



СЕКТЫ ИСЛАМА,

возникшія въ средніе вѣка.

Когда Магометъ испустилъ духъ на рукахъ Аиши, исламъ исповѣдывался уже въ значительной части Аравіи. Но въ значительной части исповѣданіе это ограничивалось простымъ признаніемъ истинной религіи Магомета безъ всякаго знанія этой религіи, затѣмъ оно было поверхностнымъ, неглубокимъ и, наконецъ, у многихъ даже неискреннимъ. И теперь, когда прошло со смерти Магомета, по его календарю, 1310 лѣтъ, представляется, какъ самое естественное, что его религія должна была погибнуть вмѣстѣ съ его смертію. Въ другихъ религіяхъ около основателя обыкновенно были ученики, уже при жизни основателя пріобрѣтавшіе авторитетъ и получавшіе отъ него религіозныя полномочія. У Магомета этого не было, около него стояли полководцы, но не пророки. Только Магометъ стоялъ въ особенныхъ отношеніяхъ къ Аллаху. Всѣ прочіе члены общины равно, можно сказать, не стояли къ Аллаху ни въ какихъ отношеніяхъ. Правда, Магометъ по болѣзни предъ своею смертію предстательство на общественной молитвѣ поручалъ Абу-Бекру. Но съ точки зрѣнія ислама для такого дѣла не требовалось ни особыхъ дарованій, ни особой божественной благодати. Но не смотря на то, что преемникъ для дѣла Магомета не былъ приготовленъ, дѣло его не погибло. Были люди, которые вѣрили въ это дѣло и обладали большимъ запасомъ силъ для того, чтобы ему служить. Это были Абу-Бекръ и Омаръ. Они не походили одинъ на другого, это выразилось уже въ томъ,

какъ они стали дѣйствовать послѣ смерти своего вождя. Омаръ хотѣлъ скрыть смерть Магомета, Абу-Бекръ откровенно возвѣстилъ о ней. Но расходясь во многомъ, они сходились одинаково въ глубокой любви къ исламу. Когда поднялись споры о преемникѣ Магомету, они указывали другъ на друга. Дѣло кончилось избраніемъ Абу-Бекра. Онъ сталъ первымъ халифомъ (халифе—намѣстникъ, замѣститель Магомета). На его короткое правленіе пала задача укрѣпить въ религіозномъ и политическомъ подчиненіи исламу новообразованную общину. Его преемникомъ былъ Омаръ, который положилъ начало эпохѣ великихъ арабскихъ завоеваній на востокъ и на западѣ соединенныхъ съ распространеніемъ ислама. Омаръ погибъ отъ руки убійцы. Его преемникъ Османъ погибъ подобнымъ же образомъ. Тогда былъ избранъ Алій, сынъ Абу-Талифа, двоюродный братъ Магомета, которому Магометъ еще при жизни иногда передавалъ полномочія въ дѣлахъ управленія и о кандидатурѣ котораго шла рѣчь, какъ только умеръ пророкъ. Былъ даже пущенъ слухъ, что Магометъ желалъ его имѣть своимъ преемникомъ. Проверить этотъ слухъ теперь нѣтъ возможности. Если вѣрить въ дальновидность и прозорливость Магомета, тогда его должно отвергнуть. Магомету приписываютъ предсказаніе, что будто его послѣдователи распадутся на 73 секты и изъ нихъ только одна не избѣгнетъ адскаго огня. Оставляя въ сторонѣ вопросъ объ адскомъ огнѣ, должно сказать, что пророчество о распаденіи мусульманъ на секты начало исполняться въ правленіе Алія. Раньше движенія, нестроенія, возстанія и даже убійства происходили въ мусульманскихъ общинахъ на соціальной и политической подкладкѣ, при Аліи начались религіозныя движенія, хотя сначала они еще попрежнему были неразрывно связаны съ политическими и представляли собою въ сущности болѣе политическій расколъ, чѣмъ религіозную ересь ¹⁾.

¹⁾ Свѣдѣнія о сектахъ ислама на русскомъ языкѣ можно найти въ слѣдующихъ трудахъ: А. Мюллера—Исторія ислама, Шактети дела Сосэй—Иллюстрированная исторія религій (тамъ указана иностранная литература до начала 90-хъ годовъ), Уманца—Очеркъ развитія религіозно-философской мысли въ исламѣ, Тимирязева (переводъ)—Религіозныя вѣрованія съ древнѣйшихъ временъ до настоящихъ дней, Жюзе—Мутази-

Въ хронологическомъ порядкѣ первую выдѣлилась изъ общины правовѣрныхъ секта *хариджитовъ*. Произошло это такъ. Алія не все мусульманскія общины признали халифомъ. Кажется, противъ него сильно интриговала Аиша, политическое значеніе которой вовсе не умерло со смертію ея супруга. Противъ Аліа былъ Муавія, намѣстникъ Сиріи, сынъ того Абу-Софьяна, который нѣкогда легкомысленно усумнился въ божественномъ посланничествѣ Магомета. Въ борьбѣ съ Муавіей Алій вмѣсто того, чтобы рѣшать дѣло мечемъ, согласился обратиться къ третейскому суду, который, надо замѣтить, рѣшилъ дѣло въ пользу Муавіи, и тотъ провозгласилъ себя халифомъ. Не переставалъ считать себя халифомъ и Алій, но 12 т. изъ его 70-тысячнаго войска, возмущенные его малодушіемъ въ борьбѣ съ Муавіей отдѣлились отъ него (отдѣлились—хараджу, отсюда хариджиты). Они объявили, что Алій по своимъ нравственнымъ качествамъ не достоинъ быть халифомъ. Халифъ долженъ быть образцомъ добродѣтели. При выборѣ халифа нужно имѣть въ виду исключительно качества его духа. Эта теорія хариджитовъ должна быть признана самой правовѣрной. Магометъ не оставилъ правилъ объ избраніи ему преемниковъ и не отвергъ раньше существовавшей арабской сунны о назначеніи правителей. А эта сунна признавала лишь избирательный принципъ и безусловно отвергала наследственность власти. Свободолюбивые арабы не хотѣли знать наследственныхъ владыкъ. Но теперь въ составъ мусульманской общины входили уже не одни арабы и изъ арабовъ въ эпоху мусульманскихъ войнъ нѣкоторые уже привыкли къ власти. Поэтому, рядомъ съ хариджитской здѣсь установились еще двѣ теоріи. По возрѣнію одной халифъ непременно долженъ быть выбираемъ изъ корейшитовъ, т. е. изъ того племени, къ которому принадлежалъ Магометъ. Этотъ взглядъ, очевидно, сложился, съ одной стороны, подъ вліяніемъ традиціи, по которой власть не должна быть наследственной: халифъ выбирается изъ цѣлаго племени, съ другой—подъ

литы, *Крымскаго*—Очеркъ развитія суфизма до конца III в. гижры. Ему же принадлежатъ статьи, относящіяся къ суфизму въ энциклопедическомъ словарѣ Брокгауза и Ефрона (въ статьѣ *суфизмъ* данъ указатель иностранной и русской литературы).

вліяніемъ новаго порядка вещей, при которомъ племя корейшитовъ оказалось во главѣ положенія: арабскіе полководцы были главнымъ образомъ изъ корейшитовъ. Корейшитами принадлежала Мекка, корейшиты въ сущности, такъ какъ Магометъ и его сподвижники и преемники были корейшитами, возвысили достоинство и значеніе арабовъ во всемъ мірѣ. Тѣ изъ мусульманъ, которые оставались вѣрными корейшитами, и стали собственно называться право-вѣрными—*суннитами*. Шаріатъ, изложенный въ предшествовавшей главѣ, и принимается ими. Но въ Персіи, которая была завоевана Омаромъ и въ которой съ того времени стала распространяться исламъ, господствовали иные взгляды и принципы. Власть въ Персіи издавна была наслѣдственной. Попытки колебать наслѣдственное начало, производившіяся незаконными претендентами, тамъ всегда вызывали нестроенія, борьбу и тяжело отзывались на государственной жизни. Поэтому тамъ желали, чтобы халифы были наслѣдственными. Естественно въ ихъ глазахъ права на халифатъ должны были принадлежать роду Магомета, и Алій, двоюродный братъ Магомета и женатый на дочери Магомета Фатимѣ, былъ, по ихъ воззрѣніямъ, первымъ законнымъ халифомъ. Объ Омарѣ у нихъ сохранилась недобрая память и ненависть къ нему живетъ даже до настоящихъ дней въ Персіи. Къ роду Алія, напротивъ, они питаютъ расположеніе, пристрастіе, отсюда они получили имя *шитовъ*—пристрастныхъ.

Такъ, въ исламѣ возникло три направленія: хариджитовъ, которые говорили, что отъ халифа требуется только нравственная чистота и что имъ можетъ быть и не арабъ, суннитовъ, которые принимали какъ законное все, что выработала практика ислама до гибели Алія, шитовъ, которые періодъ отъ смерти Магомета до провозглашенія халифомъ Алія рассматривали, какъ эпоху беззаконія. Изъ этихъ трехъ направленій первое погибло, а второе и третье существуютъ до настоящихъ дней. Главнымъ образомъ преобладаетъ второе.

Хариджиты стремились поднять нравственныя качества членовъ своей общины. „Всѣ мусульмане—братья, говорили они, не спрашивайте насъ о нашемъ происхожденіи и общественномъ положеніи, всѣ мы—дѣти ислама; Богъ возвы-

шаетъ только того надъ окружающими, кто лучше другихъ исполняетъ Его завѣты“. Тяжкіе грѣхи, по мнѣнію хариджитовъ, равны отступничеству отъ вѣры. Грѣшашій халифъ лишается права власти. Хариджиты внимательно останавливались на ученіи корана о загробномъ воздаяніи. Хариджиты выбрали себѣ своего халифа вмѣсто Алія. Но Алію и его преемники жестоко ихъ преслѣдовали. Сохранились рассказы о томъ, какую нравственную твердость проявляли хариджиты при гоненіяхъ на нихъ. Съ стихами корана на устахъ они шли на казнь. Хариджитъ схваченный врагами попросилъ позволенія у нихъ зайти ненадолго домой, совершить омовеніе и помолиться. Кто же намъ поручится, что ты вернешься, спросили его. Богъ, отвѣтилъ хариджитъ. Одному хариджиту тюремщикъ позволялъ на ночь уходить домой. Домашніе однажды узнали, что на слѣдующій день ему грозитъ казнь, они уговаривали его скрыться, но онъ остался непреклоненъ и вернулся въ тюрьму. Моральныя тенденціи хариджитовъ вообще были возвышенны, но кромѣ моральныхъ у нихъ были еще демократическія тенденціи, достигать которыхъ было очень неудобно при помощи требованій ихъ морали. Они и отступали отъ нея, они соединялись даже съ шитами, чтобы бороться противъ суннитовъ. Халифы постоянно преслѣдовали ихъ. Только у свободолюбивыхъ берберовъ въ сѣверной Африкѣ они нашли себѣ сочувствіе. А въ Азіи ихъ движенія были подавлены энергіею халифовъ, и они растворились и исчезли среди другихъ общинъ ислама.

Различіе между суннитами и шитами нерѣдко опредѣляютъ такъ: сунниты признаютъ коранъ и преданіе, шиты признаютъ только коранъ. Такое опредѣленіе подсказываетъ сравненіе шитовъ съ протестантами въ христіанствѣ. Но это опредѣленіе невѣрно. Шиты не вообще отрицаютъ преданіе, а только нѣкоторыя преданія суннитовъ, взамѣнъ которыхъ поставляютъ преданія свои собственныя. Изученіе шитскихъ движеній скорѣе подсказываетъ сравненіе ихъ—не говоримъ во всемъ, но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ—съ русскими раскольниками. Шиты первоначально вовсе не либералы, пытающіеся эмансипироваться отъ тяжести преданій и обрядовъ, наоборотъ, это—консерваторы, пытающіеся навсегда сохранить принципы, правда только что воз-

никшаго порядка. Шіиты прежде всего—вѣрноподанные алидовъ, потомковъ Алія. Только потомки Алія, по ихъ теоріи, имѣютъ право править мусульманами. Алій скоро сталъ у нихъ объектомъ религіознаго поклоненія. Шіитская традиція передаетъ такія изреченія Магомета объ Аліи: „Я—городъ, Алій—врата этого города“. „Алій—часть меня, я—часть его“. Алій погибъ отъ руки хариджитовъ. Его старшій сынъ Гасанъ отказался за деньги отъ своихъ правъ на престоль—онъ интересовался только виномъ и гаремомъ. Но зато его младшій братъ Гуссейнъ, призванный шіитами стоять во главѣ ихъ, мужественно боролся за права алидовъ, сторонники при опасности малодушно покинули его, и онъ былъ звѣрски замученъ съ своимъ семействомъ въ Кербелѣ. Тогда тѣ, по винѣ которыхъ онъ погибъ, провозгласили его мученикомъ и святымъ. Его страданія стали предметомъ мистеріи у шіитовъ. Каждый годъ 10 мохаррема—(и въ суннитскомъ календарѣ этотъ день отмѣчается, какъ Ашура—убіеніе Гуссейна) совершается торжество съ театральными представленіями трагической участи Гуссейна. Сочувствіе къ процессіямъ, изображающимъ событіе, выражается въ плачѣ, крикахъ, ударахъ въ собственную грудь, даже въ нанесеніи себѣ ранъ. Гробница Гуссейна въ Кербелѣ служитъ для шіитовъ пунктомъ благочестивыхъ паломничествъ и предметомъ благоговѣйнаго почитанія. Празднуютъ шіиты и день смерти Омара, но это уже не празднованіе мученику, а торжество вслѣдствіе избавленія отъ мучителя. Такъ какъ шіиты образовались изъ персовъ—арійской расы, то и въ новую свою семитическую религію они внесли нѣкоторые арійскіе элементы, именно кромѣ мусульманскаго новаго года они празднуютъ еще новый годъ (на-урузъ) въ самомъ началѣ весны согласно традиціямъ натуралистической религіи (хотя мы должны оговориться: по нашему мнѣнію еще до ислама въ персидскую религію проникло очень много семитическихъ элементовъ отъ вавилонянъ и евреевъ, такъ что исламъ проповѣдывался уже далеко не на чисто арійской почвѣ).

Характерною особенностію шіитизма является ученіе о скрытомъ имамѣ. Когда погибъ Гуссейнъ, алидовъ оставалось еще много и размножались они очень усердно, Оставался Магометъ, сынъ Алія не отъ Фатимы, а отъ другой

жены. Магометъ не выражалъ никакихъ претензій на занятіе халифата. Но во имя его поднялся нѣкто Мухтаръ, онъ первый внесъ терминъ махди (направленный), назвавъ этимъ именемъ Магомета, а себя скромно назвалъ намѣстникомъ Махди. Онъ съ успѣхомъ воевалъ за дѣло Магомета, но потомъ погибъ, потомъ умеръ и Магометъ. И вотъ тогда у его приверженцевъ впервые начало развиваться ученіе, что на самомъ дѣлѣ Магометъ не умеръ, что онъ только скрылся, онъ вернется, онъ теперь скрытый имамъ. Впослѣдствіи, какъ увидимъ, имя скрытаго имама усвоили другимъ лицамъ. Многие ученые думаютъ, что эта теорія скрытаго имама возникла на арійской, специально на иранской почвѣ. Указываютъ на миѳы и легенды о герояхъ, которые спятъ и скрываются въ теченіе тысячелѣтій (Артуръ, Гаральдъ, Фридрихъ Барбарусса), чтобы потомъ явиться и выступить на борьбу за благо своего народа. Подобныя сказанія можно найти и у русскихъ. Появленіе самозванцевъ на Руси обусловилось склонностію вѣрить въ то, что желаемыя лица не умерли, а живы. За всѣмъ тѣмъ это легенды не арійскія, а общечеловѣческія. Когда умеръ Магометъ, Омаръ, этотъ чистѣйшій семитъ, арабъ изъ арабовъ, обратившись къ собравшейся около мечети толпѣ правовѣрныхъ, сказалъ: „только лицемѣрамъ могло придти въ голову, что пророкъ Божій скончался. Это—завѣдомая ложь. Пророкъ, какъ нѣкогда Моисей, удалился отъ своего народа на сорокъ дней, по истеченіи которыхъ онъ вернется и накажетъ смертію распускающихъ теперь слухъ о его смерти“. Эта рѣчь ясно показываетъ, что теорія скрытаго имама могла возникнуть и на арабскомъ полуостровѣ и на чисто арабской почвѣ. Что могло быть въ западной Азіи, то имѣло мѣсто и въ восточной. Въ Китаѣ о Лаотци рано сложились сказанія, что онъ не умеръ, а уѣхалъ куда-то на западъ на таинственномъ быкѣ. Таоисты въ Китаѣ даже вообще склонны были развивать теоріи, что таоистскіе жрецы не могутъ умирать, а лишь исчезаютъ таинственно. Психологическая основа такихъ легендъ и вѣрованій понятна. Смерть есть человѣческой врагъ и Богъ, будучи благъ, даруетъ когда-либо людямъ побѣду надъ этимъ врагомъ. Это—въ будущемъ; но въ настоящемъ Богъ не допуститъ, чтобы его наилучшій слугитель и избранникъ сдѣлался жертвою этого врага.

смерть не приблизится къ избраннику Божію. Однако этотъ избранникъ исчезъ. Значить, Богъ для блага людей счелъ нужнымъ скрыть на время своего избранника отъ ихъ взоровъ. Но потомъ, когда наступитъ время для торжества правды, весьма естественно, что Богъ дѣло утвержденія правды поручитъ этому своему вѣрному избраннику и изъ скрытаго онъ станетъ явнымъ. Такое вѣрованіе весьма понятно. Вѣрованіе въ будущаго избавителя общечеловѣчно (Майтрейя буддистовъ, Соссіошъ—персовъ), представленіе, что этотъ будущій избавитель окажется однимъ изъ дѣятелей прошедшаго очень естественно. Но естественно также, что въ глазахъ однихъ такимъ спасителемъ въ будущемъ долженъ стать такой-то дѣятель прошедшаго, въ глазахъ другихъ—другой. Отсюда и подъ скрытымъ имамомъ—разъ стало развиваться вѣрованіе въ него—одни стали разумѣть одно, а другіе—другое лицо. Еще раньше, чѣмъ явились термины „махдїй“—и „скрытый имамъ“, нѣкто Абдалахъ-ибнъ-Саба, вѣроятно еврей принявшій исламъ, утверждалъ что Алїй не умеръ, что молнія—его мечъ, громъ—его голосъ и что настанетъ время, когда онъ явится самъ и наполнитъ землю правдою, какъ теперь она полна неправды.

Для наиболѣе послѣдовательныхъ шитовъ скрытый имамъ, если имъ не былъ самъ Алїй, могъ произойти только отъ потомковъ Алїя и Фатимы. У погибшаго ихъ сына Гуссейна остался сынъ Али, онъ въ глазахъ шитовъ былъ единственнымъ законнымъ претендентомъ на халифатъ. Когда онъ выросъ, онъ погибъ по естественному порядку, потому что халифамъ приходилось считаться съ его притязаніями на власть. Одни за другимъ погибали и умирали послѣдовательные потомки Алїя, которыхъ легитимизмъ шитовъ именовалъ имамами и послѣ смерти причислялъ къ лику святыхъ. Такихъ имамовъ—алидовъ (имамъ—заде)—двѣнадцать. Вотъ—ихъ имена: Али, Гасанъ, Гуссейнъ, Али, Магометъ, Джафаръ, Муза, Али-аръ—Ридхъ, Магометъ, Али Наки, Гасанъ Аскарїи, Магометъ. Кромѣ трехъ первыхъ Али-аръ Ридхъ игралъ нѣкоторую политическую роль. Онъ жилъ въ то время, когда мусульманскимъ міромъ правилъ Аль-Мамунъ (813—833), сынъ Гаруна-аль-Рашида (династія Аббасидовъ—потомковъ Аббасса, дяди Магомета), слава о доблестяхъ этихъ халифовъ далеко не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, во

всякомъ случаѣ ихъ жестокость ужасна съ нашей точки зрѣнія. Желая расположить къ себѣ шиитовъ, Аль Мамунъ приблизилъ къ себѣ Али-аръ-Ридха, объявилъ его своимъ преемникомъ, обручилъ съ своею дочерью, чеканилъ монеты съ его именемъ, перемѣнилъ черное знамя аббасидовъ на зеленое алидовъ, а затѣмъ Али-аръ-Ридхъ внезапно умеръ съ несомнѣнными признаками полнаго несваренія желудка. Шииты должны были быть удовлетворены, такъ какъ халифъ обнаружилъ свое расположеніе къ алидамъ, и сунниты должны были быть покойны, такъ какъ изъ этого расположенія ничего не вышло. Прочіе имамы—алиды не играли никакой политической роли, они просто были благочестивыми мусульманами. Послѣдній изъ нихъ, двѣнадцатый—Магометь на 12 году исчезъ. По всей вѣроятности онъ пошелъ путемъ Али-аръ-Ридха, но таинственное исчезновеніе его создавало самую благодарную почву для развитія ученія, что онъ и есть скрытый имамъ. Могилы трехъ изъ этихъ имамовъ служили мѣстомъ паломничества шиитовъ: могила Али I въ Неджерѣ (предположительная), уже упомянутая могила Гуссейна въ Кербелѣ и могила Али-аръ-Ридха въ Мешхедѣ.

Шиитизмъ утвердился въ Персіи и при династіи сефевидовъ (1499—1722) сталъ государственною религіею. Какъ религія государственная, шиитизмъ узко догматиченъ, суровъ и неодобрительно относится къ проявленіямъ свободной мысли, тамошнее шиитское духовенство характеризуется нетерпимостію. Но отъ первыхъ дней и донныѣ изъ шиитизма выходило много сектъ. Одною изъ важнѣйшихъ между ними, которая впоследствии сама раздробилась на много толковъ, является секта измаилитовъ. Возникла она слѣдующимъ образомъ. У шестого имама Джафара были сыновья Измаиль и Муза. По праву старшинства Измаиль долженъ былъ стать его наслѣдникомъ въ имамствѣ, но за пьянство Джафаръ лишилъ Измаила его правъ и своимъ преемникомъ назначилъ Музу. Здѣсь возникъ вопросъ: можетъ ли кто-нибудь измѣнять законы наслѣдованія и судить поведеніе того, кому суждено быть имамомъ. Рѣшенія раздѣлились и по смерти Джафара часть приверженцевъ сгруппировалась около Измаила. Когда Измаиль умеръ, его потомки, боясь преслѣдованій аббасидскихъ халифовъ, удалились на вос-

токъ, но община не распалась. Напротивъ, здѣсь она изъ общины въ сущности просто политической превратилась въ религіозно-политическую секту. Небольшой и, повидимому, осужденной на исчезновеніе общиной воспользовался Абдаллахъ-ибнъ-Маймунъ для самыхъ разнообразныхъ цѣлей. По происхожденію онъ былъ персъ, отецъ его лѣчилъ глазныя болѣзни (отсюда его прозваніе каддахъ—окулистъ) и занимался алхиміей. Повидимому отецъ вдохнулъ въ Абдаллаха любовь къ религіозно-философскимъ изысканіямъ, къ таинственности и мистицизму, съ которыми у Абдаллаха соединялись стремленія къ власти, господству и вообще широкіе и честолюбивые практическіе замыслы. О немъ говорятъ, что онъ держался ученія гностика Вардесана. Объ ученіи Вардесана извѣстно очень мало. По всей вѣроятности оно сходно съ ученіемъ его учителя Валентина. Это—пантеистическая система, выводящая все изъ нѣкоей трансцендентной глубины (*Βύθος*), моментами эманации изъ этой глубины являются и Христосъ и Духъ Святой. Міръ есть совокупность психическихъ основъ. Матерія есть только результатъ (продуктъ) ихъ душевныхъ измѣненій. Христосъ воплощался докетически для того, чтобы сдѣлать людей гностиками. Въ системѣ Валентина много и поэтическихъ и философскихъ элементовъ. Въ его представленіи міровой эманации мы постоянно встрѣчаемъ персонификацію понятій (*δύναμις, σιγή, τὸ ἀκατάληπτον, τὸ κατάληπτον, ἀλήθεια, ζωή, ἄρος* и т. д.). Такая персонификація обыкновенно свойственна религіямъ (наиболѣе она выражена въ религіи римской) и она обыкновенно представляетъ собою выраженіе философскихъ идей въ поэтическихъ образахъ. Дополнить языческо-іудейско-христіанскую теософію Валентина и Вардесана ученіемъ мусульманской религіи для Абдаллаха было уже нетруднымъ. Гностики любили дѣлать мистическіе выводы изъ числовыхъ комбинацій. Абдаллахъ по отношенію къ исламу, который онъ внѣшнимъ образомъ принялъ, съ этого и началъ. Число 7 считалось священнымъ у многихъ. Исторія міра, по Абдаллаху, должна заключать въ себѣ 7 періодовъ, въ каждый изъ которыхъ послался пророкъ. Шесть періодовъ прошли. Пророками въ нихъ являлись Адамъ, Ной, Авраамъ, Моисей, Иисусъ, Магометъ. Теперь идетъ седьмой періодъ. Но каждый періодъ долженъ распадаться тоже на 7 періодовъ меньшихъ, каждый съ

своимъ представителемъ. Въ седьмой періодъ рядъ такихъ представителей открывается Али, седьмымъ оказывается Измаиль (см. выше перечень имамовъ, на мѣсто Музы долженъ быть поставленъ Измаиль). Седьмой періодъ, такимъ образомъ, кончается. Пророковъ послѣ Магомета уже не будетъ. Поэтому теперь должно ждать махди, скрытаго имама, которымъ долженъ быть или Измаиль, если онъ не умеръ, или другой алидъ. Теперь этотъ махди скрывается, но Абдаллахъ объявилъ, что онъ есть посредникъ между махди и вѣрными. Такъ какъ на самомъ дѣлѣ Абдаллахъ не былъ представителемъ никакого махди, то получается впечатлѣніе, что онъ былъ сознательнымъ и грубымъ обманщикомъ. Такъ на него смотрятъ многіе. Не думая давать оцѣнку его нравственной личности, мы склонны утверждать, что онъ вѣрилъ въ свое ученіе, вѣрилъ въ то, что онъ обладаетъ истиною. На свое ученіе о махди онъ могъ смотрѣть, какъ на аллегорію. Скрытый имамъ (*ḥādīṯ, ṣūṯī*) открылъ душѣ его истину и потому онъ могъ стать посредникомъ между нимъ и людьми. Его основной принципъ: религія должна быть экзотерическою и эсотерическою—для народа и мудрецовъ. Исламъ—экзотерическая форма религіи, нужно пройти 9 ступеней совершенствованія, чтобы подняться отъ ислама до совершеннѣйшей эсотерической религіи. Абдаллахъ привлекъ къ себѣ послѣдователей, которые стали его учениками въ области религіи, и исполнителями его политическихъ предначертаній въ дѣйствительной жизни. Онъ возложилъ на этихъ послѣдователей задачу привлекать новыхъ послѣдователей, они должны были стать миссіонерами (даи) и вести по ступенямъ совершенствованія желающихъ, причемъ и сами даи далеко не доводились до высшихъ ступеней и тѣмъ болѣе требовалась осторожность въ возведеніи по этимъ ступенямъ новыхъ лицъ, присоединявшихся къ Абдаллаху. Первая ступень къ этой духовной лѣстницѣ Абдаллаха была въ сущности не ученіемъ, а методомъ. Для привлеченія къ сектѣ даи долженъ былъ возбудить любопытство и интересъ въ своихъ слушателяхъ. Достигалось это задаваніемъ разныхъ вопросовъ, которые даи оставлялъ безъ разрѣшенія. Такъ, даи спрашивалъ: зачѣмъ Богъ создалъ міръ въ 6 дней, когда онъ могъ создать его въ одинъ часъ? Гдѣ находится душа? Какую форму она имѣетъ? Откуда она

происходить? Не разрѣшая вопросовъ, даы давалъ понять, что онъ знаетъ ихъ рѣшеніе. Заинтересованные обращались къ нему съ просьбами о наставленіи, онъ бралъ съ нихъ клятву, что они будутъ хранить въ тайнѣ все сообщаемое имъ, они становились адептами Абдаллаха и тогда начиналось возведеніе ихъ по ступенямъ. На второй ступени уже набрасывалась легкая тѣнь на ортодоксальное мусульманское ученіе. Говорили, что истину возвѣщали только имамы, но въ чемъ эта истина, не говорили. На третьей ступени раскрывалось ученіе о 7 имамахъ (въ противоположность общераспространенному почитанію 12). На четвертой ступени раскрывалось ученіе о 7 пророкахъ, при чемъ при каждомъ пророкѣ, оказывается, былъ помощникъ: при Адамѣ—Сифъ, при Ноѣ—Симъ, при Исусѣ—ап. Петръ, при Магометѣ—Али и при послѣднемъ пророкѣ (имамѣ Измаилѣ) Абдаллахъ. На пятой ступени неофитамъ возвѣщали уже, что коранъ и традиціи неважны (всѣ религіи—лишь символы истины) и къ этому еще неофитамъ изъ персовъ сообщали, что подчиненіе персовъ арабамъ въ религіозномъ и политическомъ отношеніи есть ненормальность. На шестой ступени отрицалось значеніе шаріата и культа и какъ высшее познаніе рекомендовалось философское. Таковы первыя шесть ступеней, до послѣднихъ трехъ поднимались очень немногіе. Возможно, что тамъ отъ философскаго раціонализма переходили къ религіозному мистицизму. Такое ученіе измаилитовъ представляетъ собою сходство съ европейскимъ масонствомъ и, какъ и послѣднее, заключало въ себѣ много привлекательнаго для многихъ. Это эластичное ученіе не требовало даже отъ своихъ послѣдователей религіознаго единства. Признавая религіи лишь символами истины, Абдаллахъ тѣмъ самымъ представлялъ каждому право держаться своихъ символовъ, т. е. какой ему угодно религіи. Секта измаилитянъ въ сущности очень мало связаная съ своимъ именемъ—быстро разрослась и при сынѣ и преемникѣ Абдаллаха—Ахмедѣ приобрѣла большое политическое значеніе.

При Ахмедѣ отъ измаилитовъ отдѣлилась вѣтвь карматовъ. Дамъ Хасейнъ обратилъ въ измаилитство одного погонщика Хамдана кармата (курматъ — некрасивый), принадлежавшаго къ племени набатсеевъ (нѣчто въ родѣ презираемыхъ индійскихъ сектъ). Отмѣна требованій культа и ша-

ріата, провозглашеніе коммунизма (даже по отношенію къ женамъ), обѣщаніе появленія въ скоромъ времени избавителя, вотъ, что принесъ Хамданъ своимъ землякамъ. Избавитель накажетъ всѣхъ тѣхъ, кто угнеталъ вѣрующихъ въ него. Но пока онъ не явился, ничто не препятствуетъ вѣрующимъ и самимъ расправляться съ своими врагами. Это послѣднее и стало жизненной программой карматовъ. Самъ Хамданъ, узнавъ, что на самомъ дѣлѣ измаилиты вовсе не имѣютъ въ виду возвести на престолъ Алида, отступилъ отъ секты. Но секта энергично продолжала свою дѣятельность. Она поддерживала Абдаллаха и при ея дѣятельномъ участіи фатимиды, т. е. будто бы потомки Алія и Фатимы, а на самомъ дѣлѣ, должно полагать, потомки Абдаллаха утвердили свою власть въ Африкѣ. Всюду карматы совершали хищническіе набѣги. Они преслѣдовали паломниковъ, совершавшихъ хаджъ и, наконецъ, закончили то дѣло, которое хотѣлъ еще совершить халифъ омаядъ Езидъ. Его полководецъ осадилъ Мекку, громадными камнями свалилъ колонны каабы, поджегъ святилище и черный камень—десница Аллаха на землѣ — отъ жара развалился на четыре части. Но дѣло осады на этомъ остановилось за смертію Езида. Это было еще въ первый вѣкъ геджры (въ 683 г.). Въ 930 г. карматы взяли Мекку, произвели страшную рѣзню и захватили съ собою „черный камень“. Только позднѣе они возвратили его за большой выкупъ. Но потомъ они отступили отъ фатимидовъ и съ этихъ поръ, когда они хотѣли стать совсѣмъ самостоятельными, ихъ значеніе и сила быстро стали падать.

Роль карматовъ съ конца XI вѣка и въ теченіе еще почти цѣлыхъ двухъ столѣтій стали играть ассасины (отсюда французское слово *assassin* — убійца). Основателемъ этой секты былъ нѣкто Гассанъ Ибнъ-Сабба, онъ получилъ обученіе у измаилитовъ и усвоилъ ихъ доктрину, онъ соединялъ въ себѣ двѣ черты, которыя въ идеалѣ представляются несовмѣстимыми: религіозность и жестокость. Онъ свято чтить коранъ и казнилъ своего сына за то, что тотъ нарушалъ заповѣди корана. Онъ выработалъ особенную систему привлеченія адептовъ. Онъ завлекалъ сильныхъ юношей, за обѣдомъ имъ незамѣтно давали гашишъ (наркотическій сокъ изъ особаго сорта конопли, отсюда и названіе гаши-

шины, переименованное европейцами въ ассасины). Засыпавшихъ отъ гашиша юношей уносили въ садъ, гдѣ было все, что улаживаетъ и ласкаетъ человѣка, тѣнистыя аллеи, сладкопоющія птицы, журчащіе фонтаны, рабыни, подобныя гуріямъ. Когда юноша просыпался, эти рабыни предлагали прекрасное вино и юноша предавался въ саду всѣмъ наслажденіямъ магометова рая. Когда онъ засыпалъ снова утомленный наслажденіями его переносили на то мѣсто, гдѣ онъ заснулъ впервые и потомъ проснувшемуся старались внушить, что онъ видѣлъ дѣйствительный загробный рай и что если онъ вѣрно будетъ служить дѣлу секты, то этотъ рай и будетъ его вѣчнымъ загробнымъ удѣломъ. Порціи гашиша, которыя должно было нерѣдко давались этимъ молодымъ людямъ по нѣкоторымъ выработаннымъ рецептамъ поддерживали въ нихъ и грезы о раѣ и мужество и презрѣніе къ смерти. Они были необыкновенно смѣлы и совершали нужныя для дѣла секты убійства съ изумительнымъ мужествомъ и хладнокровіемъ. Гассанъ основалъ цѣлое государство ассасиновъ, такъ какъ его резиденція находилась на горѣ, то онъ усвоилъ себѣ имя старца горы. Это государство ассасиновъ просуществовало почти до послѣдней четверти XIII столѣтія. Владыки его одинъ за другимъ погибали насильственной смертію. Очень много выдающихся крестоносцевъ погибло отъ руки ассасиновъ. Ассасины, какъ религіозная секта, остались и послѣ того, какъ они перестали существовать, какъ государство. Жалкіе останки ихъ (всего нѣсколько сотъ семействъ) въ ливанскихъ горахъ существуютъ и доселѣ.

Тамъ же на Ливанѣ живутъ представители другой секты, вышедшей изъ измаилитской — друзы. Секта эта возникла въ Египтѣ въ концѣ X в. въ правленіе фатимида Хакима. Хакимъ былъ чрезвычайно неустойчивъ въ своихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ. Это, однако, не помѣшало нѣкому Дарази начать проповѣдь о томъ, что Хакимъ есть воплощенный Богъ. Дарази былъ измаилитскій даиѣ. Хакиму проповѣдь его очень понравилась, но такъ какъ народу въ Египтѣ она не нравилась и грозила волненіемъ, то Хакимъ порекомендовалъ Дарази обратиться и далъ ему денегъ. Дарази отправился въ Сирію и тамъ сталъ проповѣдывать о божественности Хакима. Пока Дарази развивалъ въ Сиріи

свою богословскую теорію, нѣкто Гамза въ Египтѣ сталъ осуществлять ее на практикѣ. Онъ приблизился къ Хакиму, создалъ для него институтъ тайной полиціи, благодаря которой Хакимъ оказался обладающимъ всевѣдѣніемъ. Это конечно было прекраснымъ доказательствомъ его божественности. Ставши богомъ, Хакимъ уже не пожелалъ исполнять уставы написанные для людей. Онъ сталъ на ту измаилитскую точку зрѣнія, что религія есть только символъ, исполненіе требованій культа, есть только символическое выраженіе своихъ религіозныхъ убѣжденій, постъ есть символъ строгаго молчанія. Въ 1020 г. Хакимъ исчезъ, какъ немало безслѣдно исчезло лицъ въ исторіи ислама. Но вѣроученіе уже было выработано и приобрѣло много послѣдователей. Богъ единоличенъ (друзы—унитаріи), онъ многократно воплощался въ людяхъ—въ Адамѣ, Али, наконецъ, Хакимѣ. Каждый разъ, когда Богъ воплощался, въ человѣчествѣ появлялось совершеннѣйшее твореніе Божіе—всеобщій разумъ. Въ послѣдній разъ при Хакимѣ этимъ всеобщимъ разумомъ былъ Гамза. Въ концѣ временъ Хакимъ снова явится вмѣстѣ съ Гамзою и послѣдній съ мечемъ Хакима распредѣлитъ награды и наказанія между друзьями. Такъ какъ въ жизни Хакима не все можно оправдать съ человѣческой точки зрѣнія, то эта жизнь толкуется иносказательно; на самомъ дѣлѣ, по теоріи друзовъ, все, что сдѣлалъ Хакимъ, хорошо, мудро и чудесно. Друзы дѣлятся на аккаловъ—посвященныхъ (имѣется нѣсколько ступеней посвященія, доступъ къ нимъ открытъ каждому) и джахаловъ—непосвященныхъ. Общія требованія ко всѣмъ друзьямъ, опредѣленныя Гамзой, таковы: 1) правдивость, 2) забота объ общественномъ благѣ, 3) отреченіе отъ прежней вѣры, 4) отрѣшеніе отъ дьявола или отъ всякихъ соблазновъ, 5) признаніе Божественнаго единства, 6) довольство всѣмъ, что посылаетъ Богъ, 7) безусловное подчиненіе велѣніямъ Божіимъ. Друзы поселились на Ливанѣ въ концѣ XI столѣтія и существуютъ тамъ и понынѣ. Число ихъ во всякомъ случаѣ нужно считать десятками тысячъ. Какъ община, они представляютъ много привлекательныхъ чертъ: они воздержны, трудолюбивы, гостепримны, женщина у нихъ пользуется большимъ уваженіемъ, многоженство—хотя и дозволенное закономъ—представляетъ рѣдкое явленіе. Ря-

домъ съ этимъ у нихъ существуютъ и варварскія черты: нравственныя требованія (напр., правдивость) считаются обязательными только по отношенію къ своей общинѣ, кровавая месть у нихъ обязательна. Ихъ подозрительныя отношенія къ иновѣрцамъ объясняются, можетъ быть, условіями ихъ существованія. У нихъ было не мало столкновеній, особенно съ половины XIX столѣтія, съ маронитами (нѣкогда моноелитская секта, теперь община подчиненная папѣ, но съ нѣкоторыми особенностями въ быту и обрядахъ, у нихъ, между прочимъ, бѣлое женатое духовенство). Вмѣшательство европейскихъ державъ въ эти раздоры подлило масла въ огонь. Однимъ изъ ужасныхъ проявленій этого раздора было убіеніе болѣе 13 тысячъ христіанъ въ 1860 г. Теперь Ливанъ управляется автономнымъ генераль-губернаторомъ (Сирія, въ составъ которой входитъ Ливанъ, принадлежитъ Турціи) и друзья занимаютъ въ ней особый административный округъ.

Секты, о которыхъ доселѣ у насъ шла рѣчь, имѣютъ преобладающій политическій, а не религіозный характеръ. Но въ исламѣ съ самыхъ первыхъ моментовъ его существованія начались движенія на чисто религіозной почвѣ, возникшія изъ стремленія понять и осмыслить вѣроученіе ислама. Во всякой религіи, лишь только она возникаетъ, образуется традиціонное направленіе, защищающее пониманіе религіи соответствующее взглядамъ эпохи, т. е. именемъ религіи, освящающее свои обычаи и свой установившійся строй, причемъ на самомъ дѣлѣ въ религіи можетъ быть много положеній, порицающихъ и отрицающихъ эти обычаи и этотъ строй. Суннитское направленіе въ коранѣ скоро стало освященіемъ традиціонныхъ арабскихъ устоевъ жизни, за исключеніемъ нѣкоторыхъ, которые коранъ постепенно уничтожалъ (убійство дѣвочекъ, употребленіе вина, кровавая месть). Какъ реакція противъ такого пониманія вѣроученія возникали многія секты. Сектою, примыкающею къ предыдущимъ, но заключающею въ себѣ уже много и иныхъ элементовъ, возникшихъ изъ стремленія удовлетворить чисто религіозныя потребности, являются носавриды. Они—оппозиція антропоморфнаго пониманія корана, они—вмѣстѣ съ тѣмъ алиды и именно самъ Алій является для нихъ боготворимымъ имамомъ. Въ положительномъ ихъ ученіи много индійскихъ

элементовъ, какъ, наоборотъ, элементы ихъ ученія проникли въ индуизмъ. Божество для нихъ абсолютная потенція, сила, энергія. Эта сила, удовлетворяя свое стремленіе къ дѣятельности, создаетъ міръ. Это твореніе міра есть выходъ Бога изъ покоя въ движеніе. Но по исполненіи времени Богъ изъ движенія перейдетъ въ покой, и міръ исчезнетъ. Міръ управляется не Богомъ, онъ есть самораскрытіе Бога, а пирами. Пирь—святыя ислама. Древнѣйшіе и важнѣйшіе пять пировъ: Магометъ, Алій, Фатима, его жена, ихъ дѣти—Гуссейнъ и Гассанъ. Въ честь пировъ зажигаются лампы, имъ посвящаются цвѣты. Носавриды разумъ считаютъ источникомъ добра, плотскія влеченія—источникомъ зла. Съ послѣдними должно бороться. Мораль носавридовъ довольно высока. У нихъ бываютъ собранія, подобныя вечерамъ любви первохристіанъ, у нихъ существуетъ духовное побратимство: мужчина выбираетъ себѣ духовнаго брата, женщина—сестру, и узы этого духовнаго братства считаются въ высшей степени священными. Ученіе носавридовъ о пирахъ получило развитіе въ Индіи и мусульмане, живущіе тамъ и многіе индуисты почитаютъ пировъ, при томъ въ каждой мѣстности и племени чтутся свои пирь.

Въ сектѣ носавридовъ, хотя и теологія оказывается въ нѣкоторой мѣрѣ разработанной, однако все еще вмѣстѣ съ религіозными выступаютъ и социальныя элементы и элементы политическіе. Чисто религіозными направленіями въ исламъ явились мутазилитизмъ и суфизмъ. Первыхъ называютъ рационалистами, а вторыхъ—мистиками ислама.

Еще до Магомета у арабовъ велись споры о *кадаръ и джабръ*, по нашему—о свободѣ воли и детерминизмѣ. Коранъ, какъ мы говорили, въ сущности не рѣшаетъ этого спора, но косность попыталась извлечь изъ него рѣшеніе въ пользу джабра. Суевѣріе и невѣжество такъ понятны коранъ обожествовало. Въ ряду мыслящихъ людей, которые выступили противъ этого, былъ Хасанъ, сынъ усыновленнаго Магометомъ Зейда. Возрѣнія Хасана во всей ихъ полнотѣ неизвѣстны. Но нѣкоторые рассказы о немъ заставляютъ причислить его къ противникамъ ортодоксальнаго направленія. Такъ, по одному разсказу, когда ему сказали, что омаядскіе халифы, совершая звѣрства, говорятъ, что ихъ дѣйствія предопредѣлены Богомъ, Хасанъ сказалъ:

врутъ враги Божіи. У Хасана была школа. Въ эту школу въ ряды слушателей вошелъ нѣкто Василь - ибнъ - Ата. Надо полагать, что онъ скоро сталъ расходиться въ воззрѣніяхъ съ своимъ учителемъ и среди его учениковъ набиралъ себѣ приверженцевъ. Однажды на лекціяхъ Хасана какой-то изъ слушателей обратился къ нему съ такимъ вопросомъ: имамъ религіи! Явились люди, говорящіе, что тотъ, кто совершилъ смертный грѣхъ, уже не принадлежитъ къ мусульманской общинѣ и занимаетъ тоже положеніе, какъ и невѣрующіе. И есть другіе люди говорящіе, что безнравственные поступки не вредятъ человѣку, если онъ вѣритъ. Вообще грѣхъ не вредитъ вѣрующему и добрыя дѣла не помогаютъ невѣрующему. Хасанъ задумался. Тогда поднялся Василь и сказалъ, что, по его мнѣнію, совершившій смертный грѣхъ не есть ни вѣрующій, ни невѣрующій, онъ занимаетъ средину между тѣмъ и другимъ. Затѣмъ Василь поднялся и удалился въ одинъ изъ угловъ школы, гдѣ началъ развивать свои воззрѣнія слушателямъ. Изъ этого разказа слѣдуетъ, что за Василемъ послѣдовали слушатели. Хасанъ тогда сказалъ: Василь отдѣлился отъ насъ (мутазилиты—отдѣлившіеся). Такъ Хасанъ и нашелъ имя и указалъ моментъ возникновенія ученія несогласнаго съ его собственнымъ. Многіе отъ Хасана перешли къ Василю. Полагаютъ, что Василь намѣтилъ всѣ существенные пункты мутазилитскаго ученія. Важнѣйшій—хотя хронологически, можетъ быть, и не первый—теоретическій вопросъ, отдѣлившій мутазилитовъ отъ тогдашнихъ ортодоксальныхъ суннитовъ. былъ вопросъ о единствѣ Божіемъ. Сунниты обыкновенно насчитывали семь божественныхъ свойствъ: жизнь, знаніе, сила, воля, слухъ, зрѣніе, рѣчь. По суннитамъ Богъ живетъ вслѣдствіе того, что существуетъ у него атрибутъ жизни, обладаетъ всевѣдѣніемъ, потому что владѣетъ атрибутомъ знанія, говоритъ, потому что обладаетъ способностію рѣчи. Согласно этому воззрѣнію атрибуты обособлялись отъ Бога и кромѣ того въ представленіе Божества вносился антропоморфизмъ. Противъ этого Василь выдвинулъ ученіе объ абсолютномъ единствѣ Божества. Но это ученіе разработали уже послѣдующіе мутазилиты. Повидимому, Василь много останавливался на вопросѣ о свободѣ воли, стоящемъ въ неразрывной связи съ вопросомъ о грѣхѣ и мздовоздая-

ни, изъ-за котораго онъ разошелся съ своимъ учителемъ Хасаномъ. Воззрѣнія Василя по этому пункту сводились къ тому, что добро и зло, вѣра и невѣріе, послушаніе и непослушаніе зависятъ отъ самого человѣка. Тезисъ Василя о мусульманинѣ, совершившемъ смертный грѣхъ, что онъ не принадлежитъ ни къ правовѣрнымъ, ни къ невѣрнымъ, показываетъ, что у него уже вполне назрѣлъ и по своему былъ обдуманъ вопросъ о взаимоотношеніи вѣры и добродѣтели въ дѣлѣ спасенія. Нужна ли только вѣра или только добродѣтель или то и другое вмѣстѣ? То, что сказалъ Василь Хасану, показываетъ, что во всякомъ случаѣ онъ полагалъ добродѣтель существеннымъ условіемъ спасенія. Полагая добродѣтель дѣломъ *кадара*, онъ тѣмъ самымъ дѣло спасенія ставилъ въ преимущественную зависимость отъ самого человѣка. На чемъ утверждалъ Василь свои догматическія заключенія? Онъ искалъ для нихъ опоры въ коранѣ и хадисѣ, но когда рѣчи корана и повѣствованія хадиса представлялись неясными, онъ апеллировалъ къ здравому смыслу. При несогласованности различныхъ мѣстъ корана, рѣшающій голосъ по вопросу объ истинѣ оказывался принадлежащимъ здравому смыслу. При этомъ, видно, Василь и затѣмъ его преемники не стремились оправдать свои рѣшенія тѣмъ, что они согласны со всѣмъ кораномъ, что коранъ на самомъ дѣлѣ себѣ не противорѣчитъ, что его кажущіяся несогласія должно объяснять такъ то и такъ то, т. е. они не обращались къ тому методу, которымъ необходимо долженъ руководиться человѣкъ вѣрящій въ богодухновенность книги. Еслибы мутазилиты считали коранъ божественнымъ откровеніемъ, то они тогда должны бы были отрицать въ немъ существованіе противорѣчій, такъ какъ откровеніе само себѣ противорѣчить не можетъ, и не могли бы допускать никакой истины внѣ корана ему противорѣчащей. Мутазилиты рано допустили то и другое. Тогда долженъ былъ возникнуть вопросъ о значеніи корана. Вопросъ этотъ у суннитовъ и мутазилитовъ былъ поставленъ нѣсколько своеобразно, именно они стали спорить о томъ—сотворенъ коранъ или нѣтъ? При чемъ ортодоксалисты говорили о несозданности корана, между тѣмъ какъ мутазилиты настаивали на его сотворенности. Можетъ показаться страннымъ, почему ортодоксалисты взялись защищать та-

кой рискованный тезисъ. Мутазилиты, настаивая на непре-рекаемо утверждаемой Магометомъ истинѣ единства Божія, указывали, что признаніе корана несозданнымъ есть удвое-ніе Божества. Только единое-несозданное, только единое-вѣч-ное; нельзя рядомъ съ существомъ Единого поставять про-явленія Его существа или Его созданія. Въ этихъ рассу-жденіяхъ, повидимому, нѣтъ ничего, что бы противорѣчило духу или буквѣ корана. Но мутазилиты и ортодоксалисты думали не совсѣмъ то, что говорили, и понимали относи-тельно другъ друга, что каждый думаетъ. Коранъ есть нѣ-что сотворенное. Наблюденіе показываетъ, что сотворенное обыкновенно заключаетъ въ себѣ и дурное и хорошее. А ргіогі значить, коранъ нельзя безусловно считать хорошимъ или истиннымъ, нужно анализировать его содержаніе. Вотъ мутазилитъ останавливается на III сурѣ. „Да погибнуть обѣ руки Абу-Лахаба (дяди Магомета) и да погибнетъ онъ самъ. Богатство и дѣла его не послужатъ ему ни къ чему. Онъ будетъ сожигаемъ въ пылающемъ огнѣ такъ же, какъ жена его, носительница дерева (по преданію бросала колючки на путь Магомета)? Къ шеѣ у нея будетъ привязана ве-ревка изъ пальмовыхъ волоконъ“. Не можетъ быть, чтобы авторомъ такихъ проклятій былъ Богъ. Эта сура—созданіе человѣческое и при томъ завѣдомо грѣшащая въ сферѣ нравственной чистоты. Отсюда выводъ, что коранъ не бого-духовененъ. Но тогда исламъ теряетъ для себя незыбле-мую и непрекаемую основу. Споръ о сотворенности или несотворенности корана былъ въ сущности споромъ о бого-духовенности или небогодуховенности его содержанія. Въ своемъ рационалистическомъ стремленіи мутазилиты шли къ тому, чтобы традиціонныя основы религіи замѣнить ру-ководствомъ разума и совѣсти. Ортодоксалисты видѣли, что это мутазилитское движеніе на мѣсто прочныхъ „столповъ“ ислама хочетъ поставить измѣнчивыя и капризныя требо-ванія индивидуальнаго духа. Понятно, что они могли придти къ заключенію, что должно ратовать за догматы о несотво-ренности корана. Въ исторіи нерѣдко бывали такіе случаи, что возникалъ споръ, казавшійся пустымъ, празднымъ, осно-ваннымъ на недоразумѣніи, споръ обѣ і и постороннимъ на-блюдетелямъ представлялось непонятнымъ, почему спорящія партіи ратуютъ за свое і такъ горячо и рѣшительно. На-

блюдатели готовы высказать сентенцію, подобную той, которую высказалъ нѣкогда Левъ X о богословскихъ диспутахъ Лютера и Экка: „Это—праздный споръ праздныхъ монаховъ“, но на самомъ дѣлѣ подобные споры порою представляютъ борьбу двухъ мировоззрѣній за обладаніе и торжество. Торжество мутазилитизма было бы гибелью ислама, и гибель мутазилитизма если не обезпечивала, то во всякомъ случаѣ обусловливала существованіе религіи Магомета.

Между ортодоксалистами и мутазилитами началась борьба. О Василѣ, основателѣ секты мутазилитовъ, обыкновенно полагаютъ, что онъ не излагалъ письменно своихъ взглядовъ, но это довольно мудрено согласить съ принимаемымъ тѣми же авторами фактомъ, что Василь подавалъ апологію Абдуль-Малину-бен-Мервана и что будто бы эта апологія значительно смягчила отношенія омаядскихъ халифовъ къ мутазилитамъ ¹⁾. Продолжателемъ дѣла Василя былъ Амръ-бенъ-Убайда. По всей вѣроятности первые мутазилиты, какъ обыкновенно первые основатели новыхъ религіозныхъ ученій, были стойкими нравственными личностями и ихъ нравственные достоинства подкупали въ ихъ пользу халифовъ, которые по существу не должны бы были имъ сочувствовать. О халифѣ Мансурѣ рассказываютъ, что онъ любилъ призывать къ себѣ Амра и предлагалъ ему за тѣ совѣты, которые тотъ давалъ, денежные и иныя награды. Но Амръ попросилъ себѣ въ награду лишь, чтобы халифъ не посылалъ за нимъ, а ждалъ, когда онъ придетъ самъ. Значитъ, мы тебя больше не увидимъ, сдѣлалъ выводъ халифъ. Въ первое время своего существованія мутазилиты подвергались преслѣдованіямъ. Даже сравнительно либеральный Гарунъ-али-Рашидъ порой заключалъ ихъ въ тюрьму. Но постепенно положеніе ихъ улучшалось. Мутазилиты были людьми мысли, культуры, прогресса. Халифы тоже задались мыслию насадить классическую культуру въ своихъ владѣніяхъ. Естественно имъ въ своихъ просвѣтительныхъ стремленіяхъ было искать опоры у мутазилитовъ. И вотъ при Альмамунѣ, преемникѣ Гарунъ-али-Рашида, мутазилитизмъ сталъ религіей покровительствуемою правительствомъ. Поучительно отмѣтить, что смѣна религіознаго мировоззрѣнія нисколько сначала не от-

¹⁾ См. Жузе-Мутазилиты, стр. 46—47 и 53.

разилась на правахъ. Перемѣнились только роли: преслѣдовавшіе стали преслѣдуемыми и наоборотъ. Тюрьма, пытки, засѣченіе на смерть бичомъ, отсѣченіе головы при Аль-Мамунѣ и его преемникахъ были также средствами религіознаго вразумленія, какъ они были ими раньше. Богословъ Ибнъ-Хабаль былъ забичеванъ до смерти при халифѣ Мутасимѣ за то, что исповѣдывалъ божественность корана.

Провозглашеніе мутазилитскаго ученія государственнымъ нужно относить къ 827 г. нашей эры, когда халифъ Аль-Мамунъ издалъ указъ, которымъ преслѣдовался ранѣе считавшійся ортодоксальнымъ взглядъ на коранъ. Въ 833 г. этотъ указъ былъ дополненъ новымъ, весьма вразумительно указывавшимъ, что ожидаетъ тѣхъ и какъ будутъ трактоваться тѣ, которые держатся стараго взгляда. Содержаніе новаго указа слѣдующее. „Повелитель вѣрующихъ узналъ, что многочисленная масса народа изъ низшаго сословія и подонковъ общества, которая не въ состояніи самостоятельно думать, рассуждать и руководиться свѣтомъ науки и ея доказательствами, совершенно не имѣетъ яснаго представленія о Богѣ и заблуждается относительно истинной Его религіи. Она не въ состояніи достойно почитать Бога, имѣть о Немъ необходимое и вѣрное представленіе и различать Его отъ Его тварей. Вотъ почему она сравнила Бога съ Его твореніями и съ тѣмъ, что Онъ ниспослалъ изъ корана. Она единодушно рѣшила, что коранъ вѣченъ, не сотворенъ и не созданъ Богомъ; тогда какъ Богъ Всевышній прямо говоритъ: мы сдѣлаемъ его арабскимъ кораномъ“. Мѣсто, на которое ссылается здѣсь указъ, на самомъ дѣлѣ обыкновенно переводятъ такъ: мы послали его (коранъ) на арабскомъ языкѣ (сура 43, 2). Но указъ Аль-Мамуна принимаетъ слово въ другомъ значеніи. Указъ рассуждаетъ такъ: „Все, что сдѣлано Богомъ, сотворено Имъ, какъ объ этомъ сказалъ Самъ Богъ Всевышній: Онъ (Богъ) сотворилъ тьму и свѣтъ, а также: такъ рассказываемъ Мы тебѣ о нѣкоторыхъ событіяхъ, бывшихъ до тебя и даемъ тебѣ отъ Себя знаніе (сура 20, 99). Этимъ Богъ подтверждаетъ, что Онъ передаетъ Магомету рассказы, послѣ которыхъ коранъ былъ сотворенъ. Въ другомъ мѣстѣ Богъ говоритъ: писаніе... знаменія его мудро расположены и ясно изложены (11, 42, 44). Это показываетъ, что Самъ Богъ расположилъ и изложилъ свою книгу (ко-

ранъ), слѣдовательно Онъ ее сотворилъ и создалъ. Затѣмъ они (противники сотворенности корана) причисляютъ себя къ послѣдователямъ сунны и считаютъ однихъ себя людьми истины и представителями мусульманской общины, на другихъ же смотрять какъ на заблуждающихся еретиковъ. Они этимъ слишкомъ возгордились, ввели въ заблужденіе невѣжественную толпу и переманили на свою сторону людей ложнаго благонравія и притворнаго благочестія. Они отклонились отъ истины къ лжи и отступили отъ Бога. На этомъ основаніи повелитель вѣрующихъ справедливо находить, что упомянутые люди—самая худшая часть мусульманскаго общества, такъ какъ они не признаютъ единства божества; они ничто иное какъ сосуды глупости, знамя лжи и языкъ сатаны, говорящаго въ своихъ послѣдователяхъ и нападающаго на своихъ враговъ, преданныхъ божественной религіи. Въ правотѣ вѣроученія подобныхъ людей нельзя усомниться: ихъ свидѣтельскія показанія не должны быть принимаемы во вниманіе и никто изъ слабыхъ и невѣжественныхъ въ дѣлахъ вѣры не долженъ быть руководимъ ими, чтобы не слѣлаться слѣплыми во всѣхъ другихъ дѣлахъ. Клянусь жизнью повелителя вѣрующихъ, что самый лживый изъ людей тотъ, кто говоритъ и выдумываетъ ложь о Богѣ и Его откровеніи и не имѣетъ о Немъ правильнаго представленія. Итакъ, позови къ себѣ всѣхъ кади, находящихся въ Багдадѣ, прочитай имъ нашъ указъ, узнай, что они говорятъ (о коранѣ), разузнай, какъ они учатъ о его сотворенности и созданности и сообщи имъ, что я поступаю въ данномъ случаѣ самостоятельно и что я не буду довѣрять тѣмъ, чья вѣра сомнительна. Если они признаютъ (сотворенность корана), прикажи имъ изложить на бумагѣ и при свидѣтеляхъ свои мнѣнія о коранѣ; тѣхъ же, которые откажутся признать догматъ о сотворенности корана, лиши права свидѣтельства и напиши намъ обо всемъ, что касается судей ввѣренной тебѣ области“¹⁾.

Изъ указа Мамуна собственно не вытекаетъ ни одного либеральнаго вывода. Коранъ разсматривается въ немъ какъ слово Божіе, каждое изреченіе корана признается неоспоримою истиной. Указъ преслѣдуетъ лишь теорію несотворен-

¹⁾ Ibid. стр. 192—194.

ности корана. Но съ этой теоріей связывалась практика почитанія, доходившая до обожанія. Призывъ къ меньшему почитанію, слышащійся въ указѣ въ пониманіи народа долженъ былъ становиться призывомъ къ непочитанію. Кумирь, спущенный съ педьестала на одну ступень, въ глазахъ народа перестаетъ быть кумиромъ. Вотъ почему для той толпы, которая приняла указъ Мамуна, какъ истину, коранъ немедленно долженъ былъ стать предметомъ, который можно трактовать совершенно свободно и къ каковому позволительно и фривольное отношеніе. Къ свободной оцѣнкѣ корана и сознательно и бессознательно стремились мутазилиты. У Магомета трудно найти идею прогресса въ исторіи откровенія. Можно толковать нѣкоторыя мѣста корана въ этомъ смыслѣ, но чтеніе корана въ общемъ не подсказываетъ этой идеи и ее обыкновенно не выводили послѣдователи ислама. Для мутазилитовъ эта идея должна была представляться привлекательной. Но эта идея сама по себѣ имѣетъ мистическій смыслъ, если принять, что нужно ждать новыхъ и новыхъ откровеній свыше. У мутазилитовъ ей была сообщена раціоналистическая постановка: не свыше къ человѣку приходятъ новыя истины, а путемъ изученія и самодѣятельности человѣкъ узнаетъ новыя истины. Разумъ и наука, какъ это говоритъ уже указъ Мамуна, вѣрныя ключи къ истинному Богопознаванію.

Однако указъ предполагалъ, что истина—въ коранѣ; слѣдовательно, разумъ и наука должны прежде всего обратиться къ изслѣдованію этой книги. Мутазилиты такъ и поступали. Они создали *калямъ*. Слово *калямъ* сблизжаютъ съ греческимъ *λόγος*, оно значитъ слово, рѣчь, разговоръ, отъ *λόγος* происходитъ *λογία* и въ частности *Θεολογία*. У мусульманъ кромѣ *Θεός* не къ чему было приставить *λογία* и поэтому ихъ *калямъ* сталъ обозначать богословіе. Г. Жузе въ своемъ изслѣдованіи о мутазилитахъ, нѣкоторыми свѣдѣніями изъ какого изслѣдованія пользуемся и мы, предполагаетъ, что *калямъ* возникъ подъ влияніемъ и по образу христіанской догматики и въ своей судьбѣ прошелъ двѣ фазы, въ первой изъ нихъ онъ является съ типомъ догматическаго, а во второй съ типомъ основного богословія. Не думая оспаривать въ цѣломъ этого предположенія и этихъ сравненій, позволительно однако замѣтить, что и для принятія ихъ суще-

ствують затрудненія. Если бы христіанская догматика повлияла на возникновеніе каляма, она сказала бы не въ формѣ его только, но и на содержаніи, произошло бы и усвоеніе чего-либо изъ христіанской догматики, явились полемическіе походы противъ нея. Пока не выяснено существованіе такого элемента въ калямѣ, трудно говорить о влияніи на него христіанской догматики. Затѣмъ существенное различіе каляма съ одной стороны и догматическаго и основнаго богословія съ другой заключается въ слѣдующемъ. Въ христіанскомъ богословіи истина есть данное, ее нужно понять, обосновать, но она уже дана. А что не дано какъ истина, что нужно отыскивать и относительно чего можно спорить, то не важно. Въ калямѣ истина въ сущности есть искомое. Она не дана, не утверждена ни на какихъ соображѣннхъ. Сначала калямѣ искалъ ее въ коранѣ, но въ процессѣ своего развитія онъ все болѣе и болѣе эмансипировался отъ этой книги. При построеніи своей системы мутазилиты исходнымъ своимъ началомъ имѣютъ коранъ, но чѣмъ далѣе они шли, тѣмъ болѣе отходили отъ этого начала. Свое религиозное міровоззрѣніе они все болѣе и болѣе построили рационалистически. Могучимъ служебнымъ орудіемъ для этой цѣли явилась въ ихъ рукахъ греческая философія. Со времени Аль-Мамуна греческихъ философовъ стали переводить на арабскій языкъ. Частію ихъ переводили съ сирскаго и частію это дѣлали христіане (по преимуществу несторіанскаго толка). Какъ выдѣляющагося переводчика и комментатора Аристотеля при Аль-Мамунѣ нужно назвать Кенди или Аль-Кенди. Аристотель наиболѣе понравился мусульманамъ, повидимому его философскія соображенія въ ихъ глазахъ представились наиболѣе ясными богословскими доводами, а его логика явилась для богослововъ ислама самымъ нужнымъ оружіемъ въ ихъ постоянныхъ богословскихъ спорахъ. Кенди много писалъ и по математикѣ и по медицинѣ и имъ былъ написанъ трактатъ о единствѣ Божіемъ повидимому въ мутазилитскомъ духѣ. Мутазилитовъ прозвали ашаб-аль-адль-валь-таухидъ — сторонники справедливости и единства. Подъ единствомъ разумѣлось единство Бога, подъ справедливостію тоже справедливость Божія, состоящая въ томъ, что человѣку дана возможность поступать какъ ему угодно (человѣкъ владѣетъ *кадаромъ*) и что человѣкъ полу-

читать отъ Бога возмездіе сообразно своимъ свободнымъ поступкамъ.

Эллинская философія, положительная наука, рационалистическое богословіе начали процвѣтать при либеральныхъ халифахъ. Но богословіе, не принимающее высшаго авторитета, существуетъ лишь, пока разрушаетъ. Его попытки строить и утвердить свои догматы всегда кончаются крушеніемъ. Государственный успѣхъ мутазилитизма причинилъ много скорби суннитамъ, были многіе случаи и неискренняго и искренняго принятія началъ мутазилитизма, но по существу суннизмъ продолжалъ оставаться сильнымъ. Были и мученики и исповѣдники суннизма. Когда религія торжествуетъ, важнѣйшіе посты въ ряду ея служителей часто замѣщаются сравнительно малодостойными лицами; когда религія подвергается преслѣдованію, верховными руководителями гонимыхъ являются наиболѣе сильные и мощные духомъ. Когда гнали мутазилитовъ, нравственныя достоинства ихъ вождей привлекали симпатіи халифовъ. Когда стали преслѣдовать суннитовъ, халифамъ пришлось познакомиться съ высокими достоинствами послѣднихъ. Существуетъ слѣдующій рассказъ о халифѣ Ватикѣ, горячемъ приверженцѣ мутазилитовъ, жестоко преслѣдовавшемъ противниковъ мутазилитизма. Одинъ старикъ изъ Маизаха долго томился въ темницѣ за свою приверженность къ суннѣ. Этотъ старикъ, рассказываетъ Мухтади, сынъ Ватика, былъ приведенъ на судъ къ послѣднему. Представши предъ халифомъ, старикъ сказалъ: миръ тебѣ, но халифъ ничего не отвѣчалъ на привѣтствіе. „Тогда старикъ сказалъ: князь правовѣрныхъ, почему ты не придержишься добраго обычая, соблюдавшагося самимъ пророкомъ? Вѣдь въ коранѣ сказано: когда привѣтствуютъ васъ какимъ-либо привѣтствіемъ, то привѣтствуйте ихъ лучшимъ онаго привѣтствіемъ, или отвѣчайте такимъ же (сур. 44, 88). Тогда халифъ отвѣтилъ ему привѣтствіемъ и приказалъ затѣмъ своему главному кади Ибнъ-абу-Дауду, извѣстному мутазилиту приступить къ допросу приведеннаго. Но старикъ опять обратился къ халифу, говоря: князь правовѣрныхъ, когда я молился въ тюрьмѣ, то мнѣ нельзя было совершить омовенія водой, а приходилось замѣнять воду пескомъ—прикажи поэтому, чтобы сняли мои оковы, привесли воды и позволили мнѣ

Прежде совершить молитву. Ватикъ позволилъ ему. Когда старикъ окончилъ свою молитву, поднялся и обратившись сказалъ главному кади: позволъ мнѣ теперь узнать, догматъ вѣры, который ты защищаешь, былъ ли высказанъ самимъ пророкомъ?—Нѣтъ, отвѣчалъ Абу-Даудъ.—Такъ проповѣдывали ли его по крайней мѣрѣ Абу-бекръ, Омаръ, Османъ или Али?—Нѣтъ, опять отвѣтилъ кади.—Теперь, если такого ученія не высказывали ни пророкъ, ни Абу-бекръ, ни Омаръ, ни Османъ и ни Али, то какъ же теперь ты распространяешь его? Конечно ты можешь сказать, что они хотя знали о немъ, но сочли за лучшее умолчать. Но если они молчали, то и мы должны также поступать; но если ты скажешь, что они молчали только потому, что не знали этого ученія, то на это я возражу тебѣ: какъ же ты, несчастный, можешь знать такія вещи, какихъ не зналъ пророкъ Божій, ни первые благочестивые халифы. Тутъ увидаль я, продолжаетъ Мухтади, что мой отецъ вскочилъ съ мѣста и зажавъ ротъ отъ смѣха, побѣжалъ въ свой кабинетъ и тамъ произнесъ: старикъ правъ“ ¹⁾).

Въ этомъ разсказѣ можно признать безспорно истиннымъ фактъ, что мыслящіе сунниты очень скоро поняли всю неразумность претензій мутазилитовъ, которые хотѣли, чтобы питали религиозную вѣру въ ихъ самоизмышленные догматы. Когда человѣкъ приглашаетъ вѣрить въ полученное имъ откровеніе, его претензія понятна, но когда человѣкъ требуетъ вѣры въ выводы своего разума относительно божественнаго, его претензія всегда будетъ несправедливой. Разуму такого учителя вѣры каждый имѣетъ право противопоставить свой собственный разумъ. Мутазилиты понимали это и официально пытались прикрываться кораномъ. Но незаконность ихъ притязаній на солидарность съ этой книгой подмѣтить было легко. Это была одна сторона дѣла. Мутазилиты не имѣли для своей доктрины опоры религиознаго характера. Но безупречны ли были ихъ соображенія отъ разума въ пользу своей доктрины? Мутазилиты полагали, что они выяснили себѣ Божество и Его отношенія къ человѣчеству такъ, что разумъ и совѣсть послѣдняго не должны были волноваться болѣе никакими сомнѣніями. Но такъ ли

¹⁾ Ibid. стр. 69—70.

это? Въ X столѣтїи у знаменитаго мутазилитскаго ученаго Аль-Джуббаи былъ ученикъ Абуль-Хасанъ-аль-Ашари. Онъ былъ ревностнымъ мутазилитомъ и проявлялъ большую талантливость. Джуббаи могъ рассчитывать на него, какъ на успѣшнаго продолжителя своего дѣла. Но надежды Джуббаи не оправдались. Преданіе рассказываетъ, что между учителемъ и ученикомъ однажды произошелъ такой разговоръ. Учитель, сказалъ Ашари, представимъ себѣ, что было три брата: одинъ былъ искренно вѣрующій и благочестивый человекъ, другой былъ невѣрующій, третій былъ малолѣтній ребенокъ. Представимъ себѣ, что они всѣ трое умерли. Какая участь ожидаетъ cadaго изъ нихъ?—Вѣрующій, отвѣтилъ Джуббаи, достигнетъ неизмѣримой высоты на небесахъ, невѣрующій попадетъ въ адъ, а ребенокъ хотя и будетъ спасенъ, но однако не будетъ превознесенъ наравнѣ со своимъ вѣрующимъ и благочестивымъ братомъ.—Представимъ себѣ, продолжалъ Ашари, что ребенокъ возгорѣлся желаніемъ подняться на ту же высоту, на которой находится его братъ, будетъ ли ему это дозволено? — Нѣтъ; ему скажутъ: братъ твой достигъ своего мѣста благодаря постоянному послушанію волѣ божіей, которое онъ много разъ проявлялъ въ своей жизни; ты же не дѣлалъ этого.—А если ребенокъ отвѣтитъ: въ томъ не моя вина. Богъ далъ мнѣ мало жизни и тѣмъ лишилъ меня возможности выказывать ему мою готовность повиноваться его волѣ.—На это Господь возразитъ ему: я зналъ, что еслибы я даровалъ тебѣ болѣе продолжительную жизнь, ты сдѣлался бы ослушникомъ моей воли и заслужилъ бы мученія ада. Назначивъ тебѣ раннюю смерть, я сдѣлалъ тѣмъ тебѣ благо. — Хорошо, но представь себѣ, что невѣрующій, услышавъ это, скажетъ: Алла. Ты такъ же зналъ, что и меня ожидало. Почему же ты не сдѣлалъ такъ, какъ было бы для меня лучше, почему ты не далъ мнѣ умереть малолѣтнимъ? — Ты одержимъ нечистой силой, если позволяешь себѣ рассуждать такимъ образомъ, сказалъ Джуббаи ¹⁾.

Джуббаи былъ вотчимомъ Ашари (былъ женатъ на его матери), но и эта родственная связь не удержала Ашари отъ разрыва съ мутазилитами. Однажды въ пятницу въ большой

¹⁾ Уманецъ—Очеркъ развитія религіозно-философской мысли въ исламѣ, стр. 19.

Басарской мечети Ашари торжественно объявилъ, что онъ раскаивается въ томъ, что держался еретическихъ заблужденій, что онъ признаетъ теперь предсуществованіе корана, существованіе божественныхъ атрибутовъ и предопредѣленіе человѣческихъ дѣйствій. Божественные атрибуты мыслились реальностями по грубо антропоморфному типу у сифатитовъ (атрибутъ по арабски — сифать), свобода воли отрицалась джабаритами. Ашари принялъ воззрѣнія тѣхъ и другихъ, но нѣсколько въ смягченномъ видѣ. Вѣрно, говорили ашариты, что божественные атрибуты отличны отъ божественной сущности, но это правильно понимаютъ тѣ, которые признаютъ, что должно избѣгать всякаго сравненія Творца съ тварью и что не должно понимать буквально антропоморфизмъ корана. Вѣрно также, что всѣ человѣческія дѣйствія производятся Божественнымъ всемогуществомъ, что вѣчная и абсолютная божественная воля есть единственная причина всего того, что есть и что совершается такъ, что Богъ есть единственный виновникъ всего добра и всего зла. Его воля не можетъ быть отдѣляема отъ Его предвѣднія. Однако человѣкъ имѣетъ нѣчто, что ашариты называли *касбъ*—пріобрѣтенное, т. е. онъ нѣкоторымъ образомъ участвуетъ въ произведеніи созданныхъ вещей и черезъ это становится заслуживающимъ награды или наказанія. Реальное содержаніе этого *касба* трудно опредѣлимо, но во всякомъ случаѣ онъ представляется нѣкоторымъ прибъжищемъ для спасенія отъ тѣхъ безотраднхъ моральныхъ и религіозныхъ выводовъ, къ которымъ приводитъ детерминизмъ.

Раскаяніе въ еретическихъ заблужденіяхъ овладѣло Ашари тогда, когда халифы давно уже вступили на путь правовѣрія. Теорія Ашари дала халифамъ новое оружіе въ борьбѣ съ мутазилитскою ересью; доселѣ они опирались на толпу, сочувствовавшую суннизму и на свою силу, а теперь къ нимъ присоединился еще разумъ. Мутазилитизмъ былъ подавленъ и сталъ постепенно исчезать, т. е. онъ пришелъ къ своему естественному концу, онъ порвалъ связь съ кораномъ и пересталъ быть религіей. Но не могла удержаться и мутазилитская философія. Она должна была преобразоваться подъ вліяніемъ тѣхъ философскихъ ресурсовъ, которыми тогда располагали арабы. А это были—Аристотель въ неоплатоническомъ освѣщеніи и сочиненія неоплатониковъ. Мо-

жетъ быть какъ синтезъ арабскаго мутазилитизма съ этими доктринами нужно разсматривать позднѣйшія ученія Ибнъ-Сины (Авиценны, 980—1037) и Ибнъ-Рошда (Аверроеса, около 1126—1198). Первый изъ нихъ ближе къ мутазилитамъ, второй идетъ отъ нихъ гораздо далѣе. У перваго еще можно найти теорію индивидуальности души и ея посмертнаго существованія и связанная съ этимъ религіозныя представленія. Для Ибнъ-Рошда понятіе вѣчной индивидуальности души есть химера. Уже у Ибнъ-Сины принимается по существу неоплатоническая теорія истеченія всего изъ единого, прежде всего разумныхъ сферъ, а у Ибнъ-Рошда это единое и его интеллектъ и есть единая вѣчная реальность, блаженный удѣлъ человѣка соединиться и, такъ сказать, исчезнуть въ этомъ высшемъ интеллектѣ. Любопытно однако, что Ибнъ-Рошдъ старался сохранить репутацію добраго мусульманина, онъ обращался къ корану, какъ откровенію, обыкновенно только толковалъ его произвольно, но порою его философія неожиданно сближалась съ повидимому противорѣчивою буквою корана. Это—въ вопросѣ о кадарѣ и джабрѣ. Въ коранѣ, разсуждалъ Ибнъ-Рошдъ, находятся мѣста ясно говорящія, что все предопредѣлено, и другія, приписывающія человѣку самодѣятельность въ его дѣлахъ. Точно также философія съ одной стороны, повидимому, противится тому, чтобы мы разсматривали человѣка какъ абсолютнаго виновника его дѣяній, ибо тогда эти дѣянія были бы твореніемъ независимымъ отъ первой причины или Бога, а этого философія не можетъ допустить, но съ другой стороны, если мы примемъ, что человѣка все то, что онъ дѣлаетъ, заставляютъ производить нѣкоторые неизмѣнные законы, что онъ водится рокомъ, которому не можетъ ничего противопоставить, мы получимъ, что всѣ труды человѣка, всѣ его усилія производить добро въ сущности представляютъ собою ничто. Но истина заключается въ справедливой серединѣ между двумя крайними мнѣніями. Наши дѣйствія зависятъ отчасти отъ нашей свободной воли и отъ нѣкоторыхъ причинъ внѣ насъ. Мы свободны желать дѣйствовать такъ или иначе, но наша воля всегда опредѣляется нѣкоторою внѣшнею причиною. Если, напр., мы видимъ что -нибудь, что намъ нравится, насъ влечетъ къ этому вопреки насъ самихъ; наоборотъ, мы по необходимости бѣжимъ отъ того, что

намъ не нравится. Такимъ образомъ наша воля всегда ограничена внѣшними причинами. Эти причины являются слѣдствіемъ неизмѣннаго порядка явленій, обусловленнаго общими законами природы. Одинъ Богъ знаетъ напередъ необходимую послѣдовательность, которая для насъ является тайной. Отношеніе нашей воли къ внѣшнимъ причинамъ опредѣляется законами естественными, которые въ религіозномъ ученіи называются кадха-валь-кадръ (опредѣленіемъ и предопредѣленіемъ).

Ибнъ-Рошдъ, извѣстный въ философіи подъ именемъ Аверроеса, считается обыкновенно наиболѣе выдающимся мыслителемъ изъ арабовъ. Нетрудно понять происхожденіе этого взгляда, хотя и трудно съ нимъ согласиться. Въ судьбахъ мусульманской доктрины фигура Ибнъ - Рошда не выдвигается ни положительнымъ, ни отрицательнымъ вліяніемъ. Но въ исторіи христіанской мысли судьба его стала иною. Латинскіе переводы сочиненій Ибнъ - Рошда сдѣлали имя его для христіанскихъ ученыхъ наиболѣе извѣстнымъ изъ арабскихъ мыслителей. Предметъ сочиненій Ибнъ-Рошда долженъ былъ глубоко заинтересовать ихъ. Ибнъ-Рошдъ комментировалъ Аристотеля, но Аристотель считался у средне-вѣковыхъ схоластиковъ авторитетнѣйшимъ руководителемъ въ дѣлѣ исканія истины. Сорбонна одно время серьезно ставила вопросъ о канонизаціи Аристотеля, т. е. о причисленіи этого языческаго философа къ лику христіанскихъ святыхъ. И вдругъ Ибнъ-Рошдъ изъ сочиненій этого кандидата во святые сталъ дѣлать нечестивые выводы и еще болѣе подсказывать ихъ. Въ своемъ трактатѣ *De anima* Ибнъ-Рошдъ устанавливалъ такія положенія относительно единства духа и интеллекта, что христіанскій богословъ сдѣлалъ такую глоссу: „отсюда можно вывести, что проклятая душа Іуды и святая душа Петра — одно и тоже, а это ересь“. Съ подобными еретическими выводами или положеніями схоластическіе ученые и считали нужнымъ полемизировать и своею полемикою они создали славу Ибнъ-Рошда. Однако и эта слава, повидимому, была только школьною. Ибнъ-Рошдъ не вліялъ на вѣрованія христіанскихъ массъ, какъ онъ мало оказалъ вліянія и на воззрѣнія мусульманъ ¹⁾.

¹⁾ Капитальное сочиненіе о Ибнъ-Рошдѣ и его вліяніи принадлежитъ Ренау—Averroes et l' Averroïsme. Теперь однако оно значительно уста-

У Ибнъ-Рошда въ сущности ясно и рѣзко развиваются пантеистическія воззрѣнія, но пантеизмъ если теоретически и рационалистиченъ, то практически всегда мистиченъ. Самого Ибнъ-Рошда трудно упрекать въ мистицизмъ, нельзя назвать мистикомъ и Ибнъ-Сину. Однако въ ихъ теоріяхъ, исшедшихъ изъ мутазилитическаго рационализма, можно уже увидѣть поворотъ къ міросозерцанію рѣзко расходящемуся съ исходнымъ. Это иное міросозерцаніе существовало въ ихъ время, создало практику жизни и имѣло пережить мутазилитизмъ и дожить до нашихъ дней, это—міросозерцаніе суфіевъ—міросозерцаніе мистическое. Уже во дни Ибнъ-Сины, какъ представляеть преданіе, между выдающимися мистиками и рационалистами начало происходитъ нѣчто въ родѣ сближенія. Ибнъ-Сина и мистикъ Абу-Саидъ, говорятъ, разстались между собою послѣ продолжительнаго разговора съ такими отзывами другъ о другѣ. Первый сказалъ о второмъ: то, что я знаю, онъ видитъ; второй сказалъ о первомъ: то, что я вижу, онъ знаетъ.

Коранъ по существу деистиченъ, онъ стремится какъ можно рѣзче провести границу, отдѣляющую человѣка отъ Бога. Коранъ освящаетъ семью, бракъ, повидимому враждебенъ монашеству, аскетизму, но есть въ немъ мѣста, которыя направляютъ на путь аскетизма, а условія жизни и окружающей природы много содѣйствовали тому, чтобы вступали и шли на этотъ путь и чтобы на немъ доходили до крайняго мистицизма. Такъ, теоретически коранъ отдѣляетъ человѣка отъ Бога и привязываетъ человѣка къ семьѣ, а практически онъ многихъ заставилъ порвать съ семьей и искать интимнѣйшаго соединенія съ Богомъ. Для развитія мистицизма, конечно, нужно прежде всего психологическое расположеніе къ нему. На той территоріи, гдѣ исламъ возникъ и распространялся, такое расположеніе существовало. Сирійскія и египетскія пустыни знали много великихъ подвижниковъ. Ессеизмъ и еерапевтизмъ существовали въ этихъ и близкихъ къ этимъ областямъ также издавна. Охотно, повидимому, эта территорія воспринимала мистическія воззрѣ-

рѣло. Нѣсколько любопытныхъ соображеній см. въ статьѣ P. Alphandery—*Ja-t-il eu un averroïsme populaire au XIII-e et XIV siècle* (въ *Rev. de l' Histoire des Relig.* 1902).

нія, шедшія съ востока и запада. Съ востока шло вліяніе брамаизма и буддизма, съ запада—вліяніе неоплатонической философіи. Отшельничество, подвижничество издавна было извѣстно арабамъ и вообще всѣмъ послѣдователямъ ислама. Одинъ изъ факторовъ, который всегда направлялъ людей на путь отшельничества, это—неустойчивость, сомнительность и превратность человѣческаго благополучія. Чѣмъ менѣе человѣку гарантировано благополучіе въ мірѣ, тѣмъ больше и чаще онъ уходитъ изъ міра. Такая негарантированность благополучія въ мірѣ ислама, понятно, существовала въ высокой степени. За земное счастье ручаться нельзя, нужно заботиться о счастіи загробномъ. Но здѣсь коранъ ужаснѣйшими описаніями ада вразумляетъ правовѣрнаго, что земныя страданія—ничто въ сравненіи съ тѣми бѣдствіями, которыя постигнутъ того, кто не будетъ вѣрнымъ служителемъ Аллаха. Какъ и земное счастье—ничто въ сравненіи съ тѣми благами, которыя ждутъ вѣрнаго за гробомъ. Для того, чтобы избѣжать грядущихъ золъ и насладиться обѣщанными благами, лучше всего порвать съ мірскою жизнію и всецѣло употребить свою земную жизнь на приготовленіе къ жизни небесной. Отсюда—аскетизмъ, отшельничество.

Аскетизмъ называется по-арабски зохдъ и аскетъ по-арабски захидъ, но этотъ терминъ для обозначенія аскетовъ мистиковъ вытѣсненъ именованіемъ суфизмъ и суфій. Это слово пытались сблизать съ греческимъ σοφός—мудрый и съ арабскимъ сафи, означающимъ чистоту, но теперь вообще принимается, что это наименованіе происходитъ отъ суфъ—шерсть и что суфій значитъ шерстяной, сермяжникъ, одѣтый въ сермяжную одежду, въ рубище, по толкованію суфійевъ, облеченный въ милоть подобную пророческой. Такимъ образомъ суфій получили свое имя не отъ сущности своего ученія, а отъ внѣшняго знака, говорящаго о принадлежности къ этому ученію или еще болѣе свидѣтельствующаго объ извѣстномъ образѣ жизни. Сами суфиты склонны возводить свое ученіе къ Аллаху, отъ котораго его восприняли Джебраилъ (архангелъ Гавріилъ), Магометъ, Аліи и Абу-Бекръ; даются и другія аналогичныя генеалогіи. Едва ли возможно теперь возстановить, какъ въ первоначальной мусульманской общинѣ зародились и стали осуществляться идеи под-

вижничества. Самъ Магометъ несомнѣнно не благоволилъ къ нему. Въ коранѣ въ уста Аллаха, между прочимъ, влагаются слѣдующее: „мы послали по ихъ слѣдамъ (Ноя, Авраама) другихъ апостоловъ, какъ Иисуса сына Маріи, которому дали Евангеліе; мы положили въ сердца слѣдовавшихъ за ними учениковъ печаль и состраданіе, *жизнь монашескую они выдумали сами*. Мы только предписали желаніе угодить Богу; но они не наблюдали, какъ это слѣдовало“ (сура 57, 27). Едвали у непосредственныхъ друзей Магомета существовали аскетическія тенденціи. Но въ нѣкоторомъ разстояніи отъ него они развивались подъ авторитетомъ его имени. Магомету предписали изреченіе: „если бы вы знали то, что знаешь, вы разучились бы смѣяться и много бы плакали“. Въ нѣсколько варіированномъ видѣ эти слова повторилъ тотъ, кто считается основателемъ исламскаго монашества — Хасанъ Басрійскій (642—728). Онъ говорилъ: „кто читаетъ коранъ и вѣритъ въ него, тотъ всегда будетъ полонъ страха въ этомъ мірѣ и часто будетъ плакать“. Хасанъ организовалъ монашество въ исламъ, хотя первый мусульманскій монастырь былъ выстроенъ лѣтъ 20 спустя послѣ смерти Хасана. Около этого времени для обозначенія мусульманскихъ подвижниковъ и сталъ употребляться терминъ суфій. Онъ имѣлъ строго правовѣрный смыслъ, такъ какъ обозначалъ подвижника, подвиги котораго состояли въ осуществленіи требованій ислама. Впослѣдствіи терминъ суфій сталъ вмѣстѣ обозначать и мистика. Аскетизмъ имѣетъ своимъ необходимымъ слѣдствіемъ мистицизмъ. Г. Крымскій въ своихъ работахъ о суфизмѣ склоненъ въведеніе въ него мистическаго элемента приписывать вліянію сирійскихъ христіанъ и мусульманскихъ женщинъ. Первою женщиною—мистикомъ суфій называютъ Рабію (современницу Хасана, умерла около 753 г.). Вмѣстѣ съ другими женщинами она посвятила жизнь духовнымъ подвигамъ, но ея основнымъ чувствомъ къ Богу была любовь, а не страхъ толкавшій другихъ на путь подвижничества. Ей приписывается много стиховъ, воспѣваемая любовь въ которыхъ обращается къ Божеству. Мистическія теоріи, конечно, могли и должны были содѣйствовать скорѣйшему превращенію аскетизма въ мистицизмъ, но переходъ перваго во второй есть вообще и физиологическая и психологическая необходимость. Можнѣ

всѣ виды мистицизма признать, какъ это дѣлають рационалисты, патологическими, можно выдѣлять—и это долженъ принять каждый вѣрующій человѣкъ—изъ нихъ одинъ, какъ нормальный, признавая за остальными патологическій характеръ различной степени. Вѣдь, вѣрующій признаетъ возможность и желательность Богообщенія, общенія съ высшимъ міромъ, отсюда дѣйствительность богоявленій и явленій существъ высшаго міра, сказывающихся какъ въ особыхъ состояніяхъ духа вѣрующаго, такъ и во внѣшнихъ событіяхъ. Результатомъ аскетическихъ упражненій всегда является парализація внѣшней чувствительности (анестезія), но какъ бы въ возмѣщеніе этой потери растетъ чувствительность внутренняя. Духъ улавливаетъ воздѣйствія и вліянія неуловимыя въ обычномъ состояніи. Духъ подъ вліяніемъ аскетическихъ подвиговъ, вообще говоря, можетъ настраиваться различно, но несомнѣнно, что главнымъ образомъ аскетическіе подвиги вызывали въ нервной системѣ состоянія аналогичныя тѣмъ, которыя возбуждаются въ нихъ наркотическими веществами. Отсюда—обычный результатъ величайшихъ аскетическихъ подвиговъ въ браманизмѣ и другихъ религіяхъ—достиженіе болѣе или менѣе блаженнаго состоянія духа съ меньшею или большею утратою сознанія личности. Блаженство субъекта возрастаетъ по мѣрѣ того, какъ въ немъ ослабѣваетъ сознаніе различія его отъ объекта. Конечно, такое состояніе духа не можетъ быть постояннымъ. Аскетическіе подвиги даютъ ему подготовку, а въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ онъ вызывается специальными упражненіями; при чемъ разрѣшается двумя исходами: или ослабѣваніе сознанія различія завершится совсѣмъ потерей сознанія—обморокомъ или сознаніе различія станетъ усиливаться и постепенно сознаніе станетъ нормальнымъ. Обычно это возвращеніе къ нормальному состоянію соединяется съ болѣзненнымъ чувствомъ. Блаженно радостное, экстатическое состояніе вызываемое аскетическими подвигами, подавляя сознаніе личности, вноситъ въ сознаніе представленіе о сліяніи съ внѣшнимъ объектомъ. Этотъ объектъ есть универсъ или Божество, аскетъ становится однимъ съ универсомъ или Божествомъ. Такимъ образомъ онъ эмпирическимъ путемъ доходитъ до пантеистическихъ представленій, что и выразилъ Ибнъ-Сина въ своемъ отзывѣ объ Абу-Саидѣ: „то, что я знаю,

онъ видить“. Аскетизмъ обыкновенно является мостомъ, приводящимъ отъ всякой формы религіи къ пантеистическому мистицизму. Исключеніе представляетъ лишь правильно христіанскій аскетизмъ, направленный не на подавленіе личности, а на возвышеніе личности, на высвобожденіе ея отъ низменныхъ влеченій какъ тѣлеснаго, такъ и духовнаго характера. Аскетизмъ мусульманъ, понятно, не могъ регулироваться святыми наставленіями Евангелія, поэтому онъ велъ туда же, куда издревле велъ аскетизмъ своихъ адептовъ. Мусульманскій аскетизмъ безъ всякихъ постороннихъ вліяній создалъ бы теорію мистическаго пантеизма, и то обстоятельство, что такія теоріи уже въ готовомъ видѣ предлагались правовѣрнымъ, лишь облегчило ихъ задачу.

О Хасанѣ Босрійскомъ говорятъ, что основнымъ его религіознымъ чувствомъ былъ страхъ предъ Богомъ. Можетъ быть, побужденіемъ для его религіозной практики послужило такое или подобное изреченіе корана: „знайте, что жизнь на этомъ свѣтѣ игра и пустяки; это—нарядъ, это—предметъ тщеславія между вами. Возрастаніе имущества и большое количество дѣтей подобно дождю; растенія, которыя онъ оживляетъ, нравятся невѣрнымъ; но они скоро вянутъ, и ты увидишь, что они желтѣютъ и почки сохнутъ. И подѣ конецъ всего на томъ свѣтѣ страшное мученіе“ (сура 57, 19, ср. 47, 38). Изреченіе подсказываетъ страхъ, но все равно аскетъ и черезъ страхъ можетъ подняться до блаженства любви. Въ коранѣ можно найти мало мѣстъ пессимистически говорящихъ подобно приведенному о суетности міра, но такія мѣста всетаки есть и фактъ суетности бытія они утверждаютъ ясно. Если ихъ принять за исходныя начала, то легко и другія изреченія корана и его метафоры истолковывать въ мистическомъ смыслѣ. Если міръ есть суета, призракъ, то Богъ есть единая, истинная реальность. Выраженія корана о его вездѣприсутствіи и всевѣдѣннн и должно понимать, что Онъ собственно и есть всесуществующей и всезнающей (см., наприм., суру 58, 8), а міръ есть призракъ бытія и знаніе человѣка есть призракъ знанія. Богъ ближе къ человѣку, чѣмъ гортанная жила, значить, Онъ пребываетъ въ человѣкѣ или, вѣрнѣе, человѣкъ получаетъ бытіе, пребывая въ Богѣ. Всѣ, кто находится на землѣ, проходимы. и вѣченъ только ликъ Твоего Бога всеславнаго, всемило-

серднаго. Если Богъ въ сущности есть единый существующій, то Онъ есть единый и дѣйствующій. „Не ты убилъ ихъ, говоритъ Богъ пророку по случаю побѣды надъ язычниками при Бедрѣ, но Богъ убилъ ихъ, и не ты убилъ того, кого ты убилъ, но Богъ его убилъ“. „Если съ тобою случится какое добро, то оно идетъ тебѣ отъ Бога. Зло идетъ отъ тебя“ (4, 81). Здѣсь, повидимому, остается еще элементъ самодѣятельности, хотя и довольно плачевной. Но вотъ въ другомъ мѣстѣ говорится: „Онъ (Богъ) кого хочетъ заблуждаетъ и кого хочетъ направляетъ“ (16, 95). Мы говорили, что общій контекстъ корана побуждаетъ толковать это и подобныя выраженія въ смыслѣ божественнаго поущенія зла, но особенность мистическаго мышленія между прочимъ заключается въ томъ, что оно понимаетъ буквально то, чего буквально нельзя понимать, и отрицаетъ букву тамъ, гдѣ ее всѣ признаютъ.

Если въ коранѣ при желаніи можно находить мистическій смыслъ, то его еще легче извлекать изъ преданія. Преданіе обыкновенно преобразуется въ желательномъ для передающихъ его смыслѣ. И въ уста Магомета оно вложило такія рѣчи. „Богъ раздѣлилъ любовь на сто частей, девяносто девять частей ея Онъ оставилъ Себѣ, а одну частицу отдалъ людямъ; какую бы любовію они ни любили другъ друга, они любятъ только благодаря этой частицѣ любви, данной имъ Богомъ“. „Когда Я возлюблю раба моего, сказалъ Господь, Я становлюсь его ухомъ, его глазомъ, его устами, такъ что онъ Мной слышитъ, видитъ, глаголетъ“. „Господь возсѣдаетъ въ сердцахъ вѣрныхъ Ему, какъ на тронѣ“. „Небо и земля, сказалъ Господь, не понимаютъ Меня, сердце увѣровавшаго въ Меня понимаетъ Меня“.

Эти изреченія преданія разъясняются сочиненіями суфиевъ. „Тайна души, говорилъ Сахоль-Ибнъ-Абдаллахъ, открылась въ первый разъ, когда фараонъ назвалъ себя богомъ“. „О, мой учитель, говорилъ одинъ суфій своему наставнику, ты довершилъ мое ученіе, научивъ меня, что ты—богъ и что все есть богъ“. „Я—выше всѣхъ вещей, я есть истина, я—богъ“, вотъ послѣдняя граница суфійскаго познанія. Любопытенъ разговоръ о суфій Мансурѣ Ходжѣ, достигшемъ такой границы. Его заявленіе, что онъ богъ, было признано богохульствомъ и его было постановлено съечь.

Когда его привели къ костру, „палачи не могли исполнить своего долга: тщетно они пытались схватить его; его тѣло ускользало отъ ихъ рукъ и казалось сидящимъ на воздухѣ въ спокойномъ положеніи, въ нѣкоторомъ разстояніи отъ костра. Между тѣмъ какъ это происходило на землѣ, душа его искала райскихъ областей. Здѣсь подошелъ къ нему Магометъ, который призналъ, что онъ достоинъ степени вусулахъ (т. е. единенія съ Богомъ) и что его слова, что онъ богъ, истинны; только Магометъ упрашивалъ Ходжу ради практической (чувственной) религіи, которая необходима для того, чтобы держать людей въ надлежащихъ границахъ, позволить себѣ сжечь. Душа этого человѣка, убѣдившись въ справедливости того, что сказалъ пророкъ, возвратилась на землю, чтобы оживить свое тѣло, которое претерпѣло смерть, къ какой онъ былъ приговоренъ ¹⁾. Когда человѣкъ есть богъ, то въ немъ и производитъ все богъ. Когда халифъ Алій былъ пораженъ убійцей, онъ, по Мевлеви, обратился къ послѣднему съ такими словами: „я владыка страны, но своего тѣла я не касался. Не ты поразилъ меня, ты—только орудіе провидѣнія; а кто осмѣлится отмщать провидѣнію? Поэтому не печалься о томъ, что ты сдѣлалъ, завтра я твой защитникъ“ ²⁾. Если человѣкъ позналъ, что онъ есть богъ, то ему должно стать присуще и свойство божественнаго блаженства и какой бы жребій ни постигъ его, онъ все будетъ блаженъ. Одинъ суфій сказалъ: „еслибы Богъ представилъ мнѣ выборъ между небомъ и адомъ, то я избралъ бы адъ, потому что къ небу стремится моя душа, адъ же существуетъ только по волѣ Божіей“. Другой суфій возразилъ на это съ упрекомъ: „какое дѣло слугѣ Бога выбирать. Мы должны идти туда, куда Онъ насъ пошлетъ, и быть тѣмъ, чѣмъ Ему угодно, чтобы мы были“. Люди обладаютъ въ различной степени познаніемъ истины, конечный моментъ каковаго познанія есть признаніе себя тождественнымъ съ божествомъ. Слѣдующій рассказъ представляетъ, какъ люди различныхъ степеней знанія относятся къ внѣшнимъ событіямъ. Желаящему выяснитъ себѣ это различіе, учитель суфизма сказалъ: пойдн и ударь по щекѣ каждаго

¹⁾ Позднень-Дервиши стр. 121.

²⁾ Ibid. стр. 97.

изъ трехъ лицъ, сидящихъ предъ тобою. Предлагавшій вопросъ подошелъ къ первому изъ трехъ указанныхъ имъ лицъ, который былъ послѣдователемъ ислама, и ударилъ его. Въ ту же минуту онъ получилъ обратный ударъ, такъ какъ по словамъ корана: жизнь за жизнь, глазъ за глазъ, носъ за носъ, зубъ за зубъ и рана за рану. Затѣмъ вопрошатель подошелъ къ человѣку, вступившему на путь сближенія съ Богомъ, и ударилъ его. Этотъ человѣкъ всыхнулъ какъ бы во гнѣвъ и сжалъ кулакъ, но мгновенно пересилилъ себя, и не только не отвѣтилъ ударомъ, но даже не произнесъ ни слова. Теперь наступила очередь человѣка достигшаго истины, и когда ему нанесенъ былъ ударъ, то онъ даже не обратилъ на него вниманія, такъ всецѣло онъ былъ погруженъ въ блаженное созерцаніе ¹⁾. Внѣшнія призрачныя состоянія и ихъ перемѣны не могутъ вліять на блаженство человѣка признавшаго себя богомъ.

Какъ же понимать это тожество съ Богомъ человѣка и какъ примирить то, что Богъ есть все, съ тѣмъ, что въ этомъ всемъ не мало злого? Суфиты даютъ отвѣты на эти вопросы. Богъ былъ, когда ничего не было кромѣ Него. Богъ есть бытіе. Богъ пожелалъ проявить Себя вовнѣ бытія—въ небытіи, такъ сказать отразить свои совершенства въ зеркалѣ небытія. Проявить свои совершенства значить и проявить свою благодать, но проявить что бы то ни было можно лишь черезъ противоположное, добро черезъ зло; божественная благодать можетъ быть проявлена и познана лишь черезъ зло міра. Но такъ какъ самый міръ есть только отраженіе Божіе въ зеркалѣ небытія, то очевидно, что зло въ сущности есть миражъ, иллюзія. Богъ, это—солнце, міръ это—отраженіе солнца въ водѣ. Только на самомъ дѣлѣ отраженіе Божества дается не водою, а небытіемъ ²⁾. На самомъ дѣлѣ лучъ вполне отражается тѣмъ, что непроницаемо, но вполне непроницаемо лишь небытіе. Во все сущее можно проникнуть, небытіе непроницаемо и потому является самымъ удобнымъ зеркаломъ. Мы—отраженіе солнца, наша

¹⁾ Брауна—Вѣрованія суфитовъ (у Тимирязева *op. cit.* стр. 329).

²⁾ Поучительно сопоставить эти теоріи мусульманскихъ мистиковъ съ разсужденіями мистическихъ философовъ христіанства, наприм., съ взглядами Якова Бэма (1575—1624, *Aurora oder die Morgenröte im Aufgang, Mysterium magnum über das erste Buch Moses*).

реальность—въ немъ; производящая въ немъ измѣненія полнота бытія заставляетъ въ зеркалѣ одни отраженія смѣняться другими. Человѣкъ есть глазъ Бога отраженнаго въ зеркалѣ небытія. Человѣкъ—глазъ этого отраженія, а Богъ—свѣтъ глаза; съ помощью этого глаза Богъ видитъ себя. Въ этомъ чудесномъ и таинственномъ созданіи воплощается вся вселенная, человѣкъ составляетъ такъ же, какъ она, соединеніе дѣйствительнаго и недѣйствительнаго, добраго и недобраго, свѣта и мрака. Если онъ смотритъ внизъ и отворачивается отъ Бога, то онъ видитъ предъ собою только мрачную тѣнь своего я, источника всѣхъ его страданій и грѣховъ. Но если онъ научится смотрѣть наверхъ, то онъ увидитъ предъ собою свѣтъ и только свѣтъ, добро и только добро, Бога и только Бога. Подобное состояніе—верховное блаженство, конечна цѣль, соединеніе съ Богомъ. Капля расплывается въ океанѣ, любящій поклонникъ соединяется съ предметомъ своей любви. Онъ не пересталъ существовать, а слился съ бытіемъ, котораго онъ прежде былъ отраженіемъ ¹⁾. Пути, которые ведутъ къ этому блаженному концу, къ соединенію съ Богомъ, такъ же многочисленны, какъ дыханіе людей. Эти пути суть различныя религіи.

Основные элементы суфитской теоріи и практики можно резюмировать такимъ образомъ. Одинъ только Богъ существуетъ дѣйствительно, Онъ есть все и все находится въ Немъ. Богъ есть единство. Вселенная существуетъ постольку, поскольку она есть Богъ, поскольку она отлична отъ Бога—разнообразна, пестра, противорѣчива,—постольку она не имѣетъ дѣйствительнаго существованія. Высшее счастье существа заключается въ томъ, чтобы отрѣшиться отъ неистиннаго, мнимаго существованія и начать существовать во истину. Индивидуальность существу сообщаетъ матерія. Нужно высвободиться изъ-подъ ея власти. Въ суфизмѣ видно, сознали истину, что смерть просто сама по себѣ не освобождаетъ духъ отъ власти матеріи. У суфитовъ допускается и метапсихозисъ, какъ онъ принимается браманистами, буддистами и неоплатониками, душа привязанная своими желаніями къ тѣлу не освобождается отъ нихъ при помощи ножа или яда. Нужно, чтобы она путемъ аскетическихъ

¹⁾ Брауна, *op. cit.* стр. 335.

упражненій перестала въ этой жизни быть въ зависимости отъ тѣла. Цѣль дѣятельности души—созерцать Божество (моракане соотвѣтствуетъ буддѣйскому дхайна), расплыться въ немъ, какъ капля расплывается въ океанѣ (фена отвѣчаетъ браманистическому погруженію въ Брахму) и такимъ образомъ всецѣло воссоединиться съ Нимъ (итжихадъ, тавхидъ). Для достиженія этого идеальнаго конца суфизмъ начертываетъ путь, число стадій его (маназиль) не всегда опредѣляется одинаково, но обыкновенно ихъ насчитываютъ четыре. Первая—Шаріатъ собственно—законъ ислама, но суфій расширяютъ понятіе шаріата. Онъ обозначаетъ у нихъ законъ, требованіе всякой религіи. Какова бы ни была религія, человѣкъ исполняющій ея требованія идетъ къ Богу. Однако для мусульманина, конечно, трудно примириться съ мыслию, что всѣ религіи равно ведутъ къ Богу все равно, какъ всѣ дороги ведутъ въ Римъ. У нихъ есть классификація религій, общій характеръ которой опредѣляется кораномъ, идолопоклонство считается низшею формою религіи, іудейство и христіанство—сравнительно высшими, это—религіи людей писанія: высшею и совершеннѣйшею религіею является исламъ. На первой стадіи духовнаго развитія человѣкъ долженъ стремиться, какъ можно строже и точнѣе исполнять шаріатъ ислама. Тотъ, кто осуществилъ требованія шаріата, вступаетъ на высшую ступень, называющуюся путь—тарикатъ. Поднятіе на эту ступень обусловливается тѣмъ, что праведнику законъ не лежитъ. Его воля раньше стремится сдѣлать то, что нужно, чѣмъ дается предписаніе закона или чѣмъ оно ему приходитъ на память. Видя неимущаго, онъ спѣшитъ къ нему съ своею милостынею раньше, чѣмъ подумаетъ о предписаніяхъ шаріата относительно милостыни. Онъ совершаетъ омовенія, потому что для него естественно дѣлать чистымъ жилище своей чистой души. На этой ступени суфій обыкновенно становится мюридомъ (послушникомъ) какого-нибудь старца-дервиша или начальника ордена—шейха (моршида, пира). Онъ подчиняетъ свою волю волѣ своего руководителя. Чувственное богослуженіе въ этомъ фазисѣ должно смѣняться духовнымъ. Суфій долженъ постоянно размышлять о Божествѣ, возгрѣвать въ себѣ любовь къ Нему. Мысль и чувство искусственно сконцентрировываются на идеѣ Единаго Высшаго Бытія—

идеѣ довольно безсодержательной, потому что въ единствѣ нѣтъ различій, атрибутовъ, многообразія. Попытки сконцентрировать свое познаніе и свою любовь на абсолютномъ трудно отличимомъ отъ нуля, если онѣ успѣшны, разрѣшаются экстагическимъ припадкомъ (халь). Состояніе блаженства въ немъ аналогично съ опьяненіемъ, почему пѣсни суфійскихъ поэтовъ воспѣвающихъ вино и восторги любви и толкуютъ мистически, какъ прикровенно говорящихъ о восторгахъ познанія и получаемыхъ въ стадіи усвершенія суфія, носящей имя ма' рифать (познаніе). Суфій познаетъ здѣсь, что лишь существуетъ Богъ, что Онъ есть единство, что міръ призраченъ, что всѣ религіи равны (всѣ онѣ—лучи Солнца), нѣтъ разницы между добромъ и зломъ, нравственнымъ и безнравственнымъ. Суфій познаетъ отсутствие различій, потому что узнаетъ, что существуетъ лишь безразличное единство. Онъ становится познавшимъ (арифъ). Познавши истину на ступени ма' рифать, суфій однако остается нетождественнымъ съ истиной. Немногіе достигаютъ этой послѣдней ступени хакикатъ (истины), въ которой чувствуютъ свое совершенное тождество съ Божествомъ.

Коранъ учитъ о существованіи непреходимой бездны между Богомъ и человѣкомъ, а суфизмъ стремится уничтожить всякое различіе между тварью и Творцомъ. Коранъ такимъ образомъ уничтожается суфизмомъ, и однако въ исторіи ислама суфиты обыкновенно являлись защитниками правовѣрія и многіе изъ нихъ почитаются святыми ислама. Это понятно, по внѣшности они являлись подвижниками, а подвижничество всегда подкупаетъ къ себѣ. Рекомендую мірянамъ шаріатъ, они тѣмъ самымъ въ глазахъ общества являлись защитниками правовѣрія. Только когда они сами уже слишкомъ явно эмансипировались не только отъ требованія шаріата, но вообще отъ признанія надъ собою какихъ бы то ни было законовъ и провозглашали: я—истина, я—Богъ, ихъ преслѣдовали и даже казнили (сожженіемъ, голодною смертію) и то, какъ видно изъ существующихъ преданій, съ сохраненіемъ къ нимъ должнаго уваженія. Но суфизмъ далъ не только святымъ ислама, онъ далъ еще ученыхъ защитниковъ ислама. Самымъ замѣчательнымъ въ ряду ихъ является причисленный къ числу мусульманскихъ святымъ Гацаль или Альгацаль (1038—1111 г.г.). Его

настоящее имя было Абу-Гамедъ-Ионъ-Магометъ, его отецъ занимался продажей нитокъ (гацаль), отсюда его прозвище Гацаль. Онъ названъ доказательствомъ ислама. Изъ его сочиненій особенно замѣчательны Макасидъ-аль-фаласифа (тенденціи философовъ), Техафодъ-аль-фаласифа (опроверженіе философовъ) и ихья-улюмъ-аддіу (богословское). Своему суфитскому богословію Гацаль предпосылаетъ гносеологическія пролегомены, которыя Люисъ совершенно законно въ своей исторіи философіи сопоставляетъ съ *Discours sur la méthode* Декарта. Должно стремиться къ истинѣ. Истина есть знаніе, въ которомъ нельзя усомниться. Такъ, положеніе десять больше трехъ есть истина, и еслибы кто сказалъ: нѣтъ, три больше десяти и въ доказательство этого я превращу свою палку въ змѣя и дѣйствительно совершилъ такое превращеніе, то и тогда онъ не поколебалъ бы убѣжденія въ его заблужденіи и въ истинности ранѣе поставленнаго положенія. Чувства не могутъ доставить намъ несомнѣннаго знанія. Неправильность, ошибочность, сомнительность ихъ показаній выясняетъ намъ разумъ. Но если разумъ показываетъ заблужденія чувствъ, то не существуетъ ли еще высшаго судьи, который можетъ показать заблужденія сужденій разума? Во время сна мы грезы принимаемъ за дѣйствительность, но не существуетъ ли высшаго состоянія, къ которому наше бодрствованіе относится такъ же, какъ сонъ относится къ бодрствованію. Въ этомъ состояніи должна открыться истина. Понятно, что такого состоянія духа нельзя достигнуть путемъ логическихъ соображеній и доказательствъ. Это состояніе есть экстазь. Истина открывается человѣку, благодаря лучу свѣта, посылаемому Богомъ въ его душу. На практику суфизма, направленную для достиженія экстатического состоянія, Гацаля направило личное несчастье: онъ внезапно онѣмѣлъ предъ восторженной аудиторіей. Онъ увидѣлъ въ этомъ божественный перстъ, указывающій ему, что онъ увлекается тщеславіемъ. Онъ сталъ дѣйствительнымъ суфитомъ. Чего онъ достигъ путемъ суфитскихъ упражненій, это осталось его тайной. Испыталъ ли онъ экстазь, онъ молчитъ объ этомъ. Но онъ далъ теорію четырехъ ступеней познанія, изъ которой, по крайней мѣрѣ, вытекаетъ, что для него экстазь и обладаніе истиной понятія равнозначущія. Младенческая ступень по-

знанія есть ощущение, отроческая—пониманіе, зрѣлость—разумъ (сюда входитъ постиженіе абсолютнаго: такимъ образомъ въ этой триадѣ ступеней заключается, какъ отмѣчаетъ Тюнсъ, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft Канта). Но есть четвертая ступень, когда у человѣка открываются духовныя очи, которыми онъ постигаетъ предметы, скрытые отъ остальнаго человѣчества, постигаетъ будущее, постигаетъ ускользающее отъ разума, какъ разумъ постигаетъ то, что ускользаетъ отъ пониманія, какъ пониманіе постигаетъ то, что ускользаетъ отъ ощущенія. Это—состояніе есть пророчество. Кто не знаетъ экстаза, тотъ знаетъ пророчество только по имени.

Въ глазахъ правовѣрныхъ Гацаль стяжалъ себѣ великое уваженіе своимъ трактатомъ „опроверженіе философовъ“. Философы обыкновенно трактуются какъ еретики, и поэтому уже самое заглавіе сочиненія Гацала какъ бы носитъ на себѣ печать правовѣрія. Трактатъ этотъ заключенъ въ девятомъ томѣ сочиненій Ибнъ-Рошда (Аверроеса), но Ибнъ-Рошдъ скептически относится къ правовѣрью Гацала. А Монсей нарбонскій, дававшій комментаріи на Гацала, сообщилъ, что будто бы Гацаль написалъ небольшую книжку, въ которой показалъ, какъ нужно опровергнуть его опроверженіе или его возраженія философамъ и что съ этою книжкою онъ знакомилъ только немногихъ близкихъ и избранныхъ учениковъ. Какъ бы то ни было, Гацаль перешелъ въ исторіи философской мысли съ именемъ скептика, а въ исторіи ислама съ именемъ правовѣрнаго святого.

Если философы давали теоретическія опоры суфизму, то поэты возбуждали настроенія соотвѣтствующія суфійскимъ теоріямъ. Мусульманская поэзія преимущественно мистическая. Исключеній можно указать немного. Такимъ, повидимому, является величайшій поэтъ персовъ Фирдоуси (іѣ—райскій 935—1020) въ его Шахъ-наме не слышится мистическихъ элементовъ. Являлись въ мусульманскомъ обществѣ и совершенные религіозные скептики и даже просто невѣрующіе. Вотъ произведеніе невѣрующей музы поэта Абу-л-Аля (ум. въ 1057 г.). „Съ удивленіемъ смотрю я на людей, проходящихъ за тысячи верстъ, бросать булыжники и цѣловать камень. Странныя вѣрованія. Приверженцы ихъ—не слѣпцы ли по истинѣ? Вы говорите мнѣ, что послѣ долгаго пребы-

ванія въ могилѣ я оживу. Что я буду жить въ большомъ саду, гдѣ буду наслаждаться и яствами, виномъ и прекрасными черноокиими дѣвами. Но бѣдный другъ мой, скажи мнѣ, что вы (мусульмане) сдѣлали съ вашимъ разсудкомъ, что онъ допустилъ васъ вѣрить всеѣмъ этимъ бреднямъ? Люди дѣлятся на два сорта: имѣющихъ разумъ, но не имѣющихъ вѣры и вѣрящихъ, но безразсудныхъ ¹⁾.

Такія пессимистическоатеистическія пѣсни однако рѣдко слышались въ мусульманскомъ мірѣ. Слухъ мусульманъ услаждался, главнымъ образомъ, произведеніями мистическихъ поэтовъ. Величайшимъ мистическимъ поэтомъ является „соловей созерцательной жизни“ — Джелаллединъ Руми (малоазійскій, 1207—1263 г.г.). Его прозвище показываетъ, что онъ свои исканія Божества не ограничилъ своими стихотвореніями, онъ былъ подвижникомъ суфизма и основатель одинъ изъ дервишескихъ орденовъ (Мевлеви-вращающихся). Онъ далъ много гимновъ, лирическихъ произведеній, двухстрочныхъ поэмъ, произведенія его впоследствии интерполировались, стихотворенія его сравниваютъ съ русскими духовными стихами. Вотъ—отрывки изъ его поэмы Месневи-шерифъ. „Когда кто находится внѣ кягбэ (—кааба, на языкѣ суфитовъ—любовь), то нужно ему къ ней обращать свои взоры. Когда кто находится въ кягбэ, все равно куда бы его взоры ни обращались“. Далѣе, въ той же поэмѣ передается такой разсказъ. Однажды Моисей встрѣтился съ пастухомъ, который съ пламеннымъ жаромъ, обращаясь къ Богу, восклицалъ: о мой Господи, о мой Владыка. Гдѣ—Ты, чтобы я могъ сдѣлаться Твоимъ рабомъ, чтобы я чинилъ Твою обувь, чтобы я расчесывалъ Твои волосы, чтобы я мылъ Твои одежды, чтобы я могъ служить Тебѣ молокомъ моихъ стадъ—Тебѣ, Котораго я почитаю? Гдѣ—Ты, чтобы я могъ цѣловать Твою прекрасную руку, чтобы я отиралъ Твои прекрасныя ноги, чтобы я выметалъ Твое жилище прежде, чѣмъ Ты удаляешься на покой? Такъ говорилъ простой пастухъ. Моисей, воспламененный ревностію къ религіи, которую онъ посланъ былъ возвѣстити, упрекалъ этого человѣка за богохульство, говоря ему, что Богъ

1) Уманца—Очеркъ развитія религіозно философ. мысли въ исламѣ, стр. 85.

не имѣеть тѣла, что Онъ не нуждается ни въ одеждѣ, ни въ пищѣ, ни въ жилищѣ, и окончилъ тѣмъ, что назвалъ его невѣрнымъ. Пастухъ, разумъ котораго не могъ возвыситься до пониманія бытія, которое не имѣло бы тѣла, подобнаго его собственному, подверженнаго однимъ и тѣмъ же недостаткамъ, былъ пораженъ упреками Божія посланника, впалъ въ отчаяніе и отказался отъ всякаго богопочитанія. Богъ обратился къ Моисею и сказалъ: ты отогналъ моего служителя отъ Меня, Я послалъ тебя привлекать ко Мнѣ другихъ, а не удалять ихъ. Всякое бытіе получило образъ существованія и различныя средства для его выраженія. То, что ты находишь богохульнымъ, достохвально въ другомъ. То, что ты называешь ядомъ, есть медь въ его глазахъ. Чистота, нечистота, лѣнность и проворство—всѣ эти различія ниже Меня. Индійскій языкъ хорошъ только для индійца, зендскій—для зенда. Ихъ выраженія не могутъ унижить Меня. Напротивъ, они очищаются искренностію чествованія, которое они воздають Мнѣ. Слова—ничто для Меня. Я смотрю на сердце, и если оно смиренно, то чего я долженъ остерегаться, когда языкъ говоритъ противное? Въ сердцѣ заключается сущность любви, а слова только пустыя измѣненія. Мой служитель имѣеть сердце Моей любви и не заботится ни о мысли, ни о выраженіи. Компасъ нуженъ для направленія молитвъ тѣмъ, кто находится внѣ кягбэ, между тѣмъ какъ кто въ ней, тотъ не знаетъ его употребленія“¹⁾. Месневи представляетъ собою полное и глубокое выраженіе суфизма (месневи—двойной, поэма заключаетъ въ себѣ около 40,000 двухстишія). Для развитія идей суфизма Джелаллединъ пользовался и странствующими повѣстями и рассказами. Такъ у него приводится буддійская сказка о томъ, какое представленіе составили себѣ о слонѣ тѣ, кто оцупывалъ его, не пользуясь свѣтомъ (столбъ, канатъ, полость одежды и т. д.), мораль каковой сказки та, что всякія представленія о Божествѣ имѣють относительную долю истины и ни одно не отвѣчаетъ ей вполне.

Старшимъ современникомъ Руми пережившимъ его былъ Саади (1184—1291 г. приблизительно). Его главное произведеніе, содержащее въ себѣ суфійскую философію — бустанъ

¹⁾ Поздневъ-Дервиши, стр. 86.

(плодовой садъ). Саади по сравненію съ Руми стоитъ на низшей ступени созерцанія. Его аскетическія требованія умѣренны, его совѣты практичны. Не всѣ произведенія этого поэта находятся между собою въ гармоніи, имѣются у него трактаты слишкомъ жесткіе и эгоистическіе, имѣются произведенія чисто порнографическаго характера. Саади какъ будто застрялъ въ грязи и тянется къ небу.

Еще къ числу выдающихся поэтовъ суфизма долженъ быть причисленъ Гафизъ (Хазифъ — хранитель, т. е. хранящій завѣты корана, 1300 — 1389 гг.). Его имя было Шемсъ-Эдинъ-Магометъ, его прозвали шекерлебъ — сахарныя уста, Лиссанъ-Эльганбъ — языкъ таинственныхъ чудесъ. Онъ писалъ главнымъ образомъ эротическія произведенія (газели), но блаженство отъ любви и вина суфії всегда сравнивали съ блаженствомъ отъ единенія съ Богомъ, затѣмъ у суфійскихъ поэтовъ, повидимому, существовало воззрѣніе, что земная любовь есть мостъ, по которому нужно идти ищущимъ Божественной любви. Есть у Гафиза произведенія, въ которыхъ онъ какъ бы слагаетъ на Бога отвѣтственность за то зло, которое открывается въ мірѣ. „Моя душа, говоритъ онъ, ввергнута въ корчму десницей Всемогущаго. Въ такомъ случаѣ скажи мнѣ, учитель, гдѣ мое преступленіе“? Есть у Гафиза стихи, исповѣдующіе вѣру въ метампсихозисъ. „Я былъ камнемъ, умеръ и сталъ растеніемъ, я умеръ какъ растеніе и сдѣлался животнымъ, я умеръ какъ животное и превратился въ человѣка. Чего мнѣ бояться? Смерть меня никогда не умаляла. Когда я умру человѣкомъ, то я стану ангеломъ, а съ ангельскими крыльями я полечу еще выше и стану тѣмъ, о чемъ не можетъ мыслить и воображеніе. Такъ пусть я превращусь въ ничто. Какой-то голосъ шепчетъ мнѣ: всѣ мы вернемся къ Нему“.

Суфизмъ, опредѣляя характеръ жизни, заимствуя самое названіе свое отъ житейской одежды, тѣмъ не менѣе прежде всего представляетъ собою теорію. И когда говорятъ о суфизмѣ, то прежде всего разумѣютъ теософію, мистическую философію, мистическую поэзію. Тѣ, кто осуществляетъ суфизмъ въ жизни, съ чѣмъ именемъ связывается представленіе о практикѣ суфизма, носятъ имя дервишей. Названіе это уже упоминалось. Дервиши — персидское слово и по наиболѣе вѣроятному толкованію обозначаетъ пороги двери,

далѣе—человѣкъ просящій у порога, нищій. Тоже самое понятіе соединяется съ арабскимъ словомъ факиръ. По своеобразной игрѣ случая арійцы стали употреблять семитическое слово (факиры въ Индіи), а семиты—арійское (дервиши у арабовъ) для обозначенія одного и того же типа религіозныхъ подвижниковъ. Дервишъ — религіозный подвижникъ. Многіе изъ дервишей довольно правильно могутъ быть названы мусульманскими монахами, но это названіе не подходитъ ко всѣмъ: есть дервиши женатые. Не входитъ непременно въ понятіе дервиша и отреченіе отъ имущества: есть дервиши занимающіеся торговлею. Дервишъ—по теоріи суфитъ (хотя онъ можетъ быть совершенно невѣжественнымъ) и на практикѣ мусульманинъ поднявшійся надъ требованіями шаріата, затѣмъ дервишъ—необособленное лицо, онъ—членъ какой-либо дервишеской корпораціи, дервишескаго ордена. Дервишество возникло изъ суфизма, но потомъ, когда суфизмъ уже пересталъ давать выдающихся мыслителей и поэтовъ, дервишество продолжало развиваться и преуспѣвать.

Въ настоящее время насчитывается до 70 дервишескихъ орденовъ. Они называются по именамъ дѣйствительныхъ или признанныхъ преданіемъ основателей ордена. У орденовъ имѣются цѣпи или родословныя святыхъ Божіихъ (силсилаэ аулія уллатъ). Цѣпь эта должна показывать, кѣмъ былъ наставленъ основатель ордена, кѣмъ былъ наставленъ его наставникъ и такъ вплоть до Алія, Абу-Бекра и Магомета. Далѣе, отъ основателя ордена цѣпь нисходитъ къ его преемникамъ, къ главамъ частныхъ дервишескихъ обществъ. Здѣсь безусловно господствуетъ теорія преемства духовныхъ дарованій. Нельзя стать дервишемъ безъ дервиша. Самообразование дервишей не допускается.

Устройство дервишескихъ орденовъ въ общемъ таково. Во главѣ ордена стоитъ шейхъ. На этотъ постъ выдвигаютъ часто наследственность, порой — дарованія. Шейхъ не подчиненъ никому кромѣ Бога, но, разумѣется, условія земнаго существованія заставляютъ шейховъ и правительство тѣхъ странъ, гдѣ они живутъ, вступать въ компромиссы, дѣлать уступки и оказывать взаимное содѣйствіе въ цѣляхъ—каждый—своей пользы. Шейхи управляютъ филиальными отдѣленіями своего ордена въ разныхъ странахъ при помощи халифа (поль-

зующійся по довѣрью сверхъестественною властію шейха). Отдѣльными общинами управляютъ мокаддемъ—предстоятели, намѣстники, а всѣ управляемые ими представляютъ собою дервишей (въ сѣверной Африкѣ они носятъ имя кхуанъ—братъевъ). Путь, которымъ достигаютъ званія и положенія дервиша, обычно такой. Желаящій поступить въ общину какого-либо ордена, дѣлаетъ заявленіе общинѣ и подвергается искусу. Ему поручаются физическія работы, нерѣдко унижительныя, въ своей душевной жизни онъ долженъ всецѣло подчиниться своему водителю, рассказывать ему о своихъ снахъ, о своихъ мысляхъ, стараться настраиваться согласно его указаніямъ, по предписаніямъ руководителя онъ совершаетъ усиленныя религіозныя упражненія. Искусъ продолжается 2—3 года (часто 1001 день). Онъ заканчивается посвященіемъ испытываемаго въ званіе мюрида. Посвященіе обыкновенно соединяется съ жертвой. Испытуемый приноситъ для нея овцу или барана. Мюридъ значитъ возжелавшій (истины), а руководитель мюрида называется мюршидъ—указывающій путь (истины). Каждый орденъ дервишей имѣетъ свою особенную одежду, свои знаки. Происхожденіе одеждъ, знаковъ представляется сверхъестественнымъ. Ихъ толкуютъ какъ символы. Довольно важную роль у нихъ играетъ поясъ. Онъ обыкновенно дѣлается изъ шерсти той овцы, которую дервишъ приноситъ въ жертву предъ своимъ посвященіемъ въ мюриды. Цвѣтъ шерсти долженъ быть цвѣтомъ ордена. Въ этотъ поясъ вкладывается камень (довольства). Онъ символизируетъ тѣ камни, какіе дервиши обыкновенно кладутъ въ свои пояса для смягченія или укрощенія чувства голода. Самый поясъ символизируетъ связываніе страстей. Глава ордена бекташи, вынимая и вкладывая семикратно камень изъ пояса и въ поясъ, говоритъ: связываю жадность и разрѣшаю щедрость, связываю гнѣвъ и разрѣшаю страхъ Божій. Связываю страсть и разрѣшаю любовь къ Богу. Связываю голодь и разрѣшаю духовное довольство. Связываю дьявольское искушеніе и разрѣшаю Божественность.

Конечною цѣлью, достиженія которой жаждетъ мюридъ, является блаженное соединеніе съ Богомъ—халь. Къ этой цѣли его направляютъ духовное вліяніе воли мюршида, зикръ (религіозныя упражненія) и порою гашишъ (наркотическій

экстрактъ въ разныхъ видахъ изъ особой разновидности конопля—*cannabis sativa* L. var. *indica* Lam.). Мюршидъ прежде всего руководитъ мюрида своими наставленіями, онъ наставляетъ его въ послушаніи требованіямъ ордена, въ подчиненіи своей воли ему, онъ сообщаетъ ему свѣдѣнія по мистической техникѣ. По дервишеской теоріи сердце есть сущность человѣка или — вѣрнѣе — сущность цѣлой книги Бога и всѣхъ Его тайнъ. Сердце оказывается какъ бы богомъ въ человѣкѣ. Нужно найти къ нему дорогу, прислушиваться къ его голосу, умѣть съ нимъ бесѣдовать. Постомъ мюридъ долженъ ослаблять свое тѣло, молитвой укрощать безпокойныя стремленія своего духа. Ослабивъ тѣмъ и другимъ свои силы, мюридъ легче можетъ подчинить свою волю волѣ мюршида. Однако для этого требуется прежде всего, чтобы мюридъ вѣрилъ въ мюршида, а затѣмъ, конечно, для того чтобы получались желательные результаты, нужно, чтобы и мюршидъ обладалъ особыми психическими свойствами—силою внушенія. Техника внушенія была подробно разработана у дервишей гораздо ранѣе, чѣмъ внушеніе стало предметомъ научныхъ изслѣдованій. Здѣсь—и фиксація взглядовъ, и дѣйствіе на разстояніе и даже дѣйствіе на отсутствующихъ. А затѣмъ рядомъ съ внушеніемъ становится и самовнушеніе.

Зикръ есть совмѣстное религіозное упражненіе, сущность котораго состоитъ въ призываніи имени Божія. Зикръ совершается различно и въ нѣкоторой степени характеризуетъ собою орденъ. Характерны особенно по типу своего зикра два ордена—мевлеви и руфай. Мевлеви основанъ Джелаллединомъ Руми. Руми имѣлъ обыкновеніе вертѣться, когда хотѣлъ привести себя въ экстатическое состояніе, отсюда и его орденъ есть орденъ вертящихся. Руфай, основатель другого ордена, для той же цѣли имѣлъ обыкновеніе неистово выкрикивать имена Божіи совершая при этомъ своеобразныя движенія. Его орденъ есть орденъ ревущихъ. Зикръ у Мевлеви приблизительно совершается такъ. Собравшіеся дервиши сидятъ сначала въ молчаніи: руки сложены, глаза закрыты, голова наклонена. Послѣ довольно продолжительнаго пребыванія въ такомъ созерцательномъ положеніи шейхъ начинаетъ молитвы. Сначала читается фатиха (1-ая сура). Послѣ чтенія и пѣнія разныхъ молитвословіи, въ которыхъ,

между прочимъ, много прошеній, предстоятель начинаетъ обрядъ верченія. Часто при верченіи принимаютъ такую позу: лѣвая рука опускается къ полу, правая поднимается къ небу, голова склоняется на правое плечо, глаза закрываются. Орденъ Мевлеви распространенъ въ Турціи. Дервиши этого ордена живутъ и у насъ въ Бахчисараѣ. Здѣсь верченіе совершается по четвергамъ и воскресеньямъ. Собираются они часовъ въ 9 вечера и послѣ двухчасовой молитвы начинается верченіе, продолжающееся тоже часа два. Они бросаются во всѣ стороны, наклонившись тѣломъ впередъ, странно мотають головой, потъ льется съ нихъ градомъ. Теряя сознание, они хватаются другъ за друга, выкрикивая и приплясывая. Порою утомленные дервиши выходятъ для отдыха. А нѣкоторые въ своемъ изступленіи доходятъ до того, что падаютъ безъ чувствъ на землю, изъ рта у нихъ бьетъ пѣна, этою пѣною другіе обмазываютъ себѣ лобъ. Въ зикръ Руфай тоже входятъ и чтеніе молитвъ и пѣніе, и танцы съ вращеніемъ, но пѣніе, начинающееся въ грустно-уныломъ и однообразномъ тонѣ переходитъ у нихъ въ неистовый ревъ, а танцы разрѣшаются состояніемъ своеобразнаго бѣшенства. У нихъ во время зикра накаляютъ до красна сабли и другія металлическія орудія и, дойдя до стадіи бѣшенства, дервиши хватають эти орудія, лижутъ, кладутъ въ ротъ и держатъ тамъ до тѣхъ поръ, пока раскаленное желѣзо не остынетъ, кусають ихъ. Холоднымъ оружіемъ дервиши наносятъ себѣ пораженія въ бока, руки и ноги.

Дервиши живутъ или обыкновенною мірскою жизнью, занимаясь ремеслами, торговлей (какъ, наприм., у насъ въ Бахчисараѣ) и только собираются къ мечетямъ для религіозныхъ упражненій. Или живутъ въ общинахъ подобныхъ нашимъ монастырямъ (теккіе или ханка). Средствами содержанія являются для нихъ приношенія мірянъ, благодарственная плата за удовлетвореніе ихъ религіозныхъ нуждъ и потребностей. Или дервиши живутъ въ одиночку, обыкновенно на священнхъ мѣстахъ или около могилы какого-либо святого, средствами содержанія и здѣсь для нихъ являются приношенія вѣрныхъ. Есть дервиши странствующие (орденъ календери, между прочимъ въ Туркестанѣ), специально нищенствующие дервиши принадлежатъ къ ордену бехташи. Понятно,

что вліяніе дервишей на массы должно быть могущественнымъ. Если мюридъ долженъ вѣрить въ сверхъестественныя свойства мюридида, то тѣмъ болѣе въ сверхъестественныя свойства всѣхъ дервишей должны вѣрить люди толпы. Да и какъ не вѣрить въ человѣка, который, наприм., глотаетъ горящую паклю или въ тѣло котораго воткнуты громадныя иголки? На зикръ дервишей приносятъ больныхъ, въ надеждѣ, что за подвиги дервишей эти больные будутъ исцѣлены. У дервишей просятъ молитвъ, не уклоняются они отъ произнесенія заклинаній, истолкованія сновъ и разныхъ примѣтъ, предсказываютъ будущее, продаютъ амулеты.

Вліяніе, которое приобрѣли себѣ въ различныхъ мѣстахъ дервишескіе ордена, естественно подвергли ихъ искушенію воспользоваться этимъ вліяніемъ. Начавъ съ того, что надо уйти отъ міра, нѣкоторые ордена кончили тѣмъ, что стали стремиться управлять міромъ. Они приобрѣли политическое вліяніе. Султану Махмуду II пришлось много посчитаться съ орденомъ Бекташи. Въ настоящее время въ Африкѣ дервиши стараются противодѣйствовать европейскому вліянію, стараются удержать тотъ государственный и социальный строй, который выработался въ исламѣ. Дѣйствующимъ въ этомъ родѣ называютъ орденъ Снусси (основанъ въ 1835 г., въ сѣверной Африкѣ). Магометъ-Ахметъ, провозгласившій себя махдіемъ въ 1881 г., породилъ цѣлое религиознополитическое движеніе, которое и доселѣ продолжается въ Суданѣ.

Въ 1897 г. Депономъ и Копполани издано обширное изслѣдованіе о мусульманскихъ религиозныхъ братствахъ, снабженное, затѣмъ отдѣльно изданною, большою и обстоятельною картою, показывающею распространеніе этихъ братствъ въ современномъ мірѣ (Depont et Coppolani-Le confréries religieuses musulmans. Alger in q-to XXXVIII+576). Дервиши пока представляютъ значительную силу. Эта сила порою можетъ становиться очень темною и съ ней приходится и еще много придется считаться. Но этой силѣ не остановить европейскаго движенія, которое направляется и въ Африку и въ Азію. Характерно, что въ Америку ни дервиши и ни вообще исламъ никогда не проникали. Теперь монашескимъ и вообще религиознымъ орденамъ ислама придется постепенно уступать и тѣ позиціи, которыя они занимали издавна. По су-

шеству мистицизмъ стоитъ въ антагонизмѣ съ принципами ислама, совершенно враждебна ему и рационалистическая культура. Однако, фактъ его существованія показываетъ, что онъ имѣетъ себѣ опору въ сердцѣ человѣка. Умъ можетъ различно истолковывать мистическія требованія сердца, но не думаемъ, чтобы оказался правъ тотъ, кто бы рѣшилъ, что эти требованія суть всецѣло патологическія и что ихъ должно заглушать совѣмъ.

С. Глаголевъ.
