаввуф (суфизм) достиг своего апогея благодаря бесподобным произведениям высокого стиля ибн Араби<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> См.: Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский. – М.: Изд-во «Март», 2007. – С. 213.

<sup>2</sup> См.: Рахим И. Ибн Арабий. (на узб. яз.) // Журн. «Тафаккур». – 2000. – № 1. – С. 29.

<sup>3</sup> Сайид Мухаммад Хотамий. Ислом тафаккури тарихидан. – Т.: Минхож. 2003. – С.-23.

## **Глава 3. ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ СУФИЗМА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

### **3.1. Об особенностях отношения среднеазиатских мыслителей к суфизму**

Взаимоотношения суфизма и перипатетизма в IX-XIII веках в условиях Средней Азии имеют глубокие исторические корни и особенности и поэтому заслуживают специального исследования. Об этом писали в своих научных трудах многие ученые, в которых в различной степени затронута история среднеазиатского суфизма<sup>1</sup>.

Как отмечает М.М. Хайруллаев, суфизм был удобной формой для выражения свободомыслия, поэтому многие ученые, поэты и мыслители использовали его для прикрытия своих пантеистических, антиклерикальных взглядов. Тем не менее, отношение мыслителей к суфизму было различным. Одни благосклонно относились к теоретическим положениям, другие выполняли практические требования суфийского тариката, третьи были ревностными последователями суфизма. Суфизму присущи идеи гуманизма и свободомыслия. Именно эта сторона суфизма широко привлекала мыслителей, философов и поэтов. Кроме того, направленность суфийского пантеизма против догматики ислама, суфийская практика, призывающая к индефферентному отношению к требованиям, к внешним представлениям шариата, несомненно, самым непосредственным образом способствовала расшатыванию основ ислама, шариата и он вместе с перипатетизмом, естествознанием и другими прогрессивными течениями содействовал росту и укреплению свободомыслия в общественной мысли и в условиях Центральной Азии.

В дальнейшем вкратце рассмотрим эти и другие особенности отношения мыслителей Средней Азии к теоретическим положениям суфизма.

Пожалуй, одним из самых великих людей Востока был Абу Наср Фараби Мухаммад ибн Тархан, родившийся в Сырдарье в кишлаке Фараб (870-950 гг). Им было написано более чем 160 произведений, посвященных почти всем отраслям науки своего времени.

Философ, ученый-энциклопедист Фараби по своему мировоззрению принадлежал восточному перипатетизму. Он комментировал произведения Аристотеля, за что его прозвали «Вторым учителем» (Первым считается

---

<sup>1</sup>См.: Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. – Т.: Фан, 1991; Из истории суфизма: источники и социальная практика. – Т.: Фан, 1991. Караматов Х.С. Аскетические и суфийские течения в Хорасане (По «Кашф аль маджхуд» Худжвири) См. Из истории суфизма: источники и социальная практика. – Т.: «Фан», 1991; Климович А. Ислам. – М.: Наука, 1965; Кныш А.Д. Суфизм (Ислам. Историографические очерки), М.Х.Хайруллаев. Уйғониш даври ва Шарк мутафаккири. – Т., 1971; Хайруллаев М.М. Культурное наследие и история философской мысли. – Т.: Узбекистан, 1985; Петрушевский И.П.. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л.: ЛГУ, 1966 и др.

Аристотель), и Платона. Философский аспект творчества Фараби состоит из соединения аристотелизма с учением Плотина об эманации.

У Абу Насра Фараби отношение между богом и природой носит иной характер, чем у суфиев. Как известно, Фараби ограничивает волю бога только актом творения, лишает его всякой акциденции и отводит ему только роль «Первой причины» создания мира. Мыслитель в своем учении о развитии природы дает в целом материалистические выводы. Он освобождает материю от вмешательства воли бога, утверждает мысль о естественной закономерности в природе, о господстве в ней причинно-следственных явлений. Вместе с тем, он оставался сторонником теологического мировоззрения, да и никак не мог проявить себя как антиклерикал, в соответствии с духом того периода общественного развития и по вполне понятным причинам.

Фараби как великий ум своего времени в своих философских произведениях старался сохранить материалистические и прогрессивные стороны пантеизма путем соединения философии и религии. Хотя сам он и не был суфием, но поддерживал их прогрессивные мысли и выдвигал созвучные с ними идеи. В то же время в своих книгах подвергал решительной критике отдельных экстремистски настроенных авторитетов<sup>1</sup>.

Специфичны взгляды на суфизм другого выдающегося мыслителя, ученого-энциклопедиста, философа, поэта и целителя из Центральной Азии Средних веков Абу Али Ибн-Сины, более известного на Западе как Авиценна (980-1037. Его на Востоке называли «аш-Шейх» – Мудрец, Духовный Наставник, или «ар-Раис» – Глава, Правитель. У него было еще одно почетное звание – «Худжат аль-Хак», т.е. Авторитет Истины<sup>2</sup>.

Обращение Ибн-Сины к суфийской символике вызвано было тем, что суфий-гностики (ориф) их всех представляя «широкой публике», более всего приближался к философским идеалам, как в мировоззренческом, так и в нравственном отношении, поэтому в «Трактате о птицах» он называет суфиев «братьями по истине».

Когда ибн Сина жил в Гургандже (Джурджан), расположенном на южном побережье Каспийского моря (1012-1014), познакомился с Абу Убейдом Джурджони, который стал его верным учеником, сопутствовавшим ему до конца жизни. Именно он дает наиболее полное представление о жизни и деятельности великого ученого. Джурджони составил список (фехрест) произведений (148 названий) своего учителя, в который включил название 25 переписок и посвящений Ибн-Сины. Академик М.М. айруллаев эту переписку соответственно с ее содержанием и адресатом подразделяет на 6 групп. Согласно этому подразделению в первый ряд включены переписки, относящиеся к вопросам суфизма.

---

<sup>1</sup> Абу Наср Фараби. Фозил одамлар шахри (Город мудрецов) (на узб. яз.). – Т.: «Халк мероси», 1993. – С. 161-164, глава 29, с.169-173, гл. 34.

<sup>2</sup> Сагадеев А.В. Ибн-Сина (Авиценна). – М.: Мысль, 1980. – С. 7.

1 группа. Переписка с представителями религиозного духовенства и суфизма. Она имеет более общее значение, поскольку в ней не только ведется дискуссия с тем или иным представителем религиозного духовенства, но и предприняты попытки оправдать в глазах представителей ортодоксального ислама, калама, по сути, стихийно материалистические и вольнодумные научные идеи, далеко опередившие свое время. В эту группу входит переписка Ибн-Сины с шейхом Абу Саидом Абул Хайром, содержащая десять вопросов, шейха Абу Саида о естественных силах, о методе аналогии в логике, «о каде и кадаре», об отношении души к телу и т.п., на которые мудрец дал сжатый, но основательный ответ. Кроме того, в эту группу можно включить трактат Ибн-Сины, содержащий его ответ некоему Саиду ибн Джубайри относительно зухд (мистика, в более широком смысле – суфизм).

2 группа по своему содержанию также относится к вопросам суфизма, так как в этой переписке Ибн-Сина критикует и осуждает мутакаллимов за извращение доводов науки, философии, разума и использование научных доводов и логических методов при обосновании догматико-мировоззренческого учения ислама. Включенные в эту группу переписки статьи посвящены актуальным в свое время проблемам. Разоблачение Ибн-Синою ошибочных утверждений относительно определения субстанции, соотношение субстанции и атрибутов и многие другие схоластические положения были умышленно введены, запутаны мутакаллинами в целях обоснования учения о фатальной предопределенности явлений мира и их иррациональности. Мутакаллимы стремились опровергнуть учение естествоиспытателей и философов о вечности и нетленности объективно существующего объективного мира<sup>1</sup>

Ибн-Сина различал три типа «искателей истины»: захиды – суфийские аскеты, абида – пытающиеся познать истину через строгое, тщательное исполнение культов и ритуалов и арифы – гностики, сторонники интеллектуального познания и единения с Истиной (богом). Их общая направленность – преодоление мира чувственности и способности приобщения к духовному миру.

В целом Ибн-Сина положительно относился к суфизму и его учению. Это объясняется духовно-нравственными моментами суфийского учения в целом, социально-экономическими и политическими условиями средневековья. Он был свободен от фанатизма – религиозных предрассудков, поэтому он выступал против множественности божеств и религий, против вражды народов на почве религиозных убеждений.

---

<sup>1</sup> Хайруллаев М.М. Культурное наследие и история философской мысли. – С. 104.

Следует отметить, что мыслитель подобно суфиям выступал против излишнего богатства. Излишнее богатство, считает он, портит человека и даже развращает его<sup>1</sup>.

Основные философские и этические принципы Ибн-Сины затронуты в его трактатах «Переписка» (макотиба) и в труде «Трактат по этике (Рисола фи-л-ахлок).

Трактат «Переписка» представляет собой 10 писем известного мусульманского мистика Абу Саида ибн Абул Хайра (ум. в 1049 г.) и столько же писем-ответов Ибн-Сины. Хайр был крупнейшим мистиком и одним из основателей дервишского ордена. После трагической смерти аль-Халладжа часть его учеников стала скрывать свою связь с этим «опьяненным» мистиком. Другие бежали в Хорасан и Среднюю Азию, где стали распространять его учение среди местных мистиков и аскетов, среди них был и Абул Хайр. Он утверждал, что его единственная цель и забота – это Бог, все остальное в этом мире теряет свой смысл и отступает на задний план<sup>2</sup>.) В своих письмах Абул Хайр просит Ибн-Сину разъяснить некоторые вопросы философского и метафизического характера, в частности, ответить на вопросы, как сделать вывод по аналогии о характере и степени связанности души с телом, о необходимости сущего и возможности, об Аллахе – подателе хлеба насущного и тому подобное.

В ответ на подобные обращения Ибн-Сина подвергает резкой критике захидов и абидов. Он писал, что аскетизм несведущего в мистике является лицемерием. Он словно желает приобрести в обмен на блага этого мира благо потустороннего мира... Служение богу несведущего в мистике тоже является лицемерием, и он словно совершает его в этом мире ради получения вознаграждения в том мире, как выгодной сделки. В то же время арифов отличает чистота помыслов в отношении истины и пренебрежение ко всему, что не является истиной.

Главное то, что привлекает внимание Ибн-Сины в суфизме, это его нравственные нормы. Например: в «Указаниях и наставлениях» (Ишорат ва Танбехот») Ибн-Сина описывает следующие нравственные черты суфия: «суфий смелый. Он не боится смерти. Он щедрый и великодушный. Он далек от неправды. Он простит других. Он обладает большой душой по сравнению с другими людьми, наконец, человеческое зло не может сбить его с пути. Он не является завистливым. Он всегда думает об истине»<sup>3</sup>.

Очень символичен, на наш взгляд, вот этот отрывок из произведения Л. Салдадзе: «Рациональное знание оптимистично, но и его возможности ограничены. О недостаточности разума давно говорили суфии, и ибн Сина не мог не прислушиваться к ним. То новое, что написал он в тюрьме

---

<sup>1</sup> См.: Болтаев М.Н. Абу Али Ибн-Сина великий мыслитель, ученый-энциклопедист средневекового Востока. – Т.: Фан, 1980. – С. 149.

<sup>2</sup> Кныш А.А. Мусульманский мистицизм. – М.-СПб.: Диля, 2004. – С. 91,106, 166.

<sup>3</sup> Олимов К. Ибн-Сина и суфизм / Изд. АН Тадж. ССР №2 (96). – Душанбе, 1978. – С. 59-66.

Фараджан<sup>1</sup> и по выходе из нее, вызвало бурю среди философов. Споры были столь яростны, что по одной только книге «Указания и наставления» ученые составили около пятидесяти комментариев! И сегодня голландские ученые – В. Кортонс, С. Хаубен; французы – А. Гуашон, А. Корбен, Л. Гарде, а также Кара де Во, Жильсон; ученый из США П. Мореведж; немец Форже, иранские ученые Мехайни, Э. Ершотер, Д. Хумон; пакистанец С. Борони; итальянец К. Наллино и советские ученые много спорят: что это было, последние философские произведения ибн Сины: отказ от самого себя? Рождение нового философа? Соединение разума и интуиции? Превращение ибн Сины в последователя Аристотеля и философа- последователя суфизма?

Проблема сложная. Действительно, последние работы ибн Сины поражают неожиданной, необыкновенно ясной завершенностью. Резко изменилась и форма. Одна только небольшая работа «Хайй Ибн Якзон» родила новый жанр: философскую новеллу, философскую притчу, философскую поэму. Влияние этой работы – и на «Божественной комедии» А. Данте, сюжет которой совпадает с сюжетом «Хайй Ибн Якзона», и на поэме Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре», на живопись Брейгеля, Босха и т.д. По сути «Витязь в тигровой шкуре» – это философский трактат, но выраженный средствами искусства, как и любая из картин Брейгеля и Босха<sup>2</sup>.

Ибн-Сина вел диспут по различным вопросам с виднейшими учеными-суфиями, такими как Абул Саид Хайр, Харакани и др. Все же Ибн-Сина стал для своих современников символом Разума, чистого рационального знания, то есть полюсом, противоположным суфизму. Он страстно отстаивал принцип величия разума человеческого. Его отношение к суфизму выражается в следующих высказываниях: «Итак, – спрашивает себя Ибн-Сина, подводя итог мыслям о суфизме, – здравые в своей природе души, не грубевшие суровыми земными отношениями, услышав духовный призыв, оказываются в состоянии, похожем на состояние трансцендентных вещей и, словно обволакиваясь пеленой, о происхождении которой они и сами не ведают, приходит в экстаз и достигают восторженного наивысшего наслаждения», человек сливается с Истиной (богом). Выступая против таких суждений суфиев, Ибн-Сина задает ряд вопросов: но как осуществляется это путешествие души? Как сказку и суфийскую поэзию перевести в философию? В какую философию? В ответ на эти вопросы он пишет: «Вот послушайте – какой я посвятил трактат, «Хайй ибн Якзон» называется. Вы в нем – главный герой. Бодрствующий (Якзон – бог). Он снабдил меня ключами ко всем наукам и направляет мои стопы по стезям, что ведут в самые разные уголки мира, пока путешествием своим и не сомкну горизонты областей»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Салдадзе Л.Г. Ибн-Сина. Авиценна. Страницы великой жизни. – Т.: 1983. – С. 344.

<sup>2</sup> Там же. – С. 354.

<sup>3</sup> Салдадзе Л.Г. Ибн-Сина. Авиценна. Страницы великой жизни. – С. 59.

В условиях раннего средневековья представители суфизма выступали против тирании и произвола. Поэтому Ибн-Сина как великий гуманист выступал за свободную и счастливую жизнь простого трудового народа.

Ибн-Сина в корне отвергает ортодоксальное понимание предопределения, загробного воздаяния и вознаграждения, рационалистически толкуя их, он утверждает, что они всего-навсего выражают действительное духовное состояние и счастье человека, приобретение в результате упорного усовершенствования в науке; несчастлив человек, не предпринявший никакой заботы о своем усовершенствовании в науке, ремесле и других видах деятельности и преданный быстрому забвению и т.д.

Все же отношение Ибн-Сины к суфизму было лояльным и сочеталось с пантеизмом суфизма. Его суфийский взгляд на мир более рельефно, на наш взгляд, выражается в следующих высказываниях: «Длительное пребывание души в состоянии несовершенства есть состояние отдаленности от Аллаха Всевышнего. Он есть то, под которым подразумевают, когда говорят: быть проклятым, замученным, попасть под гнев, которые порождают боль из-за этого несовершенства. Точно таким же образом, совершенство души состоит в том, что имеют в виду, говоря, что бог доволен кем-то, что тот рядом с богом и близко к божьему присутствию. Такова интерпретация предопределения, воздаяния и вознаграждения, только это и ничего более»<sup>1</sup>. Такая интерпретация предопределения, воздаяния и вознаграждения исходит из взглядов Фараби. Ибн-Сина углубляет их и придает им более открытый стихийно-материалистический характер.

Как известно, выражение «Алмаадил нуфус» (возвращение душ) выражало исламский догмат «воскрешение из мертвых». Ибн-Сина же объявляет, что оно означает возвращение всеобщей души человечества в свой мир (а не божественный загробный мир). Подкрепляя свое объяснение, он приводит из Корана аяты «О ты, душа успокоившаяся! Вернись к твоему Господину довольной и снискавшей довольство»<sup>2</sup>.

Переписка Ибн-Сины с Абу Саидом Абул Хайром по поводу «кадар», свидетельствует, что мыслитель утверждал, что «подлинный мир» находится вне предопределения Аллаха, в нем господствуют не сверхъестественные силы, а противоположность добра и зла, которая составляет закон мира, что впоследствии критиковал Абу Хамид Газали.

Отношение к суфизму Абу Райхана Беруни, современника Ибн-Сины, оставившего после себя богатое научное наследие почти по всем

---

<sup>1</sup> См.: Хайруллаев М.М. Культурное наследие и история философской мысли. – С. 180.

<sup>2</sup> Коран (перевод, исследование и комментарии Ю.П. Крачковского). – М., 1991. – С. 385. сура 89, аяты 27, 28.

отраслям науки средневековья, так же интересно для создания более полного представления у читателя по излагаемой теме.

Местом рождения Абу Райхана Мухаммада ибн Ахмада (973-1048) является древняя столица Харезмшахов город Кят. Средневековый ученый-энциклопедист и мыслитель до 1018 года жил и в научном центре Востока того времени Бухаре. Умер в Газне, столице империи газневидов, оставив около 150 (до настоящего времени дошла только пятая часть из них) трудов по астрономии, геодезии, математике, географии, минералогии, физике, фармакологии, философии, истории, этнографии, литературоведению.

О неподдельном интересе Беруни к суфизму говорит такой факт, что он дал свой вариант происхождения слова «суфи», выводя его из греческого слова «sophos» – мудрость, хотя эта гипотеза впоследствии не получила должного продолжения и подтверждения.

Беруни, как другие выдающиеся мыслители Средней Азии – Харезми, Фараби, Ибн-Сина – в тяжелых условиях господства феодального гнета и мракобесия смело выступал за развитие науки и просвещения, торжество разума, справедливости и всеобщего счастья. Одной из важнейших особенностей культурной жизни этого периода М.М. Хайруллаев считает определенный отход от ортодоксальной религии, развитие вольнодумства; любовь к человеку, восхваление его познавательных и нравственных способностей, отношение к нему, как к высшему творению природы и т.д. Поэтому Беруни, как и другие его современники, оставил трактаты, посвященные этим вопросам. В переписках Беруни с Ибн-Синой, Джурджони, Бахманяром и др. выражается его отрицательное отношение к догматике ортодоксального ислама, фатализму, противопоставление им пантеизма, деизма, рационализма и гуманизма. Своеобразный деизм Беруни проявляется в его понимании бытия, мира, природы, которую он считает некоей «естественной силой», предопределяющей все процессы материальной действительности. Богу остается лишь функция задавать изначально определенные законы, по которым и действует «естественная сила», то есть природа. Беруни подчеркивает необходимость признания вечного существования материального начала, причем он находит даже оправдание этому в Коране: «И был его трон на воде» (Коран. X1, 9). Все равно относить ли это, исходя из прямого значения, к определенному телу, которое Аллах назвал таким именем и повелел почитать, относить ли его к истолкованию (скрытого значения) через «царство» или что-либо подобное, смысл (получается) один; в то время помимо Аллаха, не было ничего, кроме воды и его трона<sup>1</sup>. Беруни признает существование души, однако он высмеивает тех, кто полагает, что колдовскими церемониями можно вызвать дождь. «Получить правильное представление о том, пойдет ли в том или другом месте дождь или нет, – писал Беруни, – можно лишь изучив положение гор, как дуют ветры и движутся тучи», он приходил к выводу,

---

<sup>1</sup> Коран (перевод И. Ю. Крачковского). – М., 1991. – С. 136. сура 11, аят 9.

что к религии прибегают тогда, когда неспособны найти правильный ответ в науке. Хотя Беруни религиозным представлениям противопоставлял научное мировоззрение, исходящее из наблюдения и опыта, все же находился на идеалистической позиции<sup>1</sup>. Беруни был хорошо знаком с ритуалами и церемониями суфиев, об этом свидетельствует его арабский перевод с книги «Йога-сутра» под названием «Китаб патанджал аль-хинди фи-л-халас мин-аль-амсал». Принципы йоги, были известны в тогдашних суфийских кружках. И английский востоковед Х. Риггер способствовал изданию текста книги Беруни<sup>2</sup>.

Многие вольнодумные теории, в том числе и атомизм, уже в начале 1X века обсуждались на диспутах и в сочинениях мутакаллимов, что, безусловно, было хорошо известно Беруни. И все же в трактатах Рози он впервые столкнулся с цельным философским учением, основанным на последовательно реалистическом миропонимании и бросающим смелый вызов не только религиозным представлениям о мире, но и религии как таковой.

Кроме того, религия и философия индийцев были предметом особого интереса Беруни. Впоследствии он пишет: «Я долго переводил с индийского сочинения математиков и астрономов, пока не обнаружил книги, которые высоко ценятся индийскими философами и в которых индийские отшельники ищут, соперничая друг с другом, пути поклонения богу». Отсюда ясно, что Беруни стал вплотную заниматься основами суфизма. Следует отметить, что точкой отсчета в сопоставлении и оценке для Беруни всегда является ислам и созданная вокруг него культура. Но при более вдумчивом анализе можно заметить, что главное здесь все же не в самом исламе, а в пронизывающей его идее монотеизма. Начиная «Индию» с изложения религиозно-философских воззрений индийцев, Беруни постоянно обращается к первоисточникам.

В эпоху Беруни Европа отставала от мусульманского Востока на несколько столетий. Как отмечал И.Ю. Крачковский, черта эта – культура ума, потребность в ней, органическая связь с жизнью.

Труды аль-Беруни, особенно по истории и нравам, религии и обычаям, оказывали большое влияние на формирование и развитие суфийских школ и учений.

Как уже сказано выше, в эпоху, когда господствовали религиозные догмы, Беруни подобно многим мыслителям исходил из идеалистических посылок. И это нашло свое отражение в отношении его к суфизму. Это выражается в признании Беруни двух родов истины: истины науки и истины религии. В своей переписке с Ибн-Синой по поводу двух произведений Аристотеля «О небе» и «Физике», в которых спор касался кардинального положения Аристотеля и бесконечной делимости тел, в

---

<sup>1</sup> Климович Л.И. Ислам. – М.: АН СССР, 1962. – С. 270-271.

<sup>2</sup> Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. – София-Москва, 2002. – С. 231.

противовес Аристотелю Беруни высказался о существовании других миров. И, когда Ибн-Сина говорил о том, что идеи Беруни о другом мире приводят к логическому выводу о множестве миров, что, по его мнению, делают лишь «софисты», то Беруни отвечает ему: «Если название «софисты» дается им по этой причине, то я также не отказываюсь от принятия этого имени».

В социально-политической и духовной обстановке того периода, когда господствовала исламская идеология, ученому пришлось соблюдать требования религиозных догм. Это наблюдается в его исторических и общественных воззрениях. Беруни не оставил специальных трудов, в которых бы изложил свои общественные взгляды. Но, тем не менее, во многих его произведениях не только приводятся ценные исторические сведения, но и зачастую по ходу дела излагается точка зрения автора на те или иные общественные вопросы или делаются замечания, по которым можно сделать вывод о его воззрениях. Это касается и вопросов о возникновении мира и человека. Будучи не в силах объяснить, как появился человек, он говорит, что бог создал человека и мир. В заключении следует сказать: «Величие Беруни проявляется, в частности, в том, что он, зачастую отходя от религиозно-идеалистических посылок, но, следуя логике самого предмета исследования, благодаря своему неуклонному стремлению к истине, приходил к замечательным материалистическим догадкам и выводам и не боялся их высказывать, несмотря на то, что они противоречили ортодоксально-религиозной догматике и учению мутакаллимов»<sup>1</sup>. Таким образом Беруни способствовал развитию вольнодумных направлений в суфизме.

Среди выдающихся личностей Востока Средних веков особое место занимает еще один ученый-энциклопедист, поэт и философ Омар Хайям, отдельные философские выводы в творчестве которого выходят далеко за рамки не только ортодоксальной религии, но и самого суфийского классического мировосприятия. И поэтому оценка его произведений до сих пор далеко не однозначна. Великий поэт, человек и ученый, чье полное имя Гияс ад-Дин Абу-аль-Фатх Омар ибн Ибрахим Хайям Нишапури, родился в Нишапуре (город на территории современной исламской республики Иран) 18 мая 1048 года. После себя оставил богатое научное наследие в различных областях знаний и по разным данным от 23 до почти 5 тысяч рубаи (отдельное и законченное четверостишие), приписываемых ему<sup>2</sup>.

Что касается юности Омара Хайяма, он воспитывался в Исфаханской медресе, мировоззрение формировалось под воздействием 51 трактата энциклопедии «братьев чистоты». Четвертый раздел энциклопедии был посвящен богословским наукам в узком смысле слова. Десять последних

---

<sup>1</sup> Хайруллаев М.М. Культурное наследие и история философской мысли. – С. 130.

<sup>2</sup> См.: Султанов Ш., Султанов К. Омар Хайям. – М.: Молодая гвардия, 1987. – С. 10-11.

трактатов были посвящены следующим темам: О различных учениях в религии, о правильном пути к богу, об образе жизни «братьев чистоты», об исламе, о божественных вселенных и пророчестве, о божественном призыве к чистоте и любви, о воздействии на человека духовных существ, о различных видах управления государством, о мире, как вращающемся колесе, о магии и колдовстве. Как явствует содержание его стихов, именно такой сложный цикл обучения прошел в юности Омар Хайям, как, впрочем, и множество других ученых средневекового мусульманского Востока.

«В детстве ходим за истиной к учителям,  
После – ходят за истиной к нашим дверям.  
Где же истина? Мы появились из капли,

Станем – ветром. Вот смысл этой сказки, Хайям», – напишет он спустя много лет. Здесь капля и ветер – намек на два из четырех первоэлементов Аристотеля. Во время учебы в медресе, основанном в 1027 году аль-Исфараини, молодой Хайям отдавал много времени Корану и богословии. Почетное прозвище «Гияс ад-дин» – «Помощь веры», полученное позднее, свидетельствует о том, что на поприще богословия ему удалось достичь немалых успехов.

Историки свидетельствуют, что в условиях средневекового мусульманского Востока влияние суфиев было существеннее, также на юного и более зрелого Омара повлияли концепции и идеи нишапурских, самаркандских, бухарских суфиев. Он был знаком в той или иной степени с суфийскими воззрениями. Об этом, в частности, пишет известный востоковед Е.Э. Бертельс: «Особенно сильный рост влияния шейхов (духовных наставников в суфизме) наблюдается в период господства Сельджукидов, которые при всяком удобном случае всегда стремились выразить свое уважение местным шейхам и оказать им поддержку. Трудно пока сказать, чем Сельджукиды при этом руководствовались. Был ли это своего рода страх перед чудотворными способностями шейхов, представлявшихся Сельджукидам чем-то вроде шаманов, или Сельджукиды сознавали их растущую силу и стремились при их посредничестве сохранить хорошие отношения с городским населением»<sup>1</sup>.

Действительно, Омар Хайям в своих рубаи утверждал, что, если нет причин внимательно проследить по всем ее сцеплениям, то она далеко простирается, но все же обязательно имеет конец и завершается причиной, для которой нет больше причин.

В суфийском духе, например, склонен был толковать рубаи Хайяма В.А. Жуковский. Он считал Хайяма поэтом, стремящимся к царству вечного, светлого и прекрасного, глашатаем созерцательной жизни и теплой любви к богу. В таком же духе задолго до Жуковского трактовал Хайяма французский его издатель Николя.

---

<sup>1</sup> Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. – М., 1969. – С. 41.

Некоторые ученые XX века – Свами Говинда Гиртха, К. Смирнов – были согласны с выводами Жуковского. В трактовке же иранского исследователя Мухаммада Али Фуруги Хайям был прежде всего правоверным мусульманином, а затем уже суфием, притом суфием, этические и философские взгляды которого не выходили за рамки ортодоксального ислама.

Были и другие крайности. Ученые XX века: А. Арберри, А. Кристинсен, Ф. Розен – декларировали совершенно иной подход к творчеству Хайяма. Они в ходе своих исследований старались доказать, что произведениям поэта, за небольшим исключением, чужда мистика. Но у них Хайям превратился в безудержного гедониста, талантливое певца вина.

Ученые советского периода А.А. Болотников, С.Б. Морочник, М.И. Зонд и другие указывали на ограниченность односторонней трактовки образа Хайяма. Тем не менее, некоторые из них, критикуя предвзятое отношение к творчеству поэта, порой сами допускали досадные упрощения и натяжки. Например, у С.Б. Морочника Хайям – сознательный атеист, материалист и богоборец. Такой подход, разумеется, не только не верен, а полный абсурд.

Достоверный исторический факт заключается в том, что Хайям – как личность и поэт – может быть понят только в контексте своего времени – он вырвался из него и в то же время и остался сыном XI-XII веков.

В период жизни Хайяма в Самарканде в среде мухаддисов сформировалось и начало развиваться аскетическое течение. Обычное обозначение для таких людей – «захид» (отшельник, аскет). В основе движения захидов изначально не лежали никакие сложные теории. От широких кругов верующих их отличали повышенная интенсивность эмоционального восприятия религии и, в известных чертах, религиозной практики. Например, исходя из такого аята Корана: «и поминайте меня, дабы я помянул вас» они все свое свободное время стремились отдавать повторению священного слова «Аллах».

Все биографии захидов полны рассказов о том, как эти захиды категорически отказались принять какой-либо дар от халифа или его приближенных. Увещание властителей они считали своим долгом, но принять от них не желали и куска хлеба. Аскетические движения, в том числе и суфизм, стали широко распространяться в центральных районах Мовароуннахра: Самарканде, Бухаре, Гургане, Хорасане, Нишапуре, Исфохане.

Аскетическое течение в исламе, безусловно, оказало свое влияние на формирование мироощущения Омара. Оно найдет свое отражение и в его философских произведениях. Например:

Вместо злата и жемчуга с янтарем  
Мы другое себе богатство изберем:  
Сбрось наряды, прикрой свое тело старьем,  
Но и в жалких лохмотьях останься царем<sup>1</sup>.

Движение суфиев было не только общественным течением. Постепенно стали складываться и теоретические предпосылки. И они складывались не в вакууме, а в условиях резкой активизации различных философско-богословских течений в халифате. Философско-богословские теоретические построения этих течений оказали сильное влияние на философское мировоззрение Хайяма. Особо сильное влияние оказало на него учение мутазилитов. Как было сказано выше, мутазилиты в IX-X веках имели господствующее положение в общественной и духовной жизни Арабского халифата, особенно при халифе Мамуне.

Мутазилиты впервые в исламе стали широко применять метод объяснения и обоснования богословских и мировоззренческих проблем при помощи рациональных аргументов. Они широко использовали методы греческой логики философии, принимали участие в объяснении атомистики. Они энергично выступали против представления Аллаха в человекоподобном образе. Божество – это чистое и неопределимое в человеческих понятиях единство, оно не подобно творениям своим (людям) и не познаемо для них. Единство, духовность, неопределенность и непознаваемость бога – вот суть учения о божестве.

Отношение Омара Хайяма к теориям школы Калама – Ашъарийа также имеет свои особенности. Основоположником Калама (системы ортодоксальной схоластической теологии) стал один из богословов – аль-Ашъари. И он начал применять методы мутазилитов рациональной логики в интересах ортодоксальной мусульманской схоластики. Аллах, учил Ашъари, является творцом всех действий людей, которые лишь «приобретают» (касб) их посредством своей воли и стремления. Аллах создал человека с его будущими поступками и способностью их совершить. Это творение – акт воли Аллаха. Но человеку с его индивидуальным сознанием свойственно присваивать себе вещи и

---

<sup>1</sup> Султанов Ш., Султанов К. Омар Хайям. – М.: Молодая гвардия, 1987. – С. 70.

действия, с ним связанные. Таким образом, человек «присваивает» себе акт воли Аллаха, и это «присвоение» побуждает человека воображать, что он обладает свободой воли и свободой выбора между поступками, отсюда происходит и идея о существовании свободы воли у человека. На такое логическое построение Ашъарий Омар Хайям отвечает остроумным четверостишием:

Мы – послушные куклы в руках у творца!  
Это сказано мною не ради словца.  
Нас по сцене Всевышний на ниточках водит  
И пихает в сундук, доведя до конца.<sup>1</sup>

При всех своих софистических ухищрениях Ашъарий и его последователи, по сути, вновь и вновь подтверждают тезис о том, что человек является орудием воли Аллаха. А поэтому не может быть устранено и ключевое противоречие: каким образом человек, обладая лишь мнимой свободой воли и, будучи, по сути дела, только механически, может отвечать за свои поступки и быть достойным рая или ада. Хайям не видит принципиального различия между добром и злом, поскольку они зависят от воли Аллаха.

Развитие аскетического движения в рамке суфийской теории, непрестанно устремленная в одном направлении мысль, ощущение взора божества, следящего за действиями своего раба, пламенная готовность к жертве, эмоциональная жажда отказа от всех благ – все это должно было рано или поздно привести к интеллектуальному самосознанию движения.

Следует отметить, что изменения, происходящие в религиозных системах, вызываются и социальными обстоятельствами, и развитием собственно интеллектуально-религиозной мысли. Обращая внимание на это обстоятельство, поэт пишет:

О боже! Милосердьем ты велик!  
За что ж из рая изгнан бунтовщик?  
Нет милости прощать рабов покорных, –  
Прости меня, чей бунтом полон крик!<sup>2</sup>

В заключение следует отметить философскую позицию великого Омара Хайяма. Он пантеист. Пантеист, для которого индивидуальное «Я», значение индивидуальной жизни, имеющей определенное и неслучайное предназначение для Единого (бога), имеют решающее значение. Причем для реализации этого предназначения свобода играет важнейшую роль; это именно та свобода, которая вплетена в конструкции абсолютных законов мировоззрения.

Для Омара Хайяма каждый человек – это уникальное единство тела и духа. Он считал, что для человека «Я не знаю» – это великий символ. «Я не знаю» – символ движения к Истине, к Реальности и к самому себе, когда,

---

<sup>1</sup> Омар Хайям. Рубайат / Русский перевод Державина В.Т. – М., 1970. – С. 162.

<sup>2</sup> Там же. – С. 203.

по крайней мере, Я знаю, что это именно Я, который не знает. «Мудр, имеющий знания и искренне говорящий «Я не знаю», ибо он осознает, что путь бесконечен». Стих:

Не была познания жажда чуждой сердца моего,  
Мало тайн осталось в мире, не доступных для него.  
Семьдесят два долгих года размышлял я дни и ночи,  
Лишь теперь уразумел я, что не знаю ничего.<sup>1</sup>

Еще одним из великих мыслителей средневековья в Центральной Азии был богослов-мутазилит, поэт и филолог Абул Косим Махмуд ибн Умар ибн Мухаммад аз-Замахшари (1075-1144). Учителями Замахшари в Гурганже были Абу Али Слепой (Аль Хасан бин аль-Музаффар ан-Найсабури), захвативший из Исфахана Абу Мудар Махмуд бин Джарир ад-Дабби – грамматик (умер в 1113 г.), который не только преподавал одаренному ученику арабский язык и литературу, но и помогал и материально, и аз-Замахшари навсегда сохранил о нем благодарную память, шейх аль Хайата и имам Рукн учили его фикху, Махмуд аль-Усули и Абу Абу Мансур – теологии (двое последних стали впоследствии учениками самого аз-Замахшари).

Учениками аз-Замахшари были в основном филологи, адибы и богословы в Хорезме, Мавераннахре и Хорасане. Собственно богословским можно считать лишь его известный труд-комментарий к Корану «Аль-Кашшаф», законченный 20 февраля 1134 года в Мекке в пору его творческой зрелости. Очевидная мутазилитская направленность этого труда проявляется в следующем: во вводной фразе выражена идея сотворенности Корана; аз-Замахшари опирается главным образом на авторитет мутазилитских ученых VIII-X веков из Ирака и Ирана, таких как Амир бин Убайд, Абу Бекр аль-Асам, аз-Задждаджи, аль-Джахиз, кади Абд аль-Джаббар и др.; единобожие (таухид), справедливость бога и другие божественные атрибуты аз-Замахшари трактует рационалистически; он обнаруживает в Коране места, где выражены якобы излюбленные идеи мутазилитов об «обещании» (над) и «угрозах» (ваид) бога, о «промежуточном состоянии» (аль-манзила байн аль-мазилатайн), о «предписании делать добро и воздерживаться не одобряемого»; он делает упор на тщательное филологическое толкование текста Корана, что также очень характерно для мутазилитов, и использует это толкование для обоснования своих идейных позиций.

Труд аз-Замахшари – единственный полный мутазилитский тафсир, сохранившийся до наших дней, вокруг него возникла значительная критическая литература (опровержения, очищенные от мутазилитских идей переработки). Даже противники аз-Замахшари воздавали должное его таланту и последовательности, его лингвистические и стилистические наблюдения ценились высоко, а его нравственный авторитет считался безупречным.

Аз-Замахшари заслуженно занимает свое достойное место наряду с такими нашими великими предками, как Фараби, Беруни, Ибн-Сина.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 242.



### 3.2. Суфийские взгляды среднеазиатских мыслителей

Со времен третьего халифа Усмана стали собирать хадисы (араб. сообщение, новость) – высказывания, поступки и указания пророка Мухаммада. До смерти пророка в целях сохранения чистоты текста Корана этого избегали. Но в дальнейшем для уточнения и разъяснения отдельных общих положений Священной книги возникла такая необходимость. При жизни этим занимался сам Мухаммад. А после его смерти стали искать ответы на возникающие вопросы в притчах о нем. При этом очень внимательно изучали правдивость источников, от свидетелей требовались доказательства. Такой тщательный отбор привел к тому, что имеющиеся в настоящее время хадисы делятся на две части – текст и доказательство (иснод). Собирателей хадисов называли мухаддисами. Среди них одним из самых авторитетных является выходец из Бухары Абу Абдуллох Мухаммад ибн Исмоил аль-Бухорий (21 июля 810 – 31 сентября 870 г.). Следующие за Кораном и Сунной называются ахли сунна вал джамоа. Сбором хадисов занимались многие известные суфии. В истории возникновения и развития суфизма в Центральной Азии особая роль принадлежит двум известным фигурам исламского мира средневековья – Ходжа Ахмаду Яссави (умер в 1166 или 1167 году в возрасте 125 или 133 лет) и Абд аль-Халику аль-Гиждувани (умер в 1220 году в возрасте 117 лет). Изучение их жизни и творчества никак нельзя продолжить без ознакомления с учением их учителя, предводителя многих известных суфиев – Юсуфа аль-Хамадани.

Об этом Дж. Тримингэм пишет: «Многие знаменитые суфии ведут от него (Юсуфа Хамадани) свою генеалогию, но две основные линии, в частности, восходят к двум его халифа (лучшим ученикам-помощникам) – персидская к Абд аль-Халику аль-Гиждувани, а тюркская к Ахмаду аль-Йассави»<sup>1</sup>.

Айн-аль-Кудат аль-Хамаданий (1048/49-1138) родился в местечке Бузенджиру вблизи Хамадана. В молодости изучал богословские науки в Багдаде, прославился, как проповедник, но позднее обосновался в Мерве, встав на путь мистического подвижничества под руководством известного шейха Абу Али Фармади, и сам позднее приобрел множество последователей.

Биографы аль-Хамадани свидетельствуют, что он за свою жизнь 10000 раз прочел Коран, имел в памяти 700 сочинений, посвященных божественному слову, беседовал с 213 шейхами. К тому же он совершил 37 пеших хождений в Мекку в целях паломничества к святым местам. Он в своих работах обосновал основные тезисы суфийского учения. Вот некоторые из них:

---

<sup>1</sup> Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. – София: ИД «Гелиос», М., 2002. – С. 80-81.

- Для ищущих, пути, ведущие к Богу, допустимы. Любовь приводит человека к Богу, значит, любовь в этом смысле является единственным путем единения с Богом.

- Все существа в мире были сами по себе извечны. Они получили свое существование в результате сияния Его луча, Его силы, Его воли. Бытие Бога есть субстанция, а свет есть внешнее проявление.

- Бог смотрит не на ваш облик и образ, не на ваши действия, он смотрит на сердце ваше. О, Друг, сердце есть наблюдательный пункт Бога.

- Душу из мира божественного переселили в форму, чтобы она тебя оживила.

- Душа не принадлежит миру сотворенному, а исходит из мира Творца, она одарена бессмертием и вечностью.

- Как только человек достигнет небытия, то будет опьянен вином познания, а, опьянев, достигнет своего предела.

- Отношение разума к внутренней пронизательности подобно отношению луча солнца к самому солнцу, и бессилие разума в сознании божественного знания подобно бессилию воображения в осознании категорий.

- Сердце представляет весьма тонкую сущность и относится к высшему миру, а тело, его вместилище, находится в мире земного. Между ними нет близости и соотнесения.

- Только тот человек может идти по пути любви, кто отрешится от себя, от мира сего и сделает себя жертвой этой любви.

- Интуитивное познание связано с воспитанием воли<sup>1</sup>.

Пути познания этих великих среднеазиатских суфиев, утвердившись в Иране, вобрали в себя также тюрков-завоевателей и стали важным фактором, облегчавшим их адаптацию к исламу. Ахмад аль-Йассави считается прародителем всех тюркских суфиев, и от него ведет происхождение Хаджи Бекташ. Ахмад начал свою подготовку под руководством тюркского шейха Арслан-Баба, после смерти которого он отправился в Бухару (в ту пору в основном ираноязычную), чтобы присоединиться к кружку Йусуфа аль-Хамадани и в конце концов стал его халифа, четвертым по счету. Позднее он оставил это место и вернулся в Туркестан, где положил начало ветви шейхов тюркской атрибуции (Сар-и силсила-йи машаих-и турк). Длинная цепь тюркских мистиков берет начало от его учения, которое после миграции странствующих проповедников (баба) распространилось среди тюрков Малой Азии.

Взгляды Ахмада бин Ибрахима бин Али из Йасси (город, позднее получивший название Туркестан) сформировались на основе учения Йусуфа аль-Хамадани. Учение йассавия имеет много религиозных, социальных и культурных ответвлений. Учение Йассави сыграло важную роль в исламизации тюркских племен, во внедрении ислама в среду тюрков-кочевников. Стихи Ахмада и его последователей-дервишей, таких как Йунус Эмре (ум. ок. 740/1339) способствовали развитию стихосложения также и в персидско-тюркских языках. Йассавитский путь

---

<sup>1</sup> Суфийская мудрость / Сост. Лавский В.В. – С. 73-78.

познания – это путь святости и скорее религиозная практика, вытеснившая древнюю религию тюрков, нежели мистический Путь. Странники распространили это учение по всему Туркестану: и среди киргизов от Восточного Туркестана на север в Трансоксиану (район Волги), и на юг в Хорасан, и на запад в Азербайджан, а затем в Малую Азию. Влияние культа Хазрат-и Туркестан, как называли Ахмада, видно хотя бы из того, с какой готовностью Темура воздвиг на Сырдарье двухкупольное строение (закончено в 801/1398), один из куполов которого находился над могилой Ахмада, а другой – над мечетью. Йассавийа была тарикатом странствующих дервишей, чья связь с Ахмадом аль-Йассави приписывала им духовных предков непосредственно тюркского происхождения. До наших времен дошла его книга стихов «Девони хикмат», которая является и в настоящее время как бы поэтическим руководством для достижения человеческого совершенства. Его произведение «Факрнома» (гимн бедности, нищете) свидетельствует о том, что шейх крепко стоял на суфийских позициях и неукоснительно соблюдал требования данного мировоззрения. Факт отхода его по достижении 63 лет в подземелье и продолжение размышлений о боге и его творениях в продолжении почти стольких же лет жизни говорит сам за себя.

Согласно учению Ахмада Йассави для последователей тариката достижение истины состоит из 40 степеней, из которых десять заключается в Шариате, десять в Тарикате, десять в Маърифате и десять в Хакикате.

В Шариате: 1) Вера в единство всевышнего Аллаха, в его существование, качества и сущность; 2) Совершение молитв; 3) Соблюдение поста; 4) Очистительная милостыня; 5) Паломничество к святым местам; 6) Вежливое обращение; 7) Изучение наук; 8) Исполнение всех высказываний святейшего пророка Мухаммада; 9) Исполнение всех установлений Шариата; 10) Отвержение того, что запрещено.

В Тарикате: 1) Раскаяние; 2) Давание руки пиру или наставнику (шейху); 3) Страх божий; 4) Надежда на милость Аллаха; 5) Отречение от наслаждений и похотей плоти; 6) Служение пиру (шейху); 7) Беседа с разрешения пира (муршида); 8) Слушание наставлений пира; 9) Аскетизм (зухд); 10) Отшельничество.

В Маърифате: 1) Совершенное посвящение себя Аллаху; 2) Всецелое принятие суфизма; 3) Перенесение всего (испытаний, унижений); 4) Искание всего чистого и дозволенного; 5) Познание Аллаха; 6) Соблюдение всех правил шариата и тариката; 7) Отречение от этого мира; 8) Предпочтение будущей (загробной) жизни; 9) Достижение степеней экстаза; 10) Достижение тайн Хакиката.

В Хакикате: 1) Сделаться прахом дороги; 2) Постичь добро и зло; 3) Раньше других не протягивать руку к еде; 4) Довольствоваться остатками; 5) Свою долю раздавать другим; 6) Не обижать людей; 7) Не гнушаться бедностью; 8) Совершить прохождение мистического пути; 9) Скрывать от

каждого (непосвященного) тайну сего; 10) Знать и исполнять степени шариата, тариката, маърифата и хакиката.

В «Хикматах» Ахмада Йассави особое место занимает восхваление бедности как одно из основных достоинств мурида – последователя тариката.

На ранней стадии его ученичества у Амира Кулала Бахауддину, чьим именем связывают историю тариката Накшбандийа, было видение шестерых членов его духовной родословной, начиная с преемника аль-Хамаданий Ходжи Абдухолика Гиждуваний. Это видение стало его «вторым посвящением», поскольку Гиждуваний предписал Бахауддину совершать «Тихий зикр», в противоположность громкому зикру, которого придерживался его первый наставник Амир Кулал и его последователи. Неотъемлемой частью Накшбандийского учения вплоть до наших дней остаются восемь принципов духовного поведения (калимат-и кудсийа), которые впервые провозгласил именно Гиждувани, а не Бахауддин<sup>1</sup>. Автором четырех из них, таких как «Хуш дар дам» (сознательность при каждом дыхании), «Назар бар кадам» (внимательность на каждом шагу), «Сафар дар ватан» (путешествие по стране, при этом страной называется весь материальный и духовный мир человека), «Хилват дар анжуман» (покой при публике, в обществе) является ранее названный их пир Хамадани, а Гиждувани добавил еще четыре: «Ёд кард» (помнит), Боз гашт» (еще раз повторил или вспомнил), «Нигох дошт» (имеет в виду: видит), «Ёд дошт» (владеет памятью).

Как пишет известный английский востоковед Дж. Тримингэм, «Фахриддин Али б. Хусайн, автор истории тариката под названием «Рашхат айн аль-хайат», начинает ее с Абу Йакуба Юсуфа аль-Хамадани (ум. 1140), тогда как его халифа (по духовному назначению) Абдухалик аль-Гиждуваний может рассматриваться как создатель новой, ставшей характерной для этого учения практики. Он очень поощрял развитие тихого молчаливого зикра и, кроме того, сформировал вышеназванные восемь правил, лежащих в основе тариката аль-хваджаган-названия, под которым фигурирует эта силсила. Абдухалик обучался принятой этой тарикатом особой форме хибс-и дам («удержание дыхания») ул аль-хадира, духа мусульманского гнозиса. От аль-Гиждувани идет следующая цепь преемственности:

- Ариф Ревгари
- Махмуд Анжир Фагнави
- Азизон Али ар-Ромитани
- Махаммад Баба ас-Самоси
- Амир Саид Кулол аль-Бухари
- Мухаммад б. Мухаммад ан-Накшбанди»<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. – С. 324.

<sup>2</sup> Там же. – С. 90.

Анализ деятельности представителей тарихи Накшбандийа всех тридцати ступеней вплоть до Пророка не входит в задачу нашей книги, она успешно решена в книге шейха Мухаммад Содика Мухаммад Юсуфа «Тасаввуф хакида тасаввур»<sup>1</sup> (Представление о тасаввуфе – суфизме), поэтому ограничимся кратким анализом ее историко-философской сущности.

Имена первых пяти звеньев силсила – Сам Пророк Мухаммад, двое его соратников (сахоба) первый хали Абу Бакр Сиддик и Салмон Форсий, Косим ибн Мухаммад и Жаъфар Содик говорят сами за себя. Исходя из биографий шейхов этой силсила, можно с уверенностью констатировать, что,

1) для них социальное происхождение не имеет никакого значения. Среди них были как саййиды – связанные с пророком, халифами по генеалогии, так и не имеющие никаких родственных с ними связей;

2) они были представителями различных национальностей и расы, значит, и это не имело для них никакого значения;

3) для них строгим правилом является глубокое знание и соблюдение требований шариата;

4) по социальному и имущественному положению они также разные;

5) одни шейхи жили очень скромно – на одном куске хлеба и воды, а другие и их мюриды могли питаться нормально и раздавать вкусную пищу для нуждающихся;

6) все эти шейхи достигли признания общества только своим трудом. Никто из них не стал шейхом просто по наследию, все они получили свои хирки от наставников – своих пиров<sup>2</sup>.

Название «Накшбандия» связано с прозвищем Бахауддин Накшбанда и означает ремесло вышивания, чем и занимался носитель данного псевдонима. Бахаутдин родился в марте 1318 года в местечке Касри Хиндуван («Замок индусов») близ Бухары. Позднее это место стали называть «Касри орифон» – (замок гностиков).

Еще одной из самых распространенных во всем мусульманском мире, в том числе, и Средней Азии была тарика Кубравийа, названная по имени его создателя Нажмиддина Кубро (1145-1221), выходца из Хорезма.

Дж. Тримингэм пишет: «От Нажмиддина Кубро начинаются многие «цепи» мистических генеалогий или дочерние ордены, которые, как правило, не сохранились до нашего времени, но они важны для исследования исторической и философской сущности суфизма. Уроженец Хивы (Хорезм), Нажмиддин прошел курс аскезы в Египте под руководством персидского шейха-соиха Рузбехана аль-Ваззана аль-Мисри, ученика Абу Наджиба ас-Сухраварди, от которого он получил свою первую хирку. Однако он решился вести подлинный суфийский образ жизни только после

---

<sup>1</sup> Шейх Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф. Тасаввуф хакида тасаввур. (на узб. яз.) «Маворауннахр». – Т., 2004.

<sup>2</sup> Там же. – С. 123-124.

того, как поиски привели его к Баба Фараджу из Тебриза. Другим его учителем был Аммар б. Йасир аль-Бидлиси, но все же основным его наставником стал Исмаил аль-Касри, облачивший его в хирке табаррук. Позднее он обосновался в родном Хорезме и построил ханаку, в которой подготовил ряд знаменитых суфиев, включая Маждад-дина аль-Багдади, шейха и великого персидского поэта Фаридиддина Аттара, автора «Мантик-ут-тайр» (Беседа птиц) – аллегорической поэмы, в которой Аттар совершает духовное паломничество через «семь долин» (стадий), высказав при этом недюжинную глубину мысли. Он также воспитал таких знаменитых суфиев, как автор известного среди суфиев трактата «Путь рабов Божьих» (Мирсад аль-абад) Нажмиддин Рози, Саъдиддин Хамуйа, Баба Камал Джанди, Сайфиддин Бохарзи и др. Кстати, не без участия последнего ислам принял пятый Хан Золотой Орды Берке. За воспитание многочисленных знаменитых шейхов Нажмиддин получил еще одно прозвище – Валитараш – Творец святых. Кубро после себя оставил много разных трактатов, такие как «Благоухание (Божественной) красоты и раскрытие (Божественного) величия» (Фавоих ал-джамол ва фаватих ал-джалол), «Десять основ» (Ал-усул ал-ъашара), «Послание страшящегося, который стремится избежать порицаний порицающего» (Рисолат ал-хъиф ал хъиммин лаумат ал-лаъим) и др., которые посвящены анализу и классификации мистических переживаний. В них много места уделено теме мистических снов и видений, а также суфийской квалификации светов, каждый из которых соответствует определенной степени духовного совершенствования мурида. Кубро исследовал и различные идеи и образы, которые возникают у суфия на пути к Аллаху. Высказывал мнения о взаимоотношениях «тончайших органов» человеческого тела (латаиф), которые, по его мнению, являются органами мистического восприятия<sup>1</sup>.

Многочисленные халифа Нажмиддина не дали начала самостоятельным орденам, оставив только кубравийскую таифу при его гробнице с обителью и служебными пристройками. Ибн Баттута в 1333 году посетил немало такого рода мест, пишет Дж. Тримингэм, среди них была и гробница самого Нажмиддина в окрестностях Хорезма (см. ибн Баттута, Рихла).

Одним из самых известных последователей тарика Кубровийа был Радиаддин Али Лола и Аъла ад-давла Симнани. Ас-Симнани оказал огромное влияние на развитие религиозной мысли в среднеазиатских индийских орденах, несмотря на то, что его собственный орден не играл значительной роли. Ас-Симнани родился в 659/1261 году в хорасанском городе Симнан в семье, где все по традиции служили по гражданской части. Он поступил на службу к буддисту Ильхану Аргуну (правил в 1284-1291 гг.), а затем неожиданно, испытав непровольный хал, посвятил себя мистической жизни. Уладив возникшие поначалу осложнения с Аргуном,

---

<sup>1</sup> Кныш А.Д. Мусульманский суфизм. – С. 269.

он был посвящен в кубравийскую силсила шейхом Кабирхи аль-Исрахани и получил разрешение от Аргуна идти своим независимым путем. Завершив паломничество и посвятив некоторое время обучению в ханаке учителя в Багдаде, он вернулся на родину в Симнан и основал там собственную ханаку Суфийа бад-и Худадад, где прожил спокойно до самой смерти в 736/1336. Ас-Симнани был автором многочисленных сочинений и придерживался ортодоксального направления, выступая сторонником буквалистского толкования Корана и строгого следования шариату как залого успешного продвижения по пути мистического познания. Он осуждал современные ему искажения (бида) суфийской философии, но не практики. Он порицал новые идеи в отношении вилайа и чудес святых, оспаривал теологические воззрения ибн аль-Араби и учил, что мир лишь отражение, а не эманация Истины. Позднее его метод, заимствованный индийским накшбанди Ахмадом ас-Сирхинди, прославился под названием вахдат аш-шухуд (единение свидетеля или явлений) как противопоставление вахдал ал-вуджуд (единение Сущего) ибн аль-Араби<sup>1</sup>

Несмотря на свою ортодоксальность в области теоретической, он был горячим поклонником практики экстаза и популяризовал новые приемы зикра, заимствованные из практики йогов, в том числе особое подергивание головы, введенное посвятившим его в орден аль-Кабирхи. Он учил также разным видам «очных ставок» (таваджжух) для общения с духами умерших суфиев посредством концентрации внимания. Он особенно прославился своим толкованием и видений Наджмиддина и классификации цветов, ассоциируемых с суфийскими стадиями последовательного озарения.

Как уже было сказано, связывание суфизма с чистотой позволяет ему предстать в качестве чистилища сердец (тасфайат аль-кулуб), которое означает суровую нравственную дисциплину, основанную на созерцательных упражнениях. Несмотря на отвержение языкового определения понятия суфий, аль-Кушайри выстраивает впечатляющий список изречений различных ранних суфийских наставников, которые создают различные предписывающие нравственные и духовные цели для тех, кого привлекает подобный идеал. Вот несколько примеров из них:

«Суфизм есть врата к примерному поведению и отвращение о недостойного поведения.

Суфизм означает, что Бог побуждает Вас умереть для себя, дабы Вы жили в Нем.

Суфизм един по существу, ничто не переменит его, как он не изменяет ничего.

Знак неподдельного суфия в том, что он ощущает себя бедняком, будучи богатым, и смиренным, имея власть, и неприметным, имея славу.

Суфизм означает, что Вы ничем не владеете, и ничто не владеет Вами.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 83-85.

Суфизм означает, что вверение души Богу превыше всех иных желаний.

Суфизм означает овладение духовными сущностями и оставление того, чем владеет тварное.

Суфизм означает преклонение колен у врат Возлюбленного, пусть даже Тот гонит Вас проч.

Суфизм есть состояние, при всем исчезает все, что свойственно состоянию человеческому.

Суфизм есть ослепительно сверкающая молния»<sup>1</sup>.

Здесь считаем целесообразным подробнее остановиться на некоторых особенностях, характеризующих сущность суфизма. Они следующие:

Покаяние (тавба) – путник (суфий) должен воздержаться от слов, выражений и поступков, препятствующих ему на пути совершенствования и сближения с Богом. Он сожалеет, раскаивается за свои грехи и поведение. Признает свои ошибки и старается начать все заново соответственно с предписаниями Корана и Сунны.

Благочестие (вараъ) – путник должен стараться не причинять никому зла. Благочестие, по словам аш-Шибли, разделяется на три вида: первое – предостерегать язык от бессмысленных высказываний и не вмешиваться в чужие разговоры; второе – избегать всяких сомнений и держаться в стороне от подозрительных и запретных намерений; третье – воздерживаться от неблагородных и аморальных поступков.

Аскетизм (зухд) – начинается избеганием мирских благ, ведением аскетического образа жизни. Путник должен избегать всего, что считается запрещенным догматами официальной религии.

Бедность (факр) – путник должен довольствоваться малым. Он должен быть щедрым и подавать подаяние бедным.

Терпение (сабр) – непременно терпеть все трудности, не жаловаться, покорно принимать все, что трудно переносимо. Терпение в высших своих проявлениях приводит к безразличию, спокойному приятию как ниспосланной благодати, так и испытаний.

Упование (таваккул) на Бога – отречение от собственной воли и беспременная надежда на Бога.

Удовлетворенность (ризв) – быть согласным и удовлетворенным предписаниями шариата и всем, что ниспосылается Богом.

Благодать (шукр) – путник обязан выражать благодарность языком и сердцем.

В связи с этими предписаниями уместно привести некоторые высказывания суфиев из истории, что дополняет представление о суфиях.

Абдаллах б. Аббас Абу-л-Аббас (619-686) – двоюродный брат основателя ислама Мухаммада (Сав), согласно традиции родоначальник коранической экзегезы. Он сказал: Первая часть знания – это молчание, вторая – слушание, третья – запоминание, четвертая – рассуждение и пятая – распространение.

---

<sup>1</sup> Карл В. Эрнест. Суфизм. – М.: ГРАНД, 2007. – С. 46-47.

Аль-Хасан аль-Басри – крупнейший богослов раннего ислама (642-728), сказал: терпение того человека имеет силу, кто принимает свою участь. Тогда терпение его – для Истины, а не для защиты плоти от ада, и праведность его для Истины, а не для того, чтобы попасть в рай, и это знак чистосердечия. Клянусь Богом, что ни один человек, возлюбивший серебро и золото, не избегнет позора и унижения от Господа.

Люди сердца всегда предпочитают молчание. Сначала говорят сердца, и лишь потом – языки<sup>1</sup>.

Зун-нун аль-Мисри (ок. 796-861) – наиболее известный представитель раннего суфизма в Египте, учил: Суфий – это, чья речь соответствует его поведению, чье молчание говорит о его состоянии и кто отбрасывает мирские связи<sup>2</sup>.

Абу Байазид Бистами (ум. в 875 г.) – прославленный суфий, сказал: Сведения о Боге находятся в человеке, познание Его – в человеке, любовь Его в человеке, сердце Его – в сердце человека.

Сердце – это то, что не содержит даже ничтожной частицы желания, направленного на тварный мир.

Абу Мухаммад Сахл б. Абдуллах ат-Тустари (818-896) – ранний суфийский экзегет и мыслитель, говорил: От того, чье знание достоверно, а действие – в предании себя Богу, удаляет Аллах три вещи: нетерпение, невежество и действие (по своей воле) и дает ему вместо нетерпения – терпение, вместо невежества – знание, вместо действия (по своей воле) – отказ от своей воли.

Смирение – это состояние перед Аллахом и терпение в этом.

Раскаиваться – это значит не забывать о своих грехах.

Аль-Халладж, Абу-л-аль Хусайн б. Мансур (ок. 858-922) – выдающийся суфий, учил: Эй друг, постарайся, чтобы людям ты делал добро,

Если хочешь сказать: не зря прожил я свою жизнь.

Джунайд аль-Багдади (ум. 911) – родоначальник одного из двух течений в суфизме – рационалистического, названного по его имени – джунайдийа. Его изречения: У Джунайда спросили: «что такое аскетизм?» Он ответил: «освобождение рук от блага мира и освобождение сердца от соблазна».

Воздержание – это очищение рук от собственности, а сердец – от жадности.

---

<sup>1</sup> Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский. – С. 11-12.

<sup>2</sup> Там же. – С-21.

Раскаяние – это забвение грехов.

Абу Саид Майхони (987-1049) – один из создателей восточной (Хорасанской) школы суфизма, говорил: «В чем состоит праведная жизнь?»,- спросили у шейха Абу Саида. «В том, – ответил он, – что ты истребил в сердце своем страсти и вздорные прихоти, что отдаешь все, чем владеет рука твоя, и спокойно, неустрашимо сносишь всякое зло, тебе выпавшее».

Аль-Маарри (973-1058) – арабский поэт и мыслитель.

Мы на неправде сошлись и расстались, и вот на прощание  
Понял я нрав человека: его драгоценность – молчание.

Насир Хисрав (1000-1088) – поэт, философ, религиозный деятель:

Себя ты хочешь оградить  
От осуждений лишних, –  
Глаза изволь и сам закрыть  
На недостатки ближних.

Душа к совершенству стремится,  
К насмешке – лукавый язык.

Совершая доброе деяние,  
Не жди добра в ответ.  
Сведет такое ожидание  
Добро твое на нет.

Аль-Ансари (1006-1089) – известный суфий, поэт родом из Герата:  
Старайся оберегать сердца, покрывай недостатки людей и веру за  
этот мир не предавай.

От самоослепленного невежды сторонись,  
Не говори о том, чего не слыхал и не видал.  
Не ищи чужих недостатков, смотри на свои,  
Не будь привержен этому миру.  
Нищеты не страшись.  
Молчаливость сделай своей привычкой.  
Пустословие считай началом всех бедствий<sup>1</sup>

Омар Хайям (1048-1122) – великий поэт, философ:

Чем голову склонять перед сильным сто раз на день,  
Чем жизнью рисковать, как мухи, крошки ради,  
Не лучше ли вкушать пусть черствый хлеб, но свой,

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 26-66.

И по земле идти, на всех, как ровный, глядя.

Пусть буду я сто лет гореть в огне,  
Не страшен ад, приснившийся во сне;  
Мне страшен хор невежд неблагодарных;  
Беседа с ним хуже смерти мне.

Лучше впасть в нищету, голодать или красть,  
Чем в число блюдолизов презренных попасть.  
Лучше кости глотать, чем прельститься сластями  
За столом у мерзавцев, имеющих власть.

Аль-Газали (1058-1111) – крупнейший теолог и философ. Он проповедовал:

Покаяние представляет собой значения, составленные следующими тремя по порядку аспектами: знанием, состоянием и действием. Знание – первое, состояние – второе, действие – третье. Первое обуславливает второе, второе обуславливает третье.

Терпение состоит из макомов (стоянок на пути) веры; а все Макомы веры содержат три части: знания, состояния и действие. Знания – это послышки, они порождают состояния, а состояния порождают действия. Знания – как деревья, состояния – как ветви, а действия – как плоды.

Намерение, веление, стремление суть выражения, имеющие один смысл. Это состояние, качество сердца, находящееся в окружении двух вещей: знания и действия. Знание предшествует ему, так как является его корнем и условием.

Сомнение – это путь к Истине: кто не сомневается – не видит, кто не видит, не понимает, кто не понимает – остается в слепоте и в заблуждении.

Каждый новорожденный появляется на свет в первородной чистоте, а лишь впоследствии родители делают из него либо иудея, либо христианина, либо мага.

Зависть есть следствие ненависти, а ненависть – следствие гнева, следовательно, она есть ветвь ветви гнева, а он есть корень ее корня.

Санои, Абу-аль Маджд Маждуд ибн Адам (1070-1140) – поэт и мыслитель. Его слова:

Эй ты, который не в силах познать себя, как ты можешь познать Бога?  
Ярость и страсть – животные черты, а знание и мудрость – красота человека.

Ты будь выносливым, подобно земле, чтобы быть, как ветер, сильным среди других. Сделай добро, помоги каждому, подобно воде, тогда будешь возвышаться как огонь.

Разум – путеводитель только до Его порога. Сама щедрость Его (Бога) доведет тебя до Него.

Аттор, Фарид-ад-дин Мухаммад Бен Иброхим он-Нишапури (1145-1221) – знаменитый поэт и мистик. Он сказал:

Проходит жизнь в печали или в радости, все равно она связана с землей, воздухом, водой и огнем.

Нищий спросил у одного безумца: «Если знаешь, скажи мне одно из величайших имен Бога, о великодушный человек». Тот ответил: «Это хлеб, но невозможно сказать этого». Нищий сказал: «Какой ты глупый и безумный, как может быть величайшим именем имя «хлеб», как не стыдно тебе? Тот ответил: «Во время неурожайного года в Нишапуре голодным ходил в течение сорока дней и ночей. Нигде и не слышал голоса молитвы, все двери в мечети были заперты, и я убедился, что «хлеб» есть величайшее из имен, есть основа общества и религии».

Нигде в этом мире – ни на суше, ни на море, нет большего богатства, чем умеренность.

Суфийскую истину невозможно свести к правилам и уставам, формулам и ритуалам, но частично она присутствует во всех этих вещах.

Хогани Ширвани, Ибрахим ибн Али (1120-1199) – поэт и мыслитель. Он сказал:

Язык является бедой для человека, молчание – его спасением.

Благородство дервиша должно быть подобно солнцу, место пребывания его является все царство, и он свободен от этого место пребывания.

Ты дом свой построй на улице верности.

Если ты хочешь, чтобы твое сердце было как зеркало чистым, выкини оттуда десять вещей: жадность, обман, скупость, недозволенное, злословие, злобу, зависть, высокомерие, лицемерие, чувство мести.

Низами Ганджави (1147-1209) – поэт и мыслитель. Он говорил:

Тот, кто спит на Пути, потеряет либо шапку, либо голову.

Сам ты ничего не сможешь сделать – ищи Друга.

Ар-Рози, Фахр-ад-дин Абдуллах б. Мухаммад (1149-1209) – мыслитель. Говорил:

Середина есть добродетель, а две другие стороны – избыток и недостаток подлости.

Умеренность является серединой силы страсти, а мужество – серединой силы гнева, однако мудрость не имеет середины, и чем больше она, тем больше она похвальна.

Ас-Сухраварди, Шихаб ад-дин (1155-1191) – философ-мистик. Его слова:

Позволь источнику Бытия сохранить контакт с тобой: игнорируй впечатления и мнения привычного «я».

Ибн аль-Араби (1165-1240) – крупнейший мусульманский философ-мистик, создатель учения о «единстве и единственности бытия» (вахдат ал-вуджуд). Он говорил:

Твое предназначение быть выше обоих миров,  
но жаль, что не знаешь своей цены<sup>1</sup>.

Терпение означает удержание души от жалобы иному, кроме Бога. Знание не дает распорядиться энергией. Чем выше знание человека, тем меньше он распорядится энергией.

Ибн аль-Фарид, Шараф ад-дин Умар (1181-1235) – крупнейший арабский поэт-мистик. Он сказал:

Я нищ, Но если нищета  
Собой гордится – это вновь тщета,  
Отдай, не помня, что ты отдаешь,  
Забудь себя, иначе подвиг – ложь.

Весь мир в тебе, и ты, как мир един.  
Со всеми будь, но избегай общин.  
Их основал когда-то дух, но вот  
Толпа рабов, отгородись, бредет.

Саади Шерозий (1184-1292) – поэт, мыслитель, говорил:  
Не стал он разумным, но меня самого сделал дураком.  
Ложь миролюбивая лучше враждебной правды.  
Богатство – для услады жизни, но жизнь не для того чтобы копить богатство.

Тот, кто даст упряму совет, сам нуждается в совете.  
Только терпеливый закончит дело, а торопливый упадет.

Живущий духом чужд телесных нег.  
Забыв свой дух, убьешь его навек.

Как бы много ты ни изучал, ты не можешь познать, не действуя.  
Осел, груженный книгами, не будет ни мыслящим, ни мудрым человеком.

Молчаньем знанье Истины сокрыто,  
А для невежд молчание – защита.

Мудрец величье губит в болтовне,  
А болтовня глупцу беда вдвойне.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 95-123.

Могущество человека есть следствие доблести, а не богатства:  
величие – следствие разума, а не возраста.

Богатства не ищи, мой друг, богатство счастья не дает,  
Богатство в мире есть одно – довольствоваться частью малой.

Внешние признаки дервиша – рубище и нестриженные волосы. Но действительные его приметы – бодрое сердце и умерщвленная плоть. Обязанность дервишей – молитвы и славословия Богу, услужение и повиновение Ему, принесение в жертву себя и довольство малым, исповедание единобожия и упование на Бога, смирение и терпение.

Джалалиддин Руми (1207-1273) – знаменитый мистик и поэт. Он говорил:

Можно ли суфия назвать религиозным человеком? Нет, он гораздо выше!

Он выше Веры и неверия – что для него заслуги и грехи? Он скрыт, ищите его.

Нищий тот, у кого нет богатства, а человек Веры тот, кто порицает свое тело.

Мы сидим, но движемся, не меняя места, однако ты не видишь этого.

Эй, ты, который обнаружил множество пороков у других людей, знай, это твои свойства видны в них. В них отразилось твое бытие, лицемерие, твоя несправедливость, твое сильное опьянение.

Слово в глазах человека, знающего ему цену – великая вещь.

Слово – плод Божественного учения и творит Божье дело. Прозорливость разума и понимание похожи на пловца в море<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 124-175.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, можно констатировать, что возникновение суфизма в недрах ислама непосредственно было связано с социально-экономическими и политическими условиями того времени.

В этих условиях суфизм был удобной формой для вторжения оппозиционных для господствующей мусульманской идеологии мыслей. Вместе с тем, суфизм был не только формой прикрытия. В этот период ряд суфийских мыслителей поднимали голос протеста против несправедливости, проповедовали идеи гуманизма. Суфизм был продуктом элитарного сознания и в то же время народной религией. Социальной базой суфизма в основном были городские ремесленники. Суфизм представляет собой весьма многообразное религиозно-идеологическое течение, распространенное практически во всех странах мусульманского Востока, в том числе и в Центральной Азии.

В суфизме ярко выражается взаимодействие и взаимосвязь культуры и религиозно-философской мысли различных народов, что имело большое значение в развитии идеологических и естественнонаучных знаний на Среднем и Ближнем Востоке.

В условиях борьбы народов против иноземных завоевателей (особенно против монгольского нашествия) суфизм объединил под своим идейным знаменем средние и бедные городские массы.

Суфизм сыграл огромную роль в процессе формирования и развития философской мысли. В IX–XI вв. зародилось суфийское учение вахдат аль-вуджуд, основоположником которого считается великий философ, ученый, выходец из мусульманской Андалузии (Испания) ибн аль-Араби, в котором проповедуется признание истинности единого, абсолютного Бога, а материальный мир объявляется неистинным, преходящим.

«Вахдат аль-вуджуд» означал единство сущего, что означало то же самое, что и пантеизм, но только появившееся в теологии задолго до употребления в научно-религиозных кругах выражения «пантеизм».

Наиболее оригинальным в учении ибн Араби является учение о «промежуточном мире», соединяющем две абсолютно противоположные стороны божественного Абсолюта: трансцендентную и материальную. Проникая в эту недоступную для обычного разума область, «творческое воображение» мистика постигает сокровеннейшие тайны бытия. В духе суфизма он утверждал, что бог познается с помощью мистического озарения, которое стоит выше чувственного и интеллектуального знания. Все вещи, согласно его учению, предшествуют в качестве идей в уме бога, откуда они проистекают и куда возвращаются. Мир – лишь внешняя, а бог – внутренняя сторона одного и того же бытия, сущего; бог абсолютно лишен каких-либо атрибутов, он лишь единая основа всего сущего.

Суфизм достиг своего апогея благодаря бесподобным произведениям высокого стиля ибн Араби.

В целом пантеистические идеи «Величайшего учителя» относительно единства бога и мира могли быть выражены в формуле «бытие творений есть бытие творца», под бытием («Вуджуд») он

подразумевал не внешнее, эмпирическое, а внутреннее, субстанциональное бытие.

Главное место в учении суфизма занимает проблема о человеке и нравственных основах его жизни, единстве природы и человека. В суфийском пантеизме вахдат аль-вуджуд природа и человек поглощаются богом.

Пантеизм суфиев имел прогрессивное значение для своей эпохи, ибо это «левое» крыло суфизма открыло путь для развития философии и естественнонаучных знаний. В суфизме сочетаются теология и философия, особенно в понимании абсолютной истины природы и человека. Философский аспект мистического постижения Истины настолько сложен, что пока не удалось разработать единую установившуюся схему познавательной концепции суфизма.

Важное место в суфизме занимает учение о знании и познании. Суфии считали, что человек, полируя свое сердце огнем любви или светом познания, становится ученым в божественной сущности. И когда знание показывает свою красоту, снимая завесу тайны, глубина сердца охватывается красотой знания, то оно называется «вверенное» или «достоверное» знание. В суфизме бог в его самости, в непроявленном состоянии остается сущностью в себе. Поэтому его бытие отличается от бытия других сущностей низшего порядка. Суфии проповедовали идею о том, что бог (Истина) есть един, вечен, Абсолютен, но, тем не менее, бог перестанет быть абсолютно трансцендентным и присутствует в вещах, включая людей.

В истории развития философской и общественной мысли Средней Азии большое место занимает раннее средневековье. В этот период получили широкое распространение учения мутазилитов и ашъаризм. Большая заслуга мутазилитов заключалась в том, что они обратились к разуму как к критерию религиозного познания. Примирение между мутазилитами и ханбалистами было достигнуто в X в.

В формировании и развитии философии суфизма огромная роль принадлежала аль-Газали, который в результате своей научной деятельности добился не только «примирения» суфизма с ортодоксальным исламом, но и задачей философии определил быть «службой» религии. Также благодаря усилиям Газали суфизм был возведен в ранг «науки о мистической жизни».

Значительную роль в организационном формировании и в последующем теоретико-идеологическом развитии суфизма сыграл институт «ханака». Суфийский ханака – приют для суфиев, не имевших собственного жилья, место совместного отправления религиозных обрядов (пост, зикр, общие радения, ночные бдения и т. д.), место встреч, диспутов, а иногда и обучения.

Следующим институтом объединения был рибат – возникший в VII-X вв. в районах военного противостояния мусульман и христиан (или язычников) в Малой Азии, Средней Азии и Северной Африке. Обитавшие в рибатах борцы за веру были добровольцами, участвовали в военных действиях с иноверцами и обычно соблюдали строгие правила благочестия.

В дальнейшем в организационном развитии суфизма особое значение приобрели «зовия» – приюты для шейхов и их учеников, на базе которых сложились поздние суфийские ордены. Ханака, рибат и другие центры, имея большое значение в организационном развитии суфизма, тем самым явились своеобразными центрами распространения и развития идей суфизма.

Суфизм на ранних этапах своего распространения в Средней Азии, Ираке, имел прочные идейные связи с Джавонмарди (Футувва), о чем свидетельствует особое тяготение суфиев к футуввату и прославление его благородных обычаев.

Мистицизм – стремление к личному общению с богом, и любовь к нему на протяжении становления и развития учения суфизма стал необходимым элементом мировоззрения суфиев. В теологическом учении суфиев «Фано» является главной категорией их духовно-религиозного мировоззрения. Фано – «мир тления», «земной преходящий мир», т.е. достижение суфием состояния «совершенства», когда он, как предполагалось, подавив в себе личную волю, мирские желания и человеческие свойства (сифат) и свободный от восприятий чувственного мира, достигает мистического совершенства и становится способным к общению с «Единым» богом.

При абсолютном погружении в размышления о единстве божества может появиться духовное ощущение полного исчезновения собственного «я», личность исчезает, растворяется в боге, приобретая при этом божественные атрибуты в нем самом. Он дал этому состоянию название фано (небытие, исчезновение). И сформулировал такое важное для мусульманского мистицизма состояние, как «Ты есть Я» – «Я есть Ты», то есть, функциональный обмен ролями, когда личность, растворившись, исчезнув в божестве и приобретя его атрибуты, становится божеством, а божество – личностью.

Здесь наблюдается влияние древнегреческой школы неоплатонизма. Это учение сводилось к тому, что материальный мир подобен зеркалу, в котором отражается существо божества. Наблюдая логическую картину мира, божественного, здесь можно видеть и пантеистическую направленность учения суфиев. Например, согласно теологическому учению суфиев, Бог есть единое бытие, разлитое во всех Его творениях, и все заключается в Боге. Он вечно обнаруживается, проявляется, т.е. вечно творит. Поэтому природа вечна, и всякое творение по существу своему вечно, одно и то же, и только изменяется по форме, которая сотворена во времени. В сущности, формы природы, т.е. материя, существует. Теологическая форма постепенно определяет мировоззренческие взгляды суфиев на природу, человека и общество. В отличие от древнегреческого пантеизма в суфизме пантеизм (вахдат ал-вуджуд) растворяет материальный мир в существе бога, согласно которому единственной реальностью является бог, а все остальное рассматривается как его творение.

Весом вклад мыслителей из Средней Азии в дальнейшее развитие суфийского учения. Взаимоотношения суфизма и перипатетизма в IX-XIII

веках в условиях Средней Азии имеют глубокие исторические корни и особенности и поэтому заслуживают специального исследования.

Философы, ученые-энциклопедисты Фараби, Ибн-Сина (Авиценна), Беруни, Омар Хайям, Замахшари и многие другие по своему мировоззрению принадлежали восточному перипатетизму. Фараби комментировал произведения Аристотеля, за что его прозвали «Вторым учителем» (Первым считается Аристотель), и Платона. Философский аспект творчества Фараби состоит из соединения аристотелизма с учением Плотина об эманации.

Специфичны взгляды на суфизм другого выдающегося мыслителя, ученого-энциклопедиста, философа, поэта и целителя из Центральной Азии Средних веков Абу Али Ибн-Сины.

В целом Ибн-Сина положительно относился к суфизму и его учению. Это объясняется духовно-нравственными моментами суфийского учения в целом, социально-экономическими и политическими условиями средневековья. Он был свободен от фанатизма и выступал против вражды народов на почве религиозных убеждений.

Ибн-Сина отвергает ортодоксальное понимание предопределения, загробного воздаяния и вознаграждения.

Интерпретация предопределения, воздаяния и вознаграждения исходит из взглядов Фараби. Ибн-Сина углубляет их и придает им более открытый стихийно-материалистический характер, что впоследствии критиковал Абу Хамид Газали.

Отношение к суфизму Абу Райхана Беруни, современника Ибн-Сины, оставившего после себя богатое научное наследие почти по всем отраслям науки средневековья, так же интересно. Беруни, как и другие выдающиеся мыслители Средней Азии – Хорезми, Фараби, Ибн-Сина – в тяжелых условиях господства феодального гнета и мракобесия смело выступал за развитие науки и просвещения, торжество разума, справедливости и всеобщего счастья.

Своеобразный деизм Беруни проявляется в его понимании бытия, мира, природы, которую он считает некоей «естественной силой», предопределяющей все процессы материальной действительности. Богу остается лишь функция задавать изначально определенные законы, по которым и действует «естественная сила», то есть природа.

Среди выдающихся личностей Востока Средних веков особое место занимает еще один ученый-энциклопедист, поэт и философ Омар Хайям, отдельные философские выводы в творчестве которого выходят далеко за рамки не только ортодоксальной религии, но и самого суфийского классического мировосприятия. Омар Хайям твердо стоит на философской позиции. Он пантеист, для которого индивидуальное «Я», значение индивидуальной жизни, имеющей определенное и неслучайное предназначение для Единого (бога), имеют решающее значение. Причем для реализации этого предназначения свобода играет важнейшую роль; это именно та свобода, которая вплетена в конструкции абсолютных законов мировоззрения.

Для Омара Хайяма каждый человек – это уникальное единство тела и духа. Он считал, что для человека «Я не знаю» – это великий символ. «Я не

знаю» – символ движения к Истине, к Реальности и к самому себе, когда, по крайней мере, Я знаю, что это именно Я, который не знает. «Мудр, имеющий знания и искренне говорящий «Я не знаю», ибо он осознает, что путь бесконечен».

Еще одним из великих мыслителей средневековья в Центральной Азии был богослов-мутазилит, поэт и филолог Абул Косим Махмуд ибн Умар ибн Мухаммад аз-Замахшари (1075–1144), который одним из первых написал комментарии к Корану, дошедшие до нас.

В истории возникновения и развития суфизма в Центральной Азии особая роль принадлежит двум известным фигурам исламского мира средневековья – Ходжа Ахмаду Яссави и Абд аль-Халику аль-Гиждувани.

Две основные линии суфизма в Средней Азии ведут: тюркская к Ахмаду аль-Йассави и персидская к Абд аль-Халику аль-Гиждувани.

Длинная цепь тюркских мистиков берет начало от его учения, которое после миграции странствующих проповедников (баба) распространилось среди тюрков Малой Азии и называется Йассавия.

Учение йассавия имеет много религиозных, социальных и культурных ответвлений. Оно сыграло важную роль в исламизации тюркских племен, во внедрении ислама в среду тюрков-кочевников. Согласно учению Ахмада Йассави для последователей тариката достижение истины состоит из 40 степеней в Шариате, Тарикате, Маърифате и Хакикате.

Неотъемлемой частью одного из самых распространенных школ – Накшбандийского учения являются восемь принципов духовного поведения, которые впервые провозгласил именно Гиждувани. Оно еще называется Ходжагоний. Абдухалик аль-Гиждуваний может рассматриваться как создатель новой, ставшей характерной для этого учения практики. Для последователей этой тарихи социальное происхождение, национальные и расовые, социальное и имущественное различия не имели для них никакого значения. Для них строгим правилом является глубокое знание и соблюдение требований шариата; Все шейхи этой тарихи достигали признания общества только своим трудом. Никто из них не стал шейхом просто по наследию.

Название «Накшбандия» связано с прозвищем Бахауддин Накшбанда и означает ремесло вышивания, чем и занимался носитель данного псевдонима.

Еще одним из самых распространенных во всем мусульманском мире, в том числе, и Средней Азии была тарика Кубравийа, названная по имени его создателя Нажмиддина Кубро (1145–1221), выходца из Хорезма.

Известный английский востоковед Дж. Тримингэм отмечает, что от Нажмиддина Кубро начинаются многие «цепи» мистических генеалогий или дочерние ордены. За воспитание многочисленных знаменитых шейхов Наджмиддин получил еще одно прозвище – Валитараш – Творец святых. Кубро исследовал и различные идеи и образы, которые возникают у суфия на пути к Аллаху. Высказывал мнения о взаимоотношениях «тончайших органов» человеческого тела (латаиф), которые, по его мнению, являются органами мистического восприятия.

Суфизм занимал важное место в духовной жизни народов мусульманского Востока и сыграл определенную роль в развитии нравственно-эстетической культуры.

И в заключении следует отметить, что изучение историко-философской сущности суфизма дает возможность выявить в наследии суфизма много прогрессивных идей, своеобразно выраженных в борьбе суфиев против зла, насилия, войн, фанатизма за торжество социальной справедливости, установление гуманизма, дружбы между отдельными людьми, братствами и народами, устранение эгоизма, черствости из человеческой души. Поэтому изучение и разработка этой проблемы, помимо научного философского и культурологического значения, имеет и практическую нравственно-воспитательную значимость и для наших дней.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Здесь мы решили дать краткие характеристики отдельных тарик суфизма в пределах возможностей данной книги.

Главные суфийские или дервишские ордены следующие.

1. Кадирия – старейший из орденов, основан шейхом Абд ал-Кадиром Гиляни (в арабизованной форме Абу ал-Джилони, родом из Гиляна, умер в Багдаде в 1166 г. н.э.), по прозвищу «аль-кутб ал-аъзам» «Кутб» ордена является хранителем мавзолея этого святого шейха, при котором находится и главная завийа ордена. Приверженцы этого суфийского ордена есть теперь во всех мусульманских странах, в том числе и в Средней Азии. Абд ал-Кадир Гиляни был суннитом-ханбалитом и относился враждебно к шиитам, за что был изгнан при господстве шиитов. Тарикат кадирия – пантеистический, символом ордена является зеленый цвет. Орден исстари связан с цехом рыбаков, члены которого считаются дервишами ордена.

Кадирия насчитывает 37 групп в мусульманских странах мира. Абдулкадир родился 470/1077 в Джилони, где ханбализм был силен. В 488 году хиджры отправился в Багдад и там прошел Ханбалитский курс юридических наук, отказавшись от обучения Низамийи, в которой суфий Ахмад аль-Газали стал преемником брата Абу Хамида аль-Газали. Он получил хирку из рук факиха-ханбалита Абу Са`да Али ал-Мухаррама «по приказу ал-Хидра». Однако нигде не говорится о том, что он прошел курс суфийского обучения до того, так стал посещать школу Абу-л Хайра Хаммада ад-Даббоса (ум. в 1131), вызвав недовольство других учеников ад-Даббоса, которые были против вторжения ханбалита. После этого он, кажется, лет двадцать пять вел аскетическую жизнь, странствуя по пустыням Ирана. Только в 1127 г., когда ему было уже за пятьдесят, он неожиданно прославился в Багдаде как популярный проповедник. С того времени слава его быстро растет, но известен он стал как ханбалитский, а не суфийский проповедник. Он и одевался как алим, а не как суфий. Для Абдулкадира было специально построено в 1133-34 гг. медресе с примыкавшим рабатом, который служил резиденцией для него самого, его многочисленной семьи и учеников. Приписываемый ему орден дал несколько знаменитых суфиев и несколько известных суфийских сочинений: «аврод» – изложение вероучения и другие материалы, которые можно найти в кадиритских наставлениях, по большей части заимствованы. Однако нет свидетельства о том, что он хотя бы заявлял о создании собственного Пути мистического познания или быть чьим-либо наставником<sup>1</sup>. Как писал Такиаддин ал-Васити: «Абдулкадир прославился при жизни своими проповедями и лекциями религиозного наставничества, но он никогда не проповедовал хиркат ат-тасаввуф. Однако после его смерти, по прошествии времени, люди получили его хирку, которая затем развилась, благодаря его бараке, и которая широко распространилась по

---

<sup>1</sup> Дж. Тримингэм. Суфийские ордены в исламе. – М.: 2002. – С. 67.

горам и долинам». Однако, он прекрасно владел суфийской терминологией, был хорошо знаком с ранней суфийской традицией и сочинениями его основных представителей<sup>1</sup>.

2. Рифа`ийа основан саййидом Ахмадом Рифа`и (родом из Басры, ум. 1182 г.). Этот орден странствующих дервишей «цепь преемственности» ведет от Маъруфа аль-Кархи, распространен по всей Передней Азии, в частности, и в Иране. Орден рифа`ийа отличается особой религиозной практикой, создателем которой был сам Ахмад. Центр его обители в Батаихе обладал особой притягательной силой для суфиев, которой никогда не обладал рибат Абдулкадира а Багдаде. В рифа`итские группы или таифа в мусульманском мире входили 23 различных направлений<sup>2</sup>.

Область между Басрой и Куфой была колыбелью арабского суфизма. Отсюда вышел Маъруф аль-Кархи (ум.815). Его шейх, который облачил его в первую хирку, был Али Абу-л-Фадл аль-Кархи аль-Васити, но сам он наследовал религиозную общину, именованную ар-Рифайя от своего дяди с материнской стороны Мансура Умм Абида. Перед самой своей смертью Мансур передал ему Машйаха (духовную юрисдикцию) и саджжадат аль-иршод – трон духовного руководства. Ибн Халликон писал (ок. 1256): «Абу-л-Аббос Ахмад б. Абу-л-Хасан Али известный под именем ибн ар-Рифаи, был святым человеком и правоведом (факих) школы шафиитов. Он был арабом по происхождению и жил в Батаихе, в деревне под названием Умм Абида. К нему примкнула большая группа факиров, принеся ему клятву на верность по всем правилам и следуя ему как своему наставнику. Дервишский орден (ат-таифа мин аль-фукара), выросший из этой группы, известен как рифа`ийа или ботаихийа. Его последователи испытывают необыкновенные состояния, во время которых они глотают живых змей и входят в полыхающие пламенем печи, которые тут же гаснут; они устраивают праздничные сборища (мавсум), на которые стекается несметное число факиров, и их всех там кормят».

Об этом ордене писал и путешественник ибн Баттута. Он не раз, упоминает и рассказывает о необыкновенных обрядах, которыми славились рифа`ийи. Когда в 1327 г. его караван остановился на три дня в Басите, он писал: «это дало мне возможность посетить могилу Абу-л-Аббоса ар-Рифа`и, которая находится в деревне, называемой Умм Убайда, в одном дне пути от Васита... это большая, вместительная обитель, где живут тысячи наших бедных братьев... После окончания полуденной молитвы забили барабаны и литавры, и нищие братья пустились в пляс. После того как они прочитали предзакатную молитву, принесли еду, состоящую из рисовой лепешки, рыбы, молока и фиников. Когда все это было съедено и произнесена молитва, они принялись читать свой зикр, при этом шейх Ахмед сидел на молитвенном коврике своего предка, о котором я уже упоминал. Затем они перешли к чтению под музыку. Они приготовили

---

<sup>1</sup> Кныш А.Д. Мусульманский суфизм. – С. 210.

<sup>2</sup> Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. – С. 421-422.

заранее вязанки дров, которые бросали в костер, и сами, танцуя входили в него. Некоторые из них катались в пламени, в то время как другие глотали огонь, пока они наконец не погасили его полностью. Это их обычный обряд и отличительная черта этой корпорации братьев Ахмади. Некоторым из них ничего не стоит взять огромную змею и начисто откусить ей голову»<sup>1</sup>.

Рифа`ийа распространились в Египте, в Сирии и других мусульманских местностях. Не будет преувеличением сказать, что до XV в. рифа`ийа была самой распространенной среди всех тарика. Затем постепенно она теряет популярность, уступив место кадирийи, которая как тарика получила известность.

3. Тайфурийа возводит свое начало к Байазиду Тайфуру Бистами, «цепь преемственности» ведет от четвертого имама Зейн аль-Абидина Али. Орден разделился на ветви, как суннитские, так и ши`итские, в настоящее время не существует. Об этой секте упоминал и крупнейший мыслитель-мистик Али аль-Худжвири (ум. ок. 1074) в числе двенадцати суфийских школ. В целом все следующие суфизму составляют двенадцать сект, две из которых отвергаемы (мардуд), а остальные десять признаны (макбул). Среди последних секты Мухасибитов, кассаритов, тайфуритов, джунайдитов, нуритов, сахлитов, хокимитов, хорразитов, хафифитов и саййаритов. Все они признают закон и принадлежат к числу ортодоксальных мусульман<sup>2</sup>. Тайфурийа оказывала влияние на появление новых ветвей тарика. Появление региональных орденов в такой многообразной стране, как Индия, было вполне естественно. Самым значительным из них был орден шатторийа. Происхождение его неясно. Считается, что он придерживается традиции тайфурии, пишет Дж.Тримингэм<sup>3</sup>.

4. Сухравардия основан суннитским шейхом Омаром ас-Сухраварди (ум. 1168 г.). Появление этого крупного братства – сухравардийа связано с именем знатока традиционных мусульманских наук и мистика Абу-л-Наджиба Абд аль-Кахира Сухраварди. Свою генеалогию он возводил к первому халифу – Абу Бакру ас-Сиддику. Приблизительно в 1113 году, будучи еще совсем молодым человеком, он перебрался в Багдад, где изучал хадисы, шафиитское право, арабскую грамматику, изящную словесность и литературу. Его дядя по отцовской линии Умар б. Мухаммад (ум. 1137) был главой суфийской обители в Багдаде. Именно из его рук юный Абу-н-Наджиб получил суфийское рубище (хирка) в знак вступления на суфийский путь.

Юношей он покинул Сухравард и отправился в Багдад, где прошел обычные курсы усула и фикха. Некоторое время он преподавал в Низамийи, а затем ушел оттуда, чтобы общаться с шейхом Ахмад аль-Газали, который донес до него блаженное дыхание и наставил на суфийском Пути (авторы книг по суфизму подтверждают, что Хаммад ад-Даббос (ум. 1131) тоже

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 65.

<sup>2</sup> Там же. – С. 37.

<sup>3</sup> Там же. – С. 125-126.

обучал его суфизму, но все же его настоящим наставником был Ахмад аль-Газали)<sup>1</sup>.

Следует сказать, что сам Абу-н-Наджиб Сухраварди не был плодовитым автором. Помимо небольшого собрания Хадисов, славу ему как писателю принесло небольшое суфийское руководство «Правила поведения суфийских послушников (Адаб аль-муридйи). Это сочинение стало широко известным только лишь с распространением братства сухравардийи, которое Абу Хафс Умар ас-Сухраварди основал уже после смерти своего деда. Таким образом, основателем сухравардийи считается племянник Абу-н-Наджиба Шихабиддина Абу Хафс Умар (1145-1234), прошедший первоначальное обучение в рибате своего дяди.

Шихабиддин Сухраварди не был аскетом, удалившимся от мира, хотя и предавался время от времени отшельничеству. Он поддерживал связи с сильными мира сего. Халиф ан-Насир ид-диниллах понял силу влияния суфийских шейхов и выказывал благорасположение Шихабиддину. Он связал его со своей аристократической футуввой и в качестве посла отправил к Алладину Кайкубаду I, Сельджукскому правителю Коньи (1219-1236), к Айюбиду аль-Малику аль-Адилу, и к хорезмиллаху. Ан-Насир построил для него рибат, входивший в целый комплекс строений, в котором находились баня и другие помещения для самого халифа и его семьи. Шихабиддин был великим шейхом-учителем, и его влияние, распространившееся не только через его учеников, и благодаря его сочинению «Авариф ал-маъориф», испытали все суфийские наставники вплоть до наших дней. Суфии почти со всего мира приходили к нему учиться, и сам он подолгу жил в ханаке в разных городах, включая Дамаск и Алеппо. Он часто совершал паломничества в другие страны и иногда жил недалеко от Каабы. Согласно одному преданию, совершая в 1231 г. паломничество в Мекку, ас-Сухраварди встретился с величайшим поэтом-мистиком той эпохи ибн аль-Фаридом (ум. 1235).

Религиозно-суфийские взгляды Шихабиддина были глубже, чем у основателей кадирийи и рифа`ийи. Он придерживался умеренной ортодоксальности, как и его ближайшие последователи, среди которых следует упомянуть известного ширазского шейха Нажмиддина Бузгуша (ум. 1279).

Несмотря на то, что ас-Сухраварди постоянно призывал своих учеников следовать путем «благочестивым», он достаточно терпимо относился к «крайним» формам выражения мистического чувства и даже одобрял скандальное высказывание «Я есмь Истина (т.е. Бог)» (ана-л-хак), приписываемое аль-Хусайну б. Мансуру аль-Халладжу. В начале своей ученой карьеры ас-Сухраварди с большим подозрением относился к тем современным ему мистикам, которые стремились придать своим мистическим переживаниям вселенский метафизический смысл.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 314.

Согласно его классификации, они попадали в ту же самую категорию, что и мусульманские философии, абстрактные рассуждения которых, пропитанные эллинистическим духом, ас-Сухраварди считал неприемлемыми и еретическими<sup>1</sup>. Ас-Сухраварди, полностью разделяя взгляды халифа ан-Насира на футувву (Альтруизм, товарищество, верность своему слову, взаимовыручка, чистота помыслов и деяний и т.д.) и в своих публичных выступлениях подчеркивал, что футувва является частью суфийского пути... для рядовых верующих, для которых суфийский путь слишком труден». Став главным идеологом политического курса халифа ан-Насира, сумел распространить свое влияние далеко за пределы Багдада, подготавливая тем самым почву для становления и расцвета сухравардийского тариката в разных областях Халифата.

Деятельность ас-Сухраварди свидетельствует о его целенаправленном стремлении связать кодекс чести, присущий последователям футуввы с духовно-аскетическими установками организованного суфизма. Тем самым ас-Сухраварди преследовал две цели. Представляя футувву в качестве неотъемлемой части суфийского движения, он исподволь стремился упрочить религиозную легитимность Халифа, который, как уже говорилось, был формальным Главой всех организаций футуввы. Вместе с тем, ас-Сухраварди придавал респектабельность и законность организованному суфизму, связывая его с таким священным мусульманским институтом, как Аббасидский Халифат. Такая двойная стратегия ас-Сухраварди особенно хорошо прослеживается в его книге «Обращение взора к вескому доводу» (Идлалат аль-ийан ала-л-бурхан). Отношения между суфийским наставником (шайх) и его учеником (мурид) представлены здесь как отражение отношений между халифом и его подданными. По мнению ас-Сухраварди, халиф, как и суфийский шейх, получает свои полномочия непосредственно от Бога и становится посредником (васита) между Ним и его подданными (нас). «Верховный халифат есть установление (дафтар), частью которого является тасаввуф, в свою очередь тасаввуф является установлением, частью которого является футувва. Отличительная черта футуввы – высокие нравственные добродетели (аль-ахлок аз-закиййа), в то время как отличительная черта суфизма – это благочестивые деяния и сверх обязательные молитвы (аурод). И наконец, халифат включает в себя мистические состояния, благочестивые деяния и нравственные добродетели»<sup>2</sup>. Эта иерархическая система ас-Сухраварди отчасти напоминает традиционную суфийскую триаду: шариа, тарика, хакика. Здесь первая составляющая представляет собой начальную стадию самосовершенствования, за которой следует формальное вступление на суфийский путь (тарика) и последующее осознание самых сокровенных тайн бытия и Бога. Однако в учении ас-Сухравардийа члены триады

---

<sup>1</sup> Кныш А.Д. Мусульманский суфизм. – С. 226.

<sup>2</sup> Там же.

поставлены с ног на голову, поскольку кульминацией духовных исканий он считает стадию божественного закона (шариа), которую он отождествляет с беззаветным служением Халифату и его Главе. Ас-Сухраварди много лет и довольно часто выполнял дипломатические миссии. Суфийское учение его представляет собой типичный на тот момент синтез традиционных суфийских концепций с элементами гностицизма и неоплатоновской философии. Его многочисленные ученики и сподвижники распространили его идеи в Сирии, Малой Азии, Иране и Северной Индии. Наряду с чиштией, каландарией и накшбандией, братство сухравардия стало одной из самых влиятельных суфийских организаций Индии, где и по сей день мы находим множество приверженцев учения ас-Сухраварди. Среди более активных проповедников учения ас-Сухраварди можно называть, как уже было отмечено, Али б. Бузгуша, Баха-ад-дина Закарийа, который основал ответвление братства в Синде, Пенжабе, и Джажал-ад-дина Табризи, который распространил учение братства в Бенгалии.

Ас-Сухраварди оставил после себя большое количество сочинений по мусульманскому мистицизму и различным отраслям религиозных наук. Самым известным среди них является сочинение «Авариф аль-ма`ариф», которое автор посвятил своему покровителю и другу халифу ан-Насиру. Это руководство по суфизму и по сей день считается весьма авторитетным среди миллионов суфиев и простых мусульман. В нем заметно влияние более ранних суфийских сочинений, в частности, суфийских комментариев к Корану, принадлежавших Сахлу ат-Тустари и Абу Абу ал-Рахману Сулами. В шестидесяти трех главах рассматриваются такие традиционные суфийские темы, как отношения между учеником и наставником, правила суфийского общежития, способы самонаблюдения и самоанализа, дидактические изречения суфийских шейхов, мистические «Состояния» и «стоянки» и т.д.

Любопытно, что в своих последних сочинениях ас-Сухраварди часто опирался на идеи своих прежних противников: философов и философствующих богословов. Под их влиянием он разработал особое учение о творении, в основе которого лежала концепция космического брака между мировым духом и мировой душой. Согласно этому учению, этот брак дал начало созданию Вселенной. Каждый отдельный человек в процессе своего духовного развития принимает участие в жизни мирового духа и мировой души. Подобно многим средневековым мыслителям, ас-Сухраварди рассматривал человека как мир в миниатюре, «в котором в максимально полной форме собраны все элементы «микрокосмоса» т.е. Вселенной». Что же касается Вселенной, то он рассматривал ее как гигантского человека: элементы ее соответствуют частям и функциям человеческого организма<sup>1</sup>. Мыслитель воспринял и другие идеи, которые многие суннитские ученые считали чуждыми ортодоксальному исламу.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 230-231.

В его космологическом учении мы находим описание иерархии существ, которые происходят из первого Божественного творения посредством его созидательного повеления (амр). Следуя философскому учению о «первопричине» (prima cause), он называет это творение «величайшим духом» (ар-ружх аль-аъзам). Именно этот величайший вселенский дух положил начало многоступенчатому процессу творения, увенчавшемуся появлением первого человека. Ас-Сухраварди называл его муджибом, т.е. «творческим началом», из которого происходит «предвечный разум» (акл халки), который управляет мыслями философов. За сферой третьего разума следуют небесные сферы вплоть до подлунного мира. Эта космологическая система во многом напоминает учения аль-Фараби и аль-Газали, которые, по всей видимости, и послужили источником вдохновения для ас-Сухраварди<sup>1</sup>.

Как уже сказано выше, ас-Сухраварди придерживался умеренной ортодоксальности и «средней» позиции (васат, товассут). Единственная идея, которую он считал неизменной и не подлежащей компромиссу – это единство и трансцендентальность Бога (важдайя). В этом вопросе он твердо стоял на традиционалистских позициях и осуждал философов с их учением причинности. По его мнению, абсолютизация философами «второстепенных причин (асбоб) был равносильна «многобожию» (ширк). На этом основании ас-Сухраварди полагал, что философы не могут считаться членами мусульманской общины (умма). В то же время он достаточно терпимо относился к разного рода «вероотступникам», включая ши`итов и исма`илитов. О стремлении ас-Сухраварди примирить представителей различных течений в суннитском исламе свидетельствуют его многочисленные попытки объяснить консервативно настроенным ханбалитам Багдада идейные установки аш`аритов относительно атрибутов и сущности Бога. Таким образом, главной целью ас-Сухраварди было укрепление суннитского ислама и реставрация Халифской власти. Ей посвящены его многочисленные духовные завещания (васиййф), написанные им в ответ на просьбы его учеников. В них ас-Сухраварди призывает своих единоверцев соблюдать предписания суфийского пути и футуввы, неукоснительно следовать при этом морально-этическим принципам, изложенным в Коране и Сунне.

Сухравардийское братство стало одним из четырех наиболее распространенных братств в Индостане. Наряду с чиштийским, кадирийским и Накшбандийским Сухравардийское братство было весьма популярно в Кашмире. Его влияние в этой области Индии было обусловлено поддержкой суфиев кубравийского братства и ряда местных правителей.

5. Маулавийа – суннитский орден, основанный вышеупомянутым поэтом и шейхом Руми (его обычно называли маулана (араб. «владыка наш»)) в XIII в. Главная обитель ордена находилась в Конье при мавзолее

---

<sup>1</sup> Там же.

этого шейха, там же жил и главный шейх ордена. Орден распространен в Турции; в Иране он также существовал, но дервиши его были изгнаны оттуда за свои крайние пантеистические воззрения шахом Тахмасном Сефевидом. Дервиши ордена практикуют громкий зикр с пляской и музыкой, за что европейцы называют их обычно «вертящимися» или «пляшущими» дервишами. Дервиши мевлевийа всегда отличались широкой терпимостью по отношению к христианам и иудеям<sup>1</sup>. Внешним отличием этих дервишей является дервишская шапка (кулах). По крайней мере при жизни Джалаль-ад-дина Руми орден состоял в большинстве своем из людей низших слоев и ремесленников. Как пишет Дж. Тримингэм, Руми принадлежал больше к хорасанской, чем к багдадской школе. Джалалиддин Руми родился в Балхе в 1207 г. Отец его Бахауддин Валад (1148-1231) был приверженцем Хорезмийского мистического Пути. Осложнения местного характера и нашествие монголов вынудили семью сняться с места и пуститься в странствия (1217), которые в итоге привели ее в 1225 г. в район, находившийся под управлением Сельджукидов Рума (отсюда нисба Джалалиддин Руми). Некоторое время семья жила в местечке под названием Ларанда (нынешний Караман), пока Кайкубад не пригласил их в свою столицу Конью, где Джалалиддин провел всю дальнейшую жизнь. Его суфийская подготовка, начавшаяся под руководством отца, продолжалась по общепринятому стандарту под попечительством Бурханаддина Мухакиха ат-Тирмизи (ум. 1244), тоже беженца из Балха, однако его жизнь неожиданно круто изменилось, превратив его из трезвого последователя проторенного пути в иступленного мечтателя, облакающего свои видения в образцы вдохновенной персидской поэзии. Это превращение произошло в 1244 г., после пятнадцатимесячного общения с бродячим дервишем по имени Шамсиддина из Тебриза<sup>2</sup>. Так велико было его влияние на Джалаладдина и так оно перевернуло его жизнь, что муриды Джалаладдина устроили заговор против дервиша. К великому огорчению Джалаладдина, он исчез так же таинственно, как и появился. На самом деле он был убит муридами при потворстве одного из сыновей Джалаладдина.

Это общение высвободило творческие силы Руми и наставило его на новый Путь мистического познания, название которого проистекает из титула мавлана («наш учитель»), данного его основателю. Он начал развиваться как самостоятельная организация сразу же после смерти Джалаладдина в 1273 г.

Знаменитый и величайший шедевр Руми – это «Поэма о внутреннем смысле» (Маснавй-йи-ма`навй), который представляет собой сборник лирических высказываний автора, размышлений о различных эпизодах также в аллегорической форме. Мавлави считает, что поэма раскрывает внутренний смысл Корана, а Абдурахман Джами назвал ее «персидским

---

<sup>1</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – С. 344.

<sup>2</sup> Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. – С. 88.

Кораном» (Хаст Куран дар забони пахлави). Поэма представляет собой сборник дидактических стихотворений, посвященных его возлюбленному другу Хусам ад-дину Хасану и лирических стихотворений и четверостиший, подписанных именем его мистического возлюбленного по имени Шамсиддина Табризи<sup>1</sup>

Руми не считал себя ни философом, ни поэтом в традиционном понимании этих слов. Он чувствовал себя человеком, страстно любящим Бога, чья всепоглощающая страсть и преданность Богу освобождает его от общественных условностей и религиозных стереотипов. Отсюда его склонность выражать свои чувства в необычной и порой даже нарочито вызывающей форме. Как предполагают исследователи наследия Руми, по всей видимости, на него оказали влияние религиозные и мистические воззрения аль-Газали, творчество известного поэта-суфия Санаи (ум. 1131 г.) и Атгара. Его творчество изобилует традиционными для суфизма сюжетами, которые восходят к знаменитым представителям раннего мистицизма. Следует сказать, что столь великая знаменитость Маснави связана с именем его сына Бахаддина Султана Велида и Хусам ад-дин Хасана Челеби<sup>2</sup>.

Что касается мировоззрений Руми в плане метафизическом, Бог, по его представлениям, является сущностью, стоящей неизмеримо выше всякого конкретного бытия. К богу неприменимы людские категории Добра и Зла. Бог стоит выше Бытия и Небытия, природа Его отношений с тварным миром – непостижимая тайна, раскрыть которую простым смертным не под силу. В этом отношении Руми нельзя считать сторонником учения о «единстве бытия», понимаемого как простой пантеизм. Его понимание природы Бога намного более утонченно и не поддается однозначному определению. В вопросе о причинно-следственных связях между явлениями Руми придерживался аш`аритской идеи о дискретной природе времени и процесса творения. На подобье аш`аритов, материальный феноменальный мир представляет собой совокупность отдельных атомов времени и не связанных между собой явлений, которые соединяются в различных комбинациях посредством Божественной воли, которая по своей природе совершенно непредсказуема. Еще не существующие вещи Бог наделяет бытием, нашептывая им «на ухо» слова своего созидательного повеления. Джалаладдин считал, что Бог создал материальный мир в качества арены для деятельности венца творения – человека. Значит, сотворение последнего можно считать конечной целью и кульминацией всего Божественного плана.

Руми, несомненно, был хорошо знаком с идеями интеллектуального суфизма, в частности, с учением вахдат аль-вуджуд ибн Араби, равно как и с взглядами представителей практического суфизма. Однако Руми не создал своей особой концепции мистического Пути. Его мировоззрение

---

<sup>1</sup> Дж. Тримингэм. Суфийские ордены в исламе. – С. 88.

<sup>2</sup> Кныш А.Д. Мусульманский суфизм. – С. 182.

эклектично – в его взглядах существует и Божественное, и созданное Богом – материальное. Все создания Бога стремятся к своему Творцу. Символом этого вечного стремления являются деревья, которые появляются из мрака земли и сразу же начинают тянуть свои ветви к солнцу. Человек создан таким образом, что он постоянно стремится возвыситься над своей материальной оболочкой, дабы достичь духовного единения со своим создателем. Для Руми человек – это не просто тело и душа. Человеческий организм и Разум состоит из физического тела, души, Разума и «тончайшего духа», на который периодически может нисходить Божественное вдохновение. Первые три составляющие в различной степени даны всем человеческим существам, «тончайший дух» же является прерогативой пророков и друзей Божьих», которая отличает их от простых смертных. Руми сравнивает таких Божьих избранников с «соколами Бога, которых их Хозяин время от времени посылает к людям с тем, чтобы напомнить им о своих законах и об исключительном месте, которое Божественный промысел отвел роду людскому». Будучи глашатаями Божьей воли, пророки и посланники стоят на голову выше простых смертных. Они олицетворяют собой Божественную мудрость и величие, выступая, таким образом, в качестве живого напоминания о Божественном Законе. В некотором смысле они неподвластны обычным моральным и социальным нормам, которые обязательны для простых верующих. Прилежное исполнение религиозных обязанностей является истинным проявлением преданности человека своему Господу. Благочестивые деяния и акты богопоклонения Руми уподобляет драгоценным дарам, которые преданный влюбленный преподносит своей возлюбленной.

Человек осознает, что им движет непостижимая Божественная воля и вместе с этим он наслаждается свободой, не идущей ни в какое сравнение с той призрачной и несовершенной «свободой», о которой рассуждают рационалисты-богословы. Чтобы достичь этого возвышенного осознания одновременно как полной свободы, так и полной зависимости от Божественной воли, верующий должен прилагать все свое усердие к служению Богу, а не ждать, пока это осознание будет даровано ему Господом. Представление Руми об отношениях между Богом и Его рабами также весьма неоднозначно. По его мнению, процесс мистического растворения человека в Божественной сущности (фана) бесконечен. Подобно тому, как пламя свечи не перестает гореть, несмотря на ослепительное сияние солнца, мистик не теряет своей личности в присутствии Бога. Достигнув этого состояния, мистик становится одновременно и человеком, и, в каком то смысле, Богом. Некоторые мистики в этом состоянии поддаются соблазну заявить о своем полном отождествлении с Божественной сущностью и тем самым преступают священную грань между Богом и Его созданиями (наверно, Руми имел в виду Мансура Халладжа и его изречение «Анал хак»)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 178.

Особенно рельефно отражаются его мысли по вопросу отношения человека и Божественной сущности по вопросам теории познания. Согласно Руми Бог абсолютно непознаваем, он нечто, что существует вне небытия, он – творец всех реалий, создаваемых им, когда они погружены в сон небытия и в До-бытия.

Маулавийа (вскоре после образования) суннитское по своим воззрениям, но возводит свою духовную силу к Али б. Абу Талибу. Название братства происходит от маулави – так последователи и ученики Руми (Маулана) называли себя. Маулавийа традиционно входило в число 12 материнских братств, хотя, оставаясь строго централизованным, не породило сколько-нибудь самостоятельной ветви. Как уже сказано выше, первоначально основу братства составляли мелкое купечество, базарный люд, ремесленники, торговцы. Постепенно социальное лицо братства изменилось и оно превратилось в братство состоятельных людей, большинство османских султанов были связаны с Маулавийа.

Первым формальным Главой этого ордена стал (ок. 1264 г.) со званием шейха и халифа Хусам ад-дин Хасан Челеби. Его преемником стал сын Руми, Султан Велед (1226-1312), которого следует считать фактическим создателем братства. Начиная с него руководство Маулавийа стало наследственным – главным образом по линии его старшего сына Улу Арифа Челеби (1272-1320).

Активно братство действовало в Турции вплоть до 4 сентября 1925 г., когда было распущено декретом Кемала Ататюрка, а все земли и недвижимость были конфискованы.

Маулавийа получило широкое распространение в Багдаде, Дамаске, Каире, Иерусалиме, Малой Азии и, в частности, в Средней Азии.

Иерархия членов братства Маулавийа.

1. Мурид – принятый временно в братство для прохождения 1000-дневного срока навитата, состоящего из 25 сорокадневий (арба`ин): в течение первого он работает на конюшне, второго – на чистке отхожих мест, третьего – на мытье посуды и т.д.

2. Дарвиш – мурид, принятый на 1001-й день навитата в члены братства. Он живет при текке, отлучаясь на время работы. Женатым дозволяется жить со своими семьями, но два раза в неделю (особенно перед пятничным сама`) они обязаны ночевать в обители. Членам братства категорически запрещалось нищенствовать. Они были обязаны добывать хлеб насущный собственным трудом, помогая при этом друг другу.

3. Челеби – руководитель местной и региональной текке, назначавшийся или утверждавшийся только главой маулавийа. Если в обители число муридов и дервишей-муридов превышало обычное 30-40 человек, ее руководитель имел заместителя – наиб (или халифа), а также эконома (хазначи) и начальника кухни (ашчибаши).

Обряд приема мурида в дервиш обставлялся весьма торжественно и проходил на общем собрании всех дервишей. При приеме неофит вкушал общую пищу из котла, исполнял обряд ритуального омовения и давал обет,

после чего челеби надевал ему на голову калпак Маулавийа и шептал сокровенный смысл и формулу тайного зикра маулавийа (талкин-и зикр-и хафи). Член братства обычно носил тадж – высокий конусообразный, цельнокатаный из войлока белого шапку. Жилетку с короткими рукавами (гулдаста, джалига), широкий пояс (алифлам-ла) и широкую черную накидку (джубба) либо хирку. В руках у них обычно были четки из 99 зерен с двумя овальными разделителями.

Со времен Джалаладдина Руми главным праздником Маулавийа считался Новый год (Навруз). По пятницам в обителях устраивали коллективный зикр и радение (сама') в честь Пророка или патрона братства, называвшийся Айни-и Шариф<sup>1</sup>.

6. Шазилия – основан Абу-л Хасаном Али аш-Шазили (ум. 1258). Абу-л-Хасан, родившийся в 1196 г, получил свою первую хирку от Абу Абдаллаха б. Харазима (ум. 1236), ученика Абу Мадйана. Он в основном жил и проповедовал суфизм в африканских странах (Марокко, Тунис и т.д.), но его идеи проникли и в Хорасан, через него и в Среднюю Азию. До нашего времени дошло несколько писем Абу-л-Хасана, свидетельствующих о большой человечности этого шейха, руководителя верующих во время паломничеств, поглощенного религией, но не оставлявшего при этом забот о материальном благополучии своих последователей. По свидетельству П. Ньавийа (автор книги («Расоил»): «Эта переписка показывает, что Шазили помимо глубоких знаний в суфийском учении восточных авторитетов личным опытом постиг духовные ценности. И если он умел вдохновить своих учеников, то достигал этого не столько элементарной проповедью суфизма, сколько своими необыкновенными качествами религиозного наставника, как это явствует из его писем. Хотя он не создал философской системы, он обладал качествами духовной проницательности и знал как следует извлекать из своего опыта все то, что ценно для других людей.

Будучи шейх-саих, или «бродячим аскетом», Абу-л-Хасан сам не посвящал своих учеников в определенную систему правил и обрядов, но его учение поддерживалось его учениками. Ученики распространяли мистический Путь Шазили в разбросанных на большой территории и не связанных между собой завийа. Его имя не было предано забвению благодаря стараниям небольшой группы учеников, с которыми Абу-л-Хасан поддерживал переписку после того, как он был вынужден покинуть страну. Двое из учеников написали краткие биографии своего учителя, в которые также вошли избранные из его переписки»<sup>2</sup>. Этот магрибинский суфий заложил основы тариката, который дал начало многочисленным суфийским организациям в Египте и Северной Африке. Позднее основанное им братство распространилось по всему мусульманскому миру. Аш-Шазили считал себя потомком Пророка по линии Хасана, старшего сына Али. Религиозное образование он получил в Фесе, какое-то время думал

---

<sup>1</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 199.

<sup>2</sup> Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. – С. 78.

посвятить себя профессии алхимика, но в конечном счете оставил это занятие и встал на мистический путь. В поисках самых выдающихся суфийских шейхов и духовного полюса (кутб) своей эпохи аш-Шазили предпринял путешествие на Восток. По прибытии в Ирак он стал обучаться под руководством Абу-л-Фатха ал-Васити, главного ученика и наследника братства рифайя, Ахмада ар-Рифа`и. Вернувшись в Марокко аш-Шазили наконец отыскал «духовный полюс» в лице знаменитого отшельника и провидца Абд-ас-Салама б. Машиша (ум. 1228).

Аш-Шазили не оставил после себя каких-либо сочинений за исключением нескольких посланий своим ученикам. Из этих писем можно определить взгляды аш-Шазили. Его наследие свидетельствует о его приверженности установкам классического суфизма, а также заботе о духовных и материальных нуждах своих учеников. Основа учения аш-Шазили заключается в тщательном соблюдении всех норм шариата, которые он считал обязательными как для простых верующих, так и для выдающихся суфийских подвижников. Выполняя предписания Божественного Закона, мусульманин; по словам аш-Шазили, очищает «зеркало» своей души и достигает состояния, в котором он может предпринять мистическое путешествие к своему Господу. Человек, который пренебрегает выполнением хотя бы одного-единственного из предписаний шариата, не может считаться настоящим суфием (факир). Испытавший мистическое переживание суфий должен проявлять смирение и осторожность. «Если, – говорит аш-Шазили – твое мистическое откровение (кашф) расходится с Кораном и Сунной, держись крепко за них и не рассказывай никому о своем откровении; скажи себе, что за истинность Корана и Сунны ручается сам Бог – да возвысится Он, – чего нельзя сказать обо всех случаях откровения, вдохновения и мистического восприятия»<sup>1</sup>.

Афоризмы и морализаторские изречения аш-Шазили отражают уже знакомые нам установки классической суфийской науки: мистик должен полностью отрешиться от всех земных помыслов, забот и вести беспощадную борьбу со всей низменной душой, довольствуясь любой уготованной ему Богом участью. Такие сентенции аш-Шазили адресует не только аскетам и суфиям, но также и простым верующим, в том числе и тем, кто занимается доходными ремеслами и ведет социально активный образ жизни. Согласно аш-Шазили, «суфийский Путь требует терпения в выполнении Божественных повелений и непоколебимой веры в Божественное руководство». Во многих высказываниях аш-Шазили подчеркивается важность развития внутреннего мира человека, а не показного внешнего благочестия. Это вполне согласуется с установками маламатийской традиции, о которых рассказано выше. Подобно приверженцам маламатийского учения, аш-Шазили негативно относился к попрошайничеству и ношению собой «подвижнической» одежды. По

---

<sup>1</sup> Кныш А.Д. Мусульманский суфизм. – С. 23.

сведениям его биографов, он имел обыкновение одеваться приятно и даже изысканно, особенно к концу жизни. Аш-Шазили критиковал слушание музыки, отказывался принимать участие в радениях, на которых участники впадали в исступление или же пытались произвести впечатление на присутствующих демонстрацией сверхъестественных способностей (например, хождения по раскаленным углям, поедание живых змей, протыкание своей плоти и т.д.), что было принято у дервишей братства рифайя. В основе Шазилийского учения лежала практика постоянного поминания Бога в молитвах, отправляемых подвижниками индивидуально или сообща.

Кроме того, аш-Шазили всячески пытался привить своим последователям стойкость перед испытаниями и трудностями повседневной жизни. «Шазили считал, что слово факр (бедность) не означает жизнь, полную лишений, или абсолютный отказ от обычной жизни, а скорее определяет внутреннее состояние»<sup>1</sup>.

В отличие от мистицизма ибн Араби и его последователей, которые много внимания уделяли метафизическим размышлениям, в духовном учении аш-Шазили основной упор делался на практические аспекты подвижнического образа жизни. Несмотря на то, что сам аш-Шазили был богословом, он не проявлял интереса к спекулятивному богословию. Биографы аш-Шазили сообщают о его критике мутализитов и о том, что некоторые из них под влиянием аш-Шазили отрекались от своих мутализитских воззрений. Согласно аш-Шазили, Бог является подлинным источником сознания верующего, но не может быть объектом человеческого знания. Его невозможно понять посредством анализа конкретных вещей, ибо только благодаря Божественной милости сами эти вещи стали доступны человеческому познанию. В отличие от суфийских теоретиков, которые стремились осветить вселенские аспекты мистического переживания, аш-Шазили подчеркивал их сугубо личностный и субъективный характер. Он советовал своим ученикам критически относиться к своему духовному опыту, дабы не быть ослепленным гордыней и не принизить религиозного чувства простых верующих: «Если хочешь достичь совершенства в мистическом пути, говори так, как будто ты отстранен от Бога и, в то же время, всегда будь с ним в тайниках своего сердца», – завещал он. Аш-Шазили высоко ценил молитвы (ади`ийа) и мелитивные рецитации (ахзоб), тексты которых он завещал своим ученикам. Большинство этих молитвенных текстов приурочено к конкретным ситуациям, например, к периодам душевных мук, страха, неуверенности в себе или страданий. Наиболее популярным среди членов братства являются следующие молитвенные тексты: Хизб аль-бахр (приверженцы Шазили считают, что он был продиктован шейху самым Пророком); Хизб ал-кабир (или Хизонаб Шариф), Хизб ал-бахр, Хизб ан-нур, Хизб ал-фатх и Хизб аш-Шайх, Аби-л-Хасан (аш-

---

<sup>1</sup> Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. – С. 75.

Шазили)<sup>1</sup>. Эти молитвы использовались в качестве магических заклинаний. Многие приверженцы Шазилийского братства верили в их чудодейственную силу, считали, что они могут избавлять от болезней и напастей или оберегать от неудач. Однако сам аш-Шазили выступал против расхожих суеверий, в том числе обычая творить молитву у могилы «святого», в коем он усматривал проявление «идолопоклонничества». По его мнению, то, что бог иногда «отвечает» на молитву друга божьего, говорит лишь о том, что в определенный момент последний может становиться объектом и проводником Божественной милости, постоянно присутствующей в этом мире. На самом же деле, согласно учению аш-Шазили, никто, кроме Пророка, не имеет права ходатайствовать перед Богом за простых смертных. После смерти аш-Шазили члены его братства стали приписывать чудодейственную силу его гробнице: молитвы, произнесенные здесь, считаются наиболее благотворными и «действенными».

От общепринятого суннитского учения своего времени аш-Шазили отошел лишь в вопросе о «святости». Он считал суфийских «друзей Божьих», а не суннитских правоведов, истинными наследниками и хранителями заветов Пророка.

По мнению аш-Шазили, совершенный суфийский «друг Божий» может достичь той же глубины знания, что и пророки (анбийя т.е. наби) и посланники (Расул). Тем не менее, статус совершенного «друга Божьего» ниже ранга пророков и посланников: во-первых, его миссия не заключается ни в том, чтобы принести людям новую интерпретацию Божественного закона, ни в том, чтобы отменить старую. Несмотря на эти оговорки, со временем последователи аш-Шазили стали считать его учение прямым продолжением и возрождением пророческой миссии Мухаммада. С этим поверьем связана идея невидимой иерархии «друзей Божьих», которой руководит глава Шазилийского братства. Как уж сказано выше, аш-Шазили посвятил значительную часть своей жизни поискам «духовного полюса» Вселенной. Позднее последователи аш-Шазили провозгласили его самого кутбом своей эпохи. Похоже, что аш-Шазили не только не пытался разубедить их, но и даже сам поддерживал это поверье. Незадолго до смерти аш-Шазили назначил своего наиболее способного ученика Абу-л-Аббоса аль-Мурси своим преемником во главе братства.

Хотя сам аш-Шазили, вероятно, не ставил перед собой задачу создать организованное суфийское братство, его учение послужило основанием для организации жизни в подвижнических общинах, названных его именем. Культ аш-Шазили распространен во многих областях мусульманского мира. Шазилийское братство распространилось в Египте, Ифрикийе, Марокко, Андалусии, а также в Сирии и Хиджазе<sup>2</sup>.

7. Чишти́я. Этот орден ведет «цепь преемственности» от Му`ин ад-дина Чишти (ум. в Аджмире в 1236 г.), через него от полулегендарного

---

<sup>1</sup> Кныш А.Д. Мусульманский суфизм. – С. 241.

<sup>2</sup> Там же. – С. 242.

Ибрахима Адхама, а через того – от пророка Хизра. Центр ордена находился сперва близ Герата, потом был перенесен в Индию. К этому ордену принадлежал великий поэт Хосрав Дехлави (ум. 1325.)<sup>1</sup>.

Как сообщается в литературе, начиная с VI/XIII в. происходит миграция среднеазиатских суфиев на юг в Индию и на запад в Малую Азию. Появление разнообразных ханака и более мелких объединений совпало с основанием Делийского султаната около 537/1142 г. Единственным орденом, не считая багдадской сухравардийа, завоевавшим независимость и влияние в Индии в эту эпоху преобразований, была чиштиа.

Чиштиа – одно из самых «примитивных» учений. Му`йнаддин Хасан Чишти родился в Сейистане около 537/1142 г. Его рано привлекла бродячая суфийская жизнь. В течение своих двадцатилетних странствий он находился в услужении у своего учителя – Усмана Харвани, а затем продолжал путешествовать уже самостоятельно. О его жизни ничего точно не известно. Как утверждают его биографы (поздние и малонадежные), он встретил на своем пути много прославленных суфиев этой созидательной эпохи, от которых и получил право посвящать в орден. Среди них был не только Абдалкадир аль-Джилани, но и другие, успевшие умереть до его рождения. До Ибрахима б. Адхама в его силсила не встречается ни одного знакомого имени. Силсила эта была составлена позже, так как вряд ли странствующему девишу без рода и племени, каким был Му`йнаддин Чишти, могла прийти мысль о том, что его силсила что-то значит, хотя такая мысль, несомненно, могла прийти, например, арабу ибн ар-Рифа`и, знавшему цену генеалогии. Считается, что это тарика – Чиштиа – не связана с традицией сухравардийа несмотря на то что «Авариф аль-ма`ариф» было основным руководством ордена. Му`йнаддин встретил Кутбаддина Бахтийара Коки (ум. 1236), который позднее стал его халифа в Дели. Бахтийар Коки был автором книги «Хашт бихишт» («Восемь раев», это собрание изречений его восьми предшественников по ордену чишти имело исключительно важное значение, так как оно внесло четкий смысл в воззрения на доктрину этого ордена)<sup>2</sup>. Му`йнаддин отправился в Дели в 1193 г., оттуда в Аджмир, правительственную резиденцию значительного индуистского государства, где он обосновался и где после его смерти (1236 г.) его гробница стала знаменитым центром паломничества.

Один из посвященных в орден Кутбаддином Бахтийаром человек по имени Фаридаддин Ма`суд, известный под именем Гандж-и Шакар (1175-1265) внес, как принято считать, самый большой вклад в становление ордена. Он дал точное определение учению этого ордена и всячески способствовал его распространению; так, он посвятил многих халифа, которые затем отправились в разные концы Индии и после его смерти создали самостоятельные тарика, где преемственность стала

---

<sup>1</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – С. 344.

<sup>2</sup> Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. – С. 75.

наследственной. Самые значительные фигуры силсила: чишти-Низамаддин Авлийа (ум. 1325) и его преемник Насираддин Чирог-и Дихли (ум. 1356), выступивший против политики Мухаммада б. Туглука в отношении религии.

Учение Чиштийа изложено в записях бесед ранних шейхов (малфузат). Основу их учения составляла концепция вахдат аль-вужуд, а в их морально-этических воззрениях ощущаются взгляды школы Хаджаган (аль-Гиждувани). Они отвергали всякие контакты с властью предрержащими, отрицали накопительство; человек должен, уповая на бога, добывать пропитание собственным трудом; мистик может принять только добровольное пожертвование простых людей (футух); нищенство запрещалось. Служение суфия богу состоит в том, чтобы покормить голодного, уважить просьбу страждущего и помочь бедному<sup>1</sup>.

Обители Чиштийа отличались скромностью и состояли из одного большого зала (джамаат-хане), где суфии жили, обучались и отправляли зикр, и маленькой комнаты для шейха-руководителя. В Чиштийа было запрещено курить табак и наркотические травы, принимать алкоголь.

Путь Чиштийа состоял обычно из трех этапов (шариат, тарикат, хакикат), на котором путник (салик) переходил 44 стоянки (маломат) и пребывал в 15 стоянках (ахвол). Инициация проходит в два этапа (прием и посвящение). Посвящение – после послушничества, длящегося 1000 дней. В Чиштийа широко практиковали личный громкий зикр (джахр) и коллективный зикр во время радений, признавали желательность (но не обязательность) постов-сорокадневий (чилла), а также для наиболее подготовленных Чиллайи макус (тихий зикр, совершаемый в положении вниз головой периодически несколько раз в день во время поста). Чиштийа выработало 10 требований, которым должны были соответствовать по своим личным качествам как мурид, так и муршид. В чиштийа не было поста Шейха, который представлял неофита, прошедшего этап послушничества, кутбу во время посвящения – церемонии окончательного принятия в члены братства. Отличительным элементом одежды члена была чиштийа – высокая войлочная шапка, сшитая из четырех клиньев (кулахи чихар тарки).

Как пишет А.Д. Кныш, уже в VI-VII, XII-XIII в.в. в источниках встречаются упоминания о странствующих дервишах-каландарах, которые со временем стали неотъемлемой частью религиозной и общественной жизни Средней Азии и Анатолии. Каландары обычно не создавали централизованных организаций и не признавали авторитета суфийских шейхов из других братств. В то же время они имели свое отличительное одеяние и кодекс поведения (хотя и неписанный). Большую часть жизни они проводили в странствиях и добровольном нищенстве, что отличало их от остальных суфиев, которые обычно проживали в обителях своего братства. К X-XVI в. каландары исчезли из Анатолии, однако продолжали

---

<sup>1</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. – С. 286.

существовать в Средней Азии и Восточном Туркестане до начала XX столетия<sup>1</sup> (Здесь автор не прав, как так каландары в Средней Азии, в частности Узбекистане были еще в начале 50-х годов и бродили по базарам.) Характеристика каландарийи как мистико-аскетического движения у разных авторов весьма противоречива, поскольку в нем существовали в историческом аспекте разнообразные направления, отличавшиеся полярными точками зрения на доктрину, практику и метод.

В принципе можно говорить о двух этапах в истории Каландарийа. 1. Движение Каландарийа возникло не позднее начала XI в. в Хорасане и Средней Азии под влиянием учения маломатийа; на этом этапе каландарийа не имела четкой организованной структуры. Однако в источниках того периода каландарийа фигурирует как тоифа, понимаемое как «объединение», группа с организационными началом, но генеалогическая цепь (силла) его руководителей не проводится. 2. Ограниченное вначале небольшим числом сторонников каландарийа вскоре стало популярным и широко распространилось до Ферганы на востоке и до Ирака и Сирии на западе. К началу XIII в. движение пришло в упадок, а его последователи либо влились в братство Каландарийа, либо растворились в других мусульманских объединениях. Как было сказано, каландарийа не располагало четко сформулированным учением. Считается, что движение каландарийа испытало на себе влияние практики немусульманских аскетов (несторианских и буддийских монахов). Если Абдаллах аль-Ансари (ум. в. 1089 г.), выделив каландарийа в особую группу, считал, что они близки по своим взглядам к мистикам, то ас-Сухраварди, мнение которого полностью разделяет Абдурахман Жами, относил каландарийа к суфиям и указывал на сходство маламатийа и каландарийа: сторонник каландарийа исполнял только обязательные предписания веры (фарайд) безразлично относился к ритуалу и посту. Он одержим идеей «душевного покоя», предпочитает всему другому «душевное очищенное», его не привлекают земные радости, т.к. все в мире преходяще и относительно.

Образование Братства Каландарийа связано с деятельностью перса по происхождению Джамал ад-дина Мухаммада б. Йунуса ас-Саваджи (ум. в 1223), который перебрался в Дамаск из Саве в страхе перед монголами. Джамал ад-дин придал движению Каландарийа организационную структуру, оформил общие принципы в стройное учение, ввел нечто напоминающее устав.

Учение каландарийа отличалось от доктрин прочих мусульманских братств в силу изначально серьезного влияния на него индуистских и буддийских традиций. Его основные положения: отрицание мистико-аскетической практики уединения и совместной жизни в обители (последние часто нарушались, т.к. были возведены обители братства во многих регионах); безразлично-небрежное отношение к обязательным предписаниям

---

<sup>1</sup> Кныш А.Д. Мусульманский суфизм. – С. 313.

ислама (фарад и ритуалы, уклонение от участия в общей молитве или богослужении, отказ от отправления как мусульманского поста (саум), так и от общей для суфиев практики 1-3-7-40-дневного поста, существование за счет сбора милостыни, отсутствие какой-либо собственности, за исключением немногих личных вещей; бродяжнический образ жизни; часть членов каландарийа принимала обет безбрачия. Членов братства отличал экзотический внешний вид (начисто бритые головы, брови, усы и борода – как обычай с первой трети XIII в.), они носили короткую (до бедер) хирку, конусообразную мохнатую волосяную шапку-калпок (иногда с полями), тяжелые железные украшения – ожерелья, кольца, браслеты (алати каландари). Член братства каландарийа должен был никогда не поддаваться эмоциям; удовлетворяться одной одеждой и одним куском хлеба; презирать все дорогое; сторониться людей; иметь приветливое выражение лица; быть постоянно в пути; избегать лицемерия – таковы положения, разработанные ас-Саваджи.

Каландарийа как движение существовало до конца XVI в. Очень многочисленны были в Средней Азии каландары – странствующие и нищенствующие дервиши, этим именем называют то самостоятельный орден, то ветвь одного из орденов (накшбандийа), то неорганизованных дервишей.

Рассуждения о всех тариках суфизма не входит в задачу данной работы. Поэтому, учитывая то, что об отдельных тарикатах было изложено выше, например о тарикате Накшбандийа и др., мы не стали еще раз к этому возвращаться.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Каримов И.А. Ватан саждагоҳ каби муқаддасдир. – Т.: Ўзбекистон, 1995.
2. Каримов И.А. Ўзбекистон XXI аср бўсағасида. Хавфсизликка таҳдид. Барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари. – Т.: Ўзбекистон, 1997.
3. Каримов И.А. Оллоҳ қалбимизда, юрагимизда. – Т.: Ўзбекистон, 1999.
4. Каримов И.А. Донишманд халқимизнинг мустаҳкам иродасига ишонаман / Газета «Фидокор». – 2000, 8 июль.
5. Каримов И.А. Юксак маънавият – энгилмас куч. – Т.: Маънавият, 2008.
6. Аликулов Х.А. Место религии и суфизма в социально-политической и культурной жизни Средней Азии XIV-XV вв. // Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. – Ташкент: Фан, 1991.
7. Аликулов Х. Жалолиддин Давоний. – Т.: Ўзбекистон. 992. – 70 б.
8. Арипов М.К. К вопросу об отношении Алишера Навои к суфизму // Философские науки. – М., 1936. – № 5.
9. Аттар, Фаридуддин Мантик ут-тайр. (Беседа птиц) на узб. яз. Гафур Гулом номидаги нашриёт – матбаа уйи. – Т.. 2006.
10. Ахмедов О. Ислом ва ҳозирги ғоявий – сиёсий кураш. – Тошкент, 1986.
11. Аширов Н. Эволюция ислама в СССР. – М., 1974.
12. Аятулло Хомейни. Путь, ведущий к истине. (Послание М.С.Горбачеву). – Тегеран: Изд. Произведений имама Хомейни, 2003.
13. Бартольд В.В. Сочинения. Т. VI. – М., 1966.
14. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. СПб. 1903– 573 с.
15. Бартольд В.В. Ислам. Общий очерк. – Петроград, 1918.
16. Бартольд В.В. Культура мусульманства (общий очерк). – Петроград, 1918.
17. Бартольд В.В. К истории религиозных движений X века. – П., 1918.
18. Бартольд В.В. Туркестанские друзья, ученики и почитатели (сборник статей). – Ташкент, 1927.
19. Басилов В.А. Культ святых в исламе. – М., 1970.
20. Баширов А.М. Идеологические, философские аспекты суфизма в освещении английского востоковедения (конец XIX – начало XX вв.): Диссертация на соискание ученой степени канд. филос. наук. – Баку, 1981.
21. Баширов Л.А. Мюридизм: история и современность // Вопросы научного атеизма. Вып. 30. – М., 1989. – С. 44-62.
22. Беляев Е.А. Мусульманское сектантство (исторический очерк). – М., 1957.

- 23.Беляев Е.А. Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековье. – М.,1960.
- 24.Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. – М., 1969.
- 25.Беруни А. Избранные произведения. – Ташкент: Изд-во АН Узб., 1963.
- 26.Бозоров О.Б. Шодиев Р.Т. Ўрта Осиё тасаввуфи ва ахлоқий қадриятлар. – Самарканд, 1992.
- 27.Аль-Бухорий Абу Абдуллах Мухаммад ибн Исмоил. Хадис. Аль жоми ас-сахих. 1-4 том. На узб яз. Комуслар бош тахририяти. – Т.: 1997
- 28.Газали имам Абухамид Мухаммад б. Мухаммад. Илм-и ладуни // В кн.: Хисматуллина А.А. Суфизм. – СПб.: Изд-во Петербургское Востоковедение. 2003. – С. 177-216.
- 29.Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. – М.: Наука, 1980. – 376 с.
- 30.Газали. Избавляющий от заблуждений // Григорян С.Н. Из истории Средней Азии и Ирана VII–XII вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1960.
- 31.Гафуров Б.Г. Избранные труды. – М.: Наука, 1985.
- 32.Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М.: Наука, 1972.
- 33.Геюшев З.Этическая мысль в Азербайджане. – Баку, 1968.
- 34.Гиждувоний Хожа Абдухолик. Васиятнома. (Завещание) на узб. яз. – Т.: Гафур Гулом номидаги адабиёт ва санъат нашриёти, 1993.
- 35.Гольдциер И. Лекции об исламе. – СПб., 1912.
- 36.Гольдциер И. Культ святых в исламе. – М., 1938.
- 37.Гордлевский В.А. Избранные сочинения. – М.: Наука, 1962. – Т. 3.
- 38.Гордлевский В.А. Ходжа Ахмед Ясави // Избр. соч. – М., 1962. – Т.3.
- 39.Гордлевский В.А. Баха-уд-дин Накшбанд Бухарский (К вопросу о наслоениях в исламе) // Избр. соч. – М., 1962. – Т.3.
- 40.Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1960.
- 41.Григорян С.Н. Великие мыслители средней Азии.– М.: Знание, 1958.
- 42.Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М.: Наука, 1966.
- 43.Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. – М.: Наука, 1986.
- 44.Гусейнов А.А. Введение в этику. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985.
- 45.Демидов С.М. Суфизм в Туркмении. Ашхабад: Ылым, 1978. – 176 с.
- 46.Демидов С.М. История религиозных верований народов Туркменистана. – Ашхабад, 1990.
- 47.Джаббаров И.М. Общественный прогресс, быт и религия. – Ташкент: Узбекистан. 1973.

48. Джалилов А. Согд накануне арабского нашествия и борьба согдийцев против арабских завоевателей в первой половине VIII в. – Сталинабад, 1961.
49. Джумабаев Ю.Д., Мамедов Ш.Ф. Этическая мысль в Средней Азии в IX–XV вв. – М.: Изд-во МГУ, 1974.
50. Диноршоев М. Натурфилософия ибн Сины. – Душанбе: Дониш, 1985.
51. Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М., 1975.
52. Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. – М., 1986.
53. Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. – М.: Наука, 1985.
54. Жалолоддин Румий. Маънавий маснавий. Куллиёт. – Биринчи жилд, биринчи китоб (таржима шархи билан. – Т.: Шарқ, 1999.
55. Жуковский В.А. Человек в познании у персидских мистиков. – Спб., 1895. – 32 с.
56. Жуковский В.А. К истории старца Абу Саида Мейхенейского. – СПб., 1901.
57. Жумабоев И. Ўрта Осиё этикаси тарихи очерклари (энг қадимий замонлардан Улуғ октябрь Социалистик революциясигача). – Тошкент: Ўзбекистон, 1990 .
58. Захидов В.Ю. Мир идей и образов Алишера Навои. – Ташкент, 1960.
59. Заходер Б.Н. Хорасан и образование государства сельджуков. – ВН., 1945. №5-6. – С. 119-142.
60. Зокиров М. Тасаввуф таълимоти ҳақида // Шарқ юлдузи.-Тошкент, 1990, 7 сон. – 171-173 б.
61. Зоҳидов В. Улуғ шоир ижодининг қалби. – Тошкент: Ўзбекистон, 1970.
62. Ибн-Сина Абу Али. Избранные произведения. – Душанбе, 1980. Т. 1.
63. Ибн-Сина «Трактат о Хайе, сыне Якзана» // В кн.: Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). – М.: Мысль, 1980. – С. 220-230.
64. Ибн Туфейль. Повесть о Хаййе ибн Якзана / Перевод с арабского Кузьмина И.П. – М.: Художественная литература, 1978.
65. Ибрагим Тауфик Камель (Сирия). Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии: Авт. канд. дис. – М.: МГУ, 1978.
66. Иброҳим Ҳаққул, Сайфуддин Рафеуддин. Тасаввуф кўнгил хусни Ўзбекистон адабиёти ва санъати ҳафталиги. – Тошкент. 1991, 22 февраль.
67. Иванов В.Г. История этики средних веков. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984.
68. Иванов П.П. Очерки по истории Средней Азии (XVI – середина XIX в.). – М.: ИВЛ, 1958.
69. Изимбетов Ф.Т. Ислам и современность. – Наука, 1963.

70. Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. – Ташкент: Фан, 1991.
71. Из истории Средневековой восточной философии. – Баку: Элм, 1989.
72. Из истории суфизма: источники и социальная практика. – Ташкент: Фан, 1991.
73. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. – М., 1961.
74. Из Философского наследия Ближнего Востока. – Т.: Фан, 1972.
75. Ислам в истории народов Востока. – М.: Наука, 1981.
76. Ислам в современной политике стран Востока. – М.: Наука, 1986.
77. Ислам в СССР (Особенности процесса секуляризации в респ. Сов. Вост.). – М., 1983.
78. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991.
79. Ислом тасаввуфи манбалари. (Илмий мажмуа). – Т.: Ўқитувчи, 2005.
80. Ислом: справочник. – Тошкент, 1989.
81. История Таджикской ССР. – Душанбе: Ирфон, 1967.
82. Исмаатов Б. Пантеистическая философская традиция в персидско-таджикской поэзии IX-XV вв. – Душанбе: Дониш, 1986.
83. История религий Востока. – М., 1983.
84. История философии. – М.: Изд-во АН СССР. – Т.1.
85. Кадырова Т. Из истории крестьянских движений в Маверауннахре и Хорасане в VIII – начале IX в. – Ташкент: Фан, 1968.
86. Казанский К. Мистицизм в исламе. – Самарканд, 1906.
87. Караматов Х.С. Аскетические и суфийские течения в Хорасане (по «Калиф-ал-Махджуб» Худживари) // Из истории суфизма: источники и социальная практика. – Ташкент: Фан, 1991. – С. 27-48.
88. Каримов Э.Э. К характеристике суфийского братства Накшбандия в Средней Азии XIV-XV веков // Общественные науки в Узбекистане. – Ташкент, 1989. – №8. – С.46-50.
89. Каримов Г.М. Аль-Газали и суфизм. – Баку: Элм, 1969. – 110 с.
90. Каримов Г.М. Шариат и его социальная сущность. – М.: Наука, 19.
91. Карл В. Эрнест. Суфизм. – М.: Изд-во «Гранд», 2002.
92. Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. – М., 1976.
93. Кары Ниязов Т.Н. Очерки истории культуры Узбекистана 1917-1976 гг. – Ташкент, 1976.
94. Керимов Г.М. Суфизм в ортодоксальном исламе и отношение к нему аль-Газали: Авт. канд. дисс. – М.: 1964.
95. Климович Л. Ислам. – М.: Наука, 1965.
96. Кныш А.Д. Некоторые проблемы изучения суфизма // Ислам. религия, общество, государство. – М.: Наука, 1984. – С. 87-95.

97. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм (краткая история). Москва – Санкт-Петербург: «Диля», 2004.
98. Кныш А.Д. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. – М.: Наука, 1991.
99. Комилов Н. Тасаввуф. – Т.: Мовароуннахр – Ўзбекистон, 2009.
100. Комилов Н. Тафаккур карвонлари. – Т.: Маънавият, 1999.
101. Конрад Н.Н. Запад и Восток. Т. 1. – М.: Редакция Вост. Литературы, 1972.
102. Коран. Перевод и комментарии Ю.И. Крачковского. – М.: Наука, 1986.
103. Крачковский А.Е. Избранные сочинения / Под ред. акад. В.А. Гордлевского. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. Т. 3.
104. Крымский А.Е. История мусульманства. – М., 1903.
105. Кули-Заде З.А. О некоторых противоречиях в определении и оценке суфизма в нашей литературе // Изв. АН. СССР. №5. – Баку, 1965. – С. 92-93.
106. Кулматов Н. Этические взгляды Саади. – Душанбе: АН Тадж. ССР, 1968.
107. Курбанмамадов А. Эстетическая доктрина суфизма. – Душанбе: Дониш, 1987.
108. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – М.: Мысль, 1979. – 432 с.
109. Малицкий Н. Ишаны и суфизм // Сборник материалов по мусульманству. Вып. III. – Ташкент, 1898.
110. Мамбетелиев С. Мусульманское сектанство в Киргизии // Автореф. дисс. канд. филос. наук. – Фрунзе, 1968.
111. Мартынов С. Вопросы онтологии суфизма в современном исламоведении // Общественные науки в Узбекистане. – № 2. Ташкент, 1990.
112. Масон М.Е. Мавзолей Ходжа Ахмеда Яссави. – Ташкент, 1930.
113. Массэ А. Ислам. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1963.
114. Мец Адам. Мусульманский ренессанс // Перевод с нем. и предисл. Е.Э. Бертельса. – М.: Наука, 1966.
115. Милославский Г.В. Интеграционные процессы в мусульманском мире. – М.: Наука, 1991.
116. Мухаммадходжаев А. Мироззрение Фаридиддина Аттора. – Душанбе: Дониш, 1974.
117. Мухаммадходжаев А. Абдурахмон Джамии и Накшбандия // Изв. АН Тадж.ССР, сер. востоковед., история, филология, № 3. – Душанбе, 1989. – С. 43-47.
118. Мухаммадходжаев А. Гносеология суфизма. – Душанбе: Дониш, 1990.
119. Мухаммадходжаев А. Идеология накшбандизма. – Душанбе, 1991.

120. Муҳаммад Содик Муҳаммад Юсуф. Тасаввуф ҳақида тасаввур. – Т.: Мовароуннаҳр, 2004.
121. Муҳаммад Содик, Муҳаммад Юсуф. Имон (ислом, Куръон, одоб-ахлоқ). – Тошкент: Камалак, 1991.
122. Мўминов И. Мирзо Бедил (Дунёкараши). – Тошкент: Ўзбекистон, 1974.
123. Навоий А. Насойим – ул муҳаббат. Асарлар. XV том. – Тошкент: Гофур Гулом номидаги бадиий адаб. Нашр., 1968.
124. Назаров Қ. Қадриятлар тизимининг барқарорлиги ва ўзгаришлар. – Т., 1994.
125. Наумкин В.В. Идея «высшего состояния» у аль-Газали // Народы Азии и Африки, № 5. – М., 1973. – С. 112-121.
126. Негматов Н. Государство Самадинов. – Душанбе: Дониш, 1977.
127. Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. Т. 1. – М., 1989.
128. Нирша В.М. Мироззрение и суфийские концепции Абу-хафса Умара Шихабуддина Сухраверди: Автореф. дисс... на соиск. канд. филос. наук. – Т., 1990.
129. Олимов К. Ибн Сино и суфизм // Изв. АН Тадж. ССР. № 2. (96). – Душанбе, 1979. – С. 59-66.
130. Олимов К. Хорасанский суфизм (опыт историко-философского анализа: Автореф. диссер. на соиск. уч. степени доктора филос. наук. – Душанбе, 1993.
131. Орипов М. Шоирнинг тасаввуфи хусусида сўз // Сирли олам., № 8 – Тошкент, 1991.
132. Орипов М. Ўрта Осиёда ислом дини ва атеистик тарбия. – Тошкент, 1990.
133. Панфилова Т.В. Человек в мировоззрении Востока // Культура и религия. №5. 1991. – М.: Знание, 1991.
134. Петраш Ю.Г. Тень средневековья. – Алма-Ата: Казахстан, 1981.
135. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV вв. – Л., 1966. – 400 с.
136. Позднев П. Дервиши в мусульманском мире. – Оренбург, 1886.
137. Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. – М., 1990.
138. Раджабов М. Абдурахмон Джамии ва таджикская философия XV в. – Душанбе: Ирфон, 1968.
139. Религия и общественная мысль народов Востока. – М.: Наука, 1971. – 264 с.
140. Сагадеев А.В. Ибн-Сина. – М., 1980.
141. Садриддин Салим Бухарий. Бахоуддин Накшбанд ёки етти пир. – Т.: Ёзувчи, 1993.
142. Саидбаев Т.С. Ислам и общество. – М.: Наука, 1978.
143. Саййид Муҳаммад Ҳотамий. Ислом тафаккури тарихидан. – Техрон.: Минҳож, 2003.

144. Салдадзе Л. Ибн-Сина (Авиценна) Страницы великой жизни. – Т.: Изд. имени Гафура Гулама, 1983.
145. Сафаров А. Суфизм в духовной жизни народов Средней Азии (IX-XIII вв.): Авт. докт. дисс. – Т.: 1993.
146. Сборник материалов по мусульманству / Под ред. В.П. Наливкина. Т.2. – СПб., 1900.
147. Свободомыслие и антиклерикальные идеи мыслителей Средней Азии. – Ташкент; Фан, 1990.
148. Семенов А.А. Ташкентский шейх Хованд-Тахур. – Ташкент, 1915.
149. Семенов А.А. Мусульманский мистик и искатель бога. X-XI вв. – Ашхабад, 1905.
150. Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. – М.: Изд-во АН СССР, 1963.
151. Снесаров Г.П. Реликвии домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М., 1989.
152. Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура) / Под ред. Б.Г. Гафурова и Б.А. Литвинского. – М.: Наука, 1977.
153. Степанянц М.Т. Исторические судьбы суфизма // Вопросы философии. – М., 1980. – № 6. – С. 101-112.
154. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987.
155. Султанов К., Султанов Ш. Омар Хайям. – М.: Молодая гвардия, 1987.
156. Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М.: Наука, 1989.
157. Суфийская мудрость / Составитель В.В. Лавский. – М.: Изд. центр «Март», Ростов на Дону, 2007.
158. Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. – Ташкент, 1960.
159. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – Москва, 1975.
160. Тагирова-Шайдаева Г.М. Исламская этика и социально-нравственные воззрения верующих-мусульман: Автореф. дисс. на соиск. ученой степ. докт. филос. наук. – М., 1990.
161. Таджикова К.Х. Идеальные предпосылки и особенности развития суфизма в средневековом Казахстане. – Алма-Ата: Наука, 1983.
162. Тошлонов Т. Миллий ва диний урф-одатлар. – Т.: Ўзбекистон, 1986.
163. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. – М.: София ИД «Гелиос», 2002.
164. Уватов У. Махмуд аз-Замахшарий. – Т.: Халқ мероси нашриёти, Т.: 1995.
165. Угринович Д.М. Религия и общество. – М., 1971.
166. Умар Фаррух Сайдо ал-Жозарий. Тасаввуф сирлари. – Тошкент, Мовароуннахр, 2004.

167. Умаров И.М. Айнулкузот и идеология суфизма XI-XII веков: Автореф. канд. дисс. – Т.: 1979.
168. Усманов М.А. Догматы и обряды ислама. – Ташкент, 1975.
169. Усманов М.А. Основные этапы эволюции ислама: Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. докт филос. наук. – М., 1973.
170. Усманов М.А. Распространение ислама и его роль в истории Средней Азии // Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. – Ташкент, 1991.
171. Хайруллаев М.М. Культурное наследие и история философской мысли. – Ташкент: Узбекистан, 1985.
172. Хайруллаев М.М. К изучению истории вольнодумных идей в общественной мысли народов Средней Азии (вместо предисловия) // Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. – Ташкент, 1991. – С. 3-10.
173. Хайруллаев М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. – Ташкент, 1967.
174. Хайруллаев М.М. Уйғониш даври ва Шарқ мутафаккири. – Тошкент, 1971.
175. Хайруллаев М.М. Фараби (эпоха и учение). – Ташкент: Узбекистан, 1975.
176. Хисматулин А.А. Суфизм. – С.Петербург: Изд. Петербургское Востоковедение, 2003.
177. Шодиев Р.Т. Суфизм в духовной жизни народов средней Азии (IX-XII вв.): Автореф. дисс... на соиск. уч. степ. доктора филос. наук. – Т.: 1993.
178. Шомухамедов Ш.М. Форс-тожик адабиёти классиклари ижодида гуманизм. – Тошкент: Фан, 1971.
179. Энциклопедия персидско-таджикской прозы. – Душанбе, 1986.
180. Яндаров А.Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. – Алма-Ата, 1975.
181. Яссави А. Премудрость / Перев. с тюркского Н. Лыкошина. – Т.: 1991.
182. Яссави А. Ҳикматлар. – Тошкент: Адабиёт ва санъат, 1991.
183. Қобуснома. – Тошкент: Ўқитувчи, 1968.
184. Қурбонали Аҳмад. Тасаввуф. // Мовароуннаҳр мусулмонлари // – Т., 1992, 2-3 (апрель – сентябрь).
185. Ҳазрати Хожа Убайдулло Аҳрор. Рисолаи волидия. – Тошкент: Ёзувчи, 1991.
186. Ҳазраткулов М. Тасаввуф. – Душанбе: Маориф, 1988.
187. Ҳамидхон Исломиӣ. Султон ул-муоззиддин Абу Мансур Мотрудий ас-Самарқандий.
188. Ҳамиджон Ҳомидий. Тасаввуф алломалари. Т.: Шарқ, 2004.
189. Ҳақиқат манзиллари. Т.: Янги аср авлоди, 2009.

МАМАТОВ МАМАДЖАН АХМАДЖАНОВИЧ

# СУЩНОСТЬ СУФИЗМА

Оформление и верстка: *Владимиров К.Б.*

Подписано в печать 14.11.2011. Формат 60X84/16.  
Компьютерный набор. Гарнитура Times New Roman.  
Отпечатано на ризографе. Усл. печ. л. – 10,0. Уч.-изд. л. – 10,5.  
Тираж 300 экз. Заказ №