

ДЖ. С. ТРИМИНГЭМ

Суфийские ордены в исламе

Перевод с английского под редакцией
и с предисловием

О.Ф. Акимушкина



СОФИЯ
ИД «Гелиос»
Москва
2002

ББК 86.38
Т67

J. Spencer Trimingham
THE SUFI ORDERS IN ISLAM
Oxford, 1971

Перевод
А.А. Ставиской

Глоссарий и указатели
О.Ф. Акимушкина

Тримингэм Дж. С.
Т67 Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ.
А.А. Ставиской, под ред. и с предисл. О.Ф. Акимуш-
кина. — М.: «София», ИД «Гелиос», 2002. — 480 с.

ISBN 5-344-00275-0

Исследование английского востоковеда Дж.С. Тримингэма посвящено весьма интересному и важному вопросу о становлении, формах организации и дальнейшем развитии суфийских мистических братств — орденов. Автор привлек к работе колоссальный оригинальный материал, так что работа может служить также справочным пособием.

ББК 86.38

© О.Ф. Акимушкин, предисловие,
глоссарий, редакция, 2002
© София, 2002
© ИД «Гелиос», 2002

ISBN 5-344-00275-0

СУФИЙСКИЕ БРАТСТВА: СЛОЖНЫЙ УЗЕЛ ПРОБЛЕМ

Значительное и интересное исследование современного английского ученого Дж. С. Тримингэма (ум. 6 марта 1987 г. в возрасте 83 лет) «Суфийские ордены в исламе», предлагаемое вниманию читателей в русском переводе, уже своим названием подводит к обширному лабиринту проблем. Автор впервые в исламоведении предпринял попытку рассмотреть и проанализировать в историко-хронологическом и диахроническом аспектах весьма важный социальный институт — мистические (суфийские) братства, возникшие в исламе в конце XII в. Глубокий и неординарный труд Дж. С. Тримингэма (который вместе с тем может служить справочным пособием) вышел в свет в 1971 г. и до сих пор сохраняет свое значение, оставаясь единственным в своем роде. Дж. С. Тримингэм поставил перед собой задачу на обширном материале, почерпнутом преимущественно из первоисточников¹, проследить общие закономерности и специфику процесса образования, развития и стагнации этого института в целом (доведя исследование до середины нашего столетия), а также выявить исторические и политические предпосылки, приведшие к его появлению в мире ислама. В тесной взаимосвязи с историей сложения отдельных мусульманских мистических братств прослеживается эволюция организационных основ братств, их иерар-

хия, структура, разновидности общин и обитателей, механизм функционирования последних, обряды и ритуалы посвящения, частные системы и методы обучения практике мистического Пути познания, обязанности членов братств и т. п. Следовательно, книга Дж. С. Тримингэма посвящена по преимуществу особенностям и характерным чертам практического (прагматического, или рефлекторного) суфизма, который функционально осуществлялся через братства, а не специфике суфизма интеллектуального, т. е. не его религиозно-философским и этико-моральным доктринам и положениям². Разумеется, автор не оставляет без внимания и эти моменты. Философское учение теоретически обосновывало цель постоянных устремлений мистика-суфия: достижение духовного «единства с божеством», тогда как прагматический мистицизм разрабатывал конкретные методы и приемы (психотренинг и т. п.), которые должны были способствовать достижению этой цели. Именно прагматический мистицизм Дж. С. Тримингэм вполне резонно характеризует как «практическую, в сущности, дисциплину» и как «организованное культивирование религиозного опыта, направленное на непосредственное интуитивное восприятие Единосущего».

Что же такое суфизм (*тасаввуф*)³ в целом? К сожалению, в настоящее время дать адекватное определение суфизма как системы невозможно, поскольку в науке еще не сложилось единого суждения относительно этого чрезвычайно сложного, многопланового и мозаичного религиозного мировоззрения, охватившего весь мусульманский мир и проникшего в Испанию, Сицилию и на Балканы. Ранний этап развития суфизма приходится на VIII–X вв., в это время он, отделившись от аскетизма, сложился в самостоятельное религиозно-философско-нравственное учение. Но ни тогда, ни на дальнейших этапах своего развития (X – конец XII в.; XIII–XV; XVI–XVII вв.) суфизм не стал стройной, четко сформулированной и строго определенной системой взглядов. Особенно отчетливо это проявилось в период расцвета суфизма после X в., когда он

вобрал в себя и адаптировал идеи античной мистико-идеалистической философии и христианской теософии, соединив их с местными культовыми традициями и народными верованиями, и создал институт братств (*тарики*) — организационную форму движения. Поэтому, когда говорят о суфизме, имеют в виду не какую-то конкретную, идеологически единую систему взглядов и положений, доктрин и постулатов, а множество (в известной степени обособленных) течений, школ, ветвей и ответвлений, представленных целым спектром концепций и идей мистического Пути, которые объединялись лишь конечной (столь же мистической) целью. Методы и способы достижения этой цели (психотехника, аутотренинг, физические упражнения и т. п.) были самыми разнообразными. Эти способы, будучи средством получения и передачи психологического опыта, разрабатывались и распространялись через практику многочисленных братств. Осмысление многочисленных вариантов психологической практики порождало новые разновидности мистицизма.

Итак, суфизм — это особое мистическое, религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, представители которого считают возможным через посредство личного психологического опыта непосредственное духовное общение (созерцание или соединение) человека с божеством. Оно достигается путем экстаза или внутреннего озарения, ниспосланных человеку, идущему по Пути к Богу с любовью к нему в сердце. Подобные течения в эпоху Средневековья не были редкостью, и мистика заняла немалое место во всех крупных религиозных системах (буддизм, индуизм, иудаизм, христианство), созданных человечеством.

Цель, которую ставили перед собой и к которой шли всю жизнь мусульманские мистики, суфии, — это духовное, интуитивное, непосредственное познание Божества. Этому религиозному идеалу были подчинены все их помыслы. В основе их концепций мистического Пути была заложена идея нравственного очищения («духовный *джихад*» — *муджахад*) и совершенствования человека. Эта

идея вылилась в разработанную теорию устойчивых этико-моральных качеств (*макамат*) и кратковременных, возникающих спонтанно, как мгновенная вспышка света, психических состояний (*хал*). Отметим при этом, что качества-состояния (*макамат*) в наше время определяются психологами и физиологами как практически «безусловные рефлексы», поскольку, будучи приобретенными, они становятся постоянно действующими. Суфийские авторитеты IX–XIII вв. (равно интеллектуалы и прагматики) главную задачу усматривали не в том, чтобы уйти от самого себя через посредство экстатических состояний, а в том, чтобы получить вневременной опыт через духовное перевоплощение. Состояние транса для них было средством, но не самоцелью.

Идеи суфизма стремительно распространились к середине XI в. по всему мусульманскому миру, несмотря на жесткую и беспощадную борьбу с ним официального ислама. Именно в этот период суфизм интеллектуальной элиты превращается в суфизм народных масс. Резкое осуждение и неприятие представителями официального ислама основных концепций, разработанных и выдвинутых суфиями к этому времени, поставило суфизм в положение мусульманской идеологической оппозиции, а его сторонников вынудило не только отстаивать свои позиции в споре, но и порой затушевывать их, скрываясь от гонений властей. Концепции эти следующие: духовное соединение с Божеством как высшая цель жизни мистика; концепция «совершенного человека» и связанная с ней доктрина о нравственном совершенстве через постулирование идеалов воздержания, аскетизма и довольства малым; утверждение о том, что Божественная милость одинаково распространяется на всех, а не только на пророков и имамов; эзотерическое толкование откровений Корана и т. п. Эти положения официальный ислам никогда не принимал, так как они размывали его основные теологические догматы, он их вынужденно терпел, но не смирился с их параллельным существованием, ведя с суфиями постоянные полемиче-

ские диспуты, которые нередко заканчивались трагически для участвовавших в дискуссиях мистиков.

Идеи суфизма внесли в ислам известную духовность, смягчив его неприкрытые абстракции, теологический рационализм, и заставили по-иному взглянуть на человека, сотворенного «по образу и подобию Бога», в чьей душе «заложена частичка души Божественной», на место и роль человека в природе и обществе. Суфизм выступил с такими морально-этическими идеалами, как «чистота сердца и рук», социальная справедливость, равенство всех людей перед Богом, борьба со злом, утверждение доброты, совестливости и братства среди людей и т. п., все они были созвучны духовным запросам верующих. Эти положения как бы заполнили лакуну духовности, которая создалась в нормативном исламе и столь остро ощущалась в мусульманском обществе. Таким образом, суфизм сформировал в недрах официальной религии новый пласт, целый блок нравственных и этических представлений, которые сначала были восприняты широчайшими народными массами, а затем осознаны ими как своя неотъемлемая собственность. Укрепление в общественном сознании суфийских идей обрекло на полную неудачу борьбу государственной теократической машины и нормативного богословия с суфизмом. Немалую роль в выживании суфизма сыграла и его удивительная социальная пластичность: он, как губка влагу, впитывал в себя традиционные народные культы и верования и возвращал их народным массам уже перекодированными на сугубо мусульманский лад. В этой связи многие исламоведы вслед за Р. Никольсоном склонны видеть в суфизме не только религиозную философию, но и «массовую религию ислама».

Напомним, что речь идет о восточном Средневековье, эпохе, для которой характерно господство лишь одной формы идеологии — религиозной. Точно и емко сказано по этому поводу Ф. Энгельсом: «Мировоззрение Средних веков было по преимуществу теологическим»⁴. И еще: «Средние века присоединили к теологии и превратили в ее под-

разделения все прочие формы идеологии: философию, политику, юриспруденцию. Вследствие этого всякое общественное и политическое движение вынуждено было принимать теологическую форму. Чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде⁵.

Одной из форм этого мировоззрения и стал суфизм. Видимо, самым распространенным течением в интеллектуальном суфизме является учение, основанное на концепции «единобытия», «единосущности» или «единстве [божественного] бытия» (*вахдат ал-вуджуд*), окончательная разработка которой связана с именем «Великого шейха» — выходца из испанской Андалусии мистика Ибн 'Араби (1165–1240), почти всю жизнь проведшего в арабских странах Ближнего Востока. Следует заметить, что сам Ибн 'Араби применительно к своему учению термин *вахдат ал-вуджуд* не употреблял. Считается, что этот термин впервые ввел в практику его яростный и одаренный полемист Ибн Таймиййа (ум. 1328). В сущности, это теософская концепция «мистического монизма». У Ибн 'Араби Бог как высшая единосущная Реальность трактуется в двух аспектах: в скрытой, неосязаемой и непознаваемой форме (*батин*), которую невозможно определить и которая не допускает никакой множественности, и в явной, видимой форме (*захир*), в которой эта Реальность проявляется во всем многообразии и множественности существ, сотворенных ею по своему желанию и подобию. Следовательно, поскольку Бог — единоличный творец, создающий мир по своей прихоти, то не может быть (как считает философия пантеизма) нераздельного существования Бога в природе и природы в Боге; Бог абсолютно непознаваем, недоступен человеческому разумению и осмыслению. Таким образом, бытие для Ибн 'Араби «представляет собой проявление единой “божественной сущности” в бесконечных и беспрестанно меняющихся образах материального мира, выполняющих роль “зеркал” Абсолюта. В то же время Абсолют

сам оказывается “космическим зеркалом”, в которое “смотрятся” материальные сущности, обладающие различными атрибутами и характеристиками, в силу чего он оказывается “скрытым” их отражениями “подобно тому, как поверхность простого зеркала скрыта образами предметов, отраженных в нем”⁶. Двойственность, вытекавшая из учения Ибн 'Араби, который делил Вселенную на Творца (*хакк*) и творение (*халк*), привела к тому, что подавляющее большинство западных и отечественных специалистов (включая Дж.С.Тримингэма) считали это учение сугубо пантеистическим. При этом от их внимания, очевидно, ускользало то обстоятельство, что для Ибн 'Араби мир, по существу, всегда оставался единым, а упомянутое деление служило лишь некоей условностью, одной из возможных точек зрения⁷.

Не меньшую популярность среди суфиев-интеллектуалов получило учение *вахдат аш-шухуд* («единство свидетельства»), разработанное в начале XIV в. персидским мистиком, членом братства кубравийа 'Ала ад-Даула ас-Симнани (1261–1336). Это учение, которое, в сущности, представляет собой попытку философского обоснования нормативной мусульманской теологии, является резко негативной реакцией на учение Ибн 'Араби, на все без исключения его концепции и положения⁸. Вкратце суть учения 'Ала ад-Даула сводится к следующему: Бог абсолютно трансцендентен, и в силу этого обстоятельства мистик не может получить доказательств существования Божественного бытия. Последнее является не столько сущностью Бога, сколько есть «действие, создающее существование»; само бытие есть атрибут, абсолютно свойственный Богу, но отделенный от его сущности. Цель мистика, идущего по мистическому Пути познания, состоит не в том, чтобы добиться «соединения» (*таухид*) с божеством, а в том, чтобы понять, в чем состоит истинное «поклонение» (*убудиййа*) Богу. Поэтому ас-Симнани изменил обычную формулу триады мистического Пути (сулук), поменяв местами третий и первый его этапы, на *хакикат* — *тарикат* — *ша-*

ри'ат, поскольку истинное знание постигается только благодаря неукоснительному и строгому соблюдению норм и предписаний священного закона (*шар'*), ниспосланного людям в откровении⁹.

Подобно учению Ибн 'Араби, взгляды ас-Симнани оказали значительное влияние на развитие мистических концепций главным образом в Иране, Средней Азии и Индии, так что большинство суфиев стали именовать себя либо *вуджуди*¹⁰, т. е. сторонниками учения *вахдат ал-вуджуд*, либо *шухуди*, т. е. сторонниками *вахдат аш-шухуд* (хотя в суфийских братствах, за исключением накшбандийа-муджаддийа, не существовало регламентаций относительно взглядов, которых придерживались их члены)¹¹.

Помимо интеллектуального суфизма — этого царства теологической и теософской философии — развивался в тесном с ним взаимодействии суфизм прагматический, также представленный многими течениями и направлениями, которые в принципе сводятся к двум основным школам. Обе они разработали «на практике» и философски обосновали идею возможности интуитивного общения с Божеством, воплотив ее в реальные психотехнические приемы. Разработки идей первой школы традиционно связываются с именем персидского мистика Абу Йазиды (Баязида) ал-Бистами (ум. 874). Для его учения прежде всего характерны «экстатический восторг» (*галаба*) и «опьянение любовью к Богу» (*сукр*), всепоглощающая страсть к которому в конечном счете приведет «влюбленного в него» к духовному слиянию с ним. Сторонники этого направления считали, что при глубоком и полном погружении в размышления о единстве Божества может возникнуть внутреннее духовное ощущение абсолютного исчезновения собственного «Я»: личность исчезает, растворяется в Боге (*фана*), приобретая при этом субстанциональные качества Божества. В этот момент происходила как бы функциональная смена ролей: личность становится Божеством, а Божество — личностью. С этим положением ал-Бистами связана дальнейшая разработка важнейшей концепции мусульманской мистики

«я есть ты, а ты есть я». Эта школа, получившая название школы «опьянения» или «экстатического восторга», всегда вызывала у представителей нормативного ислама резкие нападки, которые обвиняли ее сторонников в вероотступничестве и в *хулул*, т. е. в претензии на тождество с Богом, что не совсем точно передается термином христианской теологии «инкарнация».

Возникновение второй школы связано с деятельностью другого персидского мистика — Абу-л-Касима Джунайда ал-Багдади (ум. 910). Его учение признает в принципе положение школы «опьянения» о полном растворении личности мистика в Божестве, когда потеряны все личностные характеристики, отпали эмоции и реакции. Однако это состояние (*фана*) Джунайд считал лишь промежуточной фазой, поскольку, по его мнению, мистик обязан идти дальше, к состоянию «трезвости», в котором его духовное познание Божества могло бы трансформировать его в более современное человеческое существо (*бака*), наделенное всей полнотой самообладания и контроля над своими экстатическими видениями, которое вернулось бы в мир обновленным, наделенным Богом миссией просвещать людей и служить на благо человеческому сообществу. Эта школа получила название школы «трезвости» (*сахв*), т. е. основанной на трезвом, критическом отношении к своим эмоциям и полном контроле над ними. Представители нормативного ислама считали взгляды этой школы умеренными и вполне терпимыми.

История суфизма показывает, что в дальнейшем подавляющее число многочисленных суфийских братств придерживалось с разной степенью вариативности идей или концепций одной из двух указанных выше школ, а через их основателей возводило свою духовную генеалогию (*силсила*) к Мухаммаду.

Однако Дж. С. Тримингэм, часто говоря о социальном составе мистических братств (по его терминологии — орден, об этом см. далее), так и не поставил чрезвычайно важного для любого движения вопроса о его социальных

корнях¹². Видимо, можно считать установленным, что основной социальной базой суфизма (начиная по крайней мере с середины X в.¹³) служили бедные, малообеспеченные и средние городские слои: торговцы, купечество, ремесленники, чиновники, низшее духовенство, студенты конфессиональных училищ, из чьих кругов рекрутировались ученики-послушники (*мурид*) сначала суфийских проповедников-учителей, а в дальнейшем суфийских братств. Как справедливо отмечал Е. Э. Бертельс, «аскетическое движение первоначально имело выражено демократическую установку и в значительной степени сохранило ее в дальнейшем»¹⁴. Без сомнения, эта черта движения суфиев составляла ту притягательную силу, которая, согласно многочисленным арабским и персидским агиографическим сочинениям, постоянно привлекала к себе симпатии значительной части общества.

Почти все специалисты отмечают, что суфийские общины имели тесные связи с ремесленными кругами города, в том числе с «тайными организациями ремесленников» (*футувва*)¹⁵. Однако до сих пор неясно, как и в чем эти связи конкретно проявлялись и выражались (хотя предположений и гипотез на этот счет बहुत немало). Что касается футуввы как «тайной организации ремесленников», то ее существование во второй половине XII в. — факт бесспорный. Но в более ранний период (X–XI вв.) следы деятельности и тем более влияния этой организации не прослеживаются. Следует заметить, что аристократическая футувва (во всяком случае, на востоке Ирана), окрашенная военизированными идеалами земельных собственников-дихкан, никогда не совпадала по своим побудительным мотивам с движением мистиков, но вместе с тем и не выступала против него. Оба движения сосуществовали¹⁶.

Ряд исследователей, включая Дж. С. Тримингэма, считает, что определенное влияние на становление организационных форм мистицизма — братств оказало мусульманское ремесленное профессиональное объединение, отдаленно напоминавшее по своей структуре и функциям

европейские ремесленные цехи или гильдии. С этим трудно согласиться, поскольку корпоративные объединения ремесленников по профессиональному признаку появляются на Ближнем Востоке в первой трети XIV в., а суфийские братства — в конце XII в. Но такое влияние могли оказывать на братства структура и ритуал тайной ремесленной футуввы или, возможно, фискальных организаций ремесленников, создаваемых властями для облегчения распределения и сбора налогов¹⁷. Тесная связь, которая прослеживается между суфийскими общинами, обителями, а впоследствии и братствами, с одной стороны, и ремесленными и купеческо-торговыми объединениями — с другой, создавала суфиям социальную опору в массах и материальные субсидии. В то же время суфии (как отдельные представители, так и суфийские организации) обеспечивали поддержку и покровительство ремесленникам и купцам, что было для последних весьма существенным¹⁸. Эти контакты в зависимости от места и времени могли быть сильнее или слабее, но, видимо, не прерывались на протяжении многих веков (вплоть до XX в.). Таким образом, можно говорить о том, что суфизм в известной степени стал идеологией, отражавшей настроения средних и бедных городских слоев. Однако следует отметить, что эта тенденция прослеживается не на всех этапах эволюции суфизма и несинхронно проявляется в различных регионах мусульманского мира.

Выдвинутый и обоснованный В. В. Наумкиным тезис о том, что «антифеодалные настроения гораздо более последовательно были выражены в другом течении в исламе — суфизме»¹⁹, представляется вполне корректным, но с одним уточнением — в суфизме XI–XII вв. эти настроения проявлялись в опосредованной форме защиты выдвинутых им положений (например, достижение духовного единства с божеством, концепция «совершенного человека» и т. п.), которые были изначально отвергнуты официальным исламом, спаянным «с государством в единое теократическое целое»²⁰. Более того, эти настроения сохра-

нились и отражались как в деятельности отдельных братств в отношении светских властей, так и в том, что во главе многих народных движений, сотрясавших различные мусульманские государства начиная с XIII в., стояли члены мистических братств²¹. Заметим, что отношение братств к властям определялось в первую очередь социальным составом этих братств, а также воззрениями и поведенческими мотивами тех лиц, что стояли у их кормила²².

За последнюю четверть века отечественную востоковедческую литературу (общие и специализированные справочники, труды по истории философской мысли на Востоке, по истории отдельных регионов Востока в Средние века, исследования творчества крупнейших представителей культуры и литературы и т. п.) захлестнула волна неудержимого желания их авторов дать дефиницию суфизма или оценку ему²³. Однозначные определения (с разного рода оговорками и допущениями) даются социальному течению, которое возникло в самом начале VIII в. и продолжает функционировать почти тринадцать столетий вплоть до наших дней. Сознательно (либо по незнанию) закрываются глаза на тот факт, что просто невозможно дать адекватную дефиницию явлению, которое уже к середине XI в. перестало быть относительно единым и однородным как по своим теоретическим доктринам, так и по социальным корням (в силу пестроты классового состава). При этом авторы упомянутых определений часто допускают серьезную методологическую ошибку: оценки доктрин они переносят на социальную практику либо, наоборот, оценки последних экспонируют на первые без должного строгого конкретно-исторического анализа всего фактического материала в соответствующих хронологических и региональных рамках. Поэтому мы сплошь и рядом встречаемся с такими определениями, как суфизм «пантеистический», «еретический», «прогрессивный», «оппозиционный», «демократический», «народный», «левый», наконец, «ирфанский пантеизм» либо суфизм «ортодоксальный», «монотеистический», «умеренный», «феодальный», «реакционный», «правый»²⁴.

Как уже было сказано, в настоящее время не представляется возможным дать точное и всеобъемлющее определение мусульманскому мистицизму в целом как совокупности многочисленных религиозно-философско-этических учений и практических методов их осуществления. Для того чтобы дать определение общему, необходимо выяснить, что собой представляют составляющие это общее частные элементы. А для этого еще предстоит изучить и осмыслить громадную по объему оригинальную литературу на многих языках, посвященную как теории братств, так и их практике и созданную в разных уголках мусульманского мира. Так что определение суфизма — дело будущего.

Процесс изучения суфизма в Европе и в нашей стране с самого начала сложился таким образом, что основное внимание как западных, так и отечественных специалистов прочно приковали к себе его религиозно-философские и нравственно-этические учения. В то же время та организационная структура, через которую эти учения распространялись, т. е. суфийские братства (*тарика*, или *силсила* для Ирана и Мавераннахра), возникшие к концу XII в. и распространившиеся по всему мусульманскому миру от Сенегала до Филиппин, от Боснии до Эфиопии и от Арала до Калькутты, если не выпали из поля зрения их научных исследований, то долго оставались на их периферии²⁵. Вместе с тем было известно, что благодаря активной и разнообразной деятельности этих братств (к 1939 г. число функционирующих братств колебалось в пределах 300–400²⁶) в XIV–XIX вв. ислам утвердился в казахских и киргизских степях, Восточном Туркестане, Кашмире, значительной части Северной, Центральной и Восточной Индии; Западной, Северной и Центральной Африке; Судане, Малайзии, части Филиппин и т. д.

Говоря, что Дж. С. Тримингэм первым обратился к сравнительному изучению суфийских братств, мы имели в виду, что у его исследования не было предшествующего аналогичного труда. Вместе с тем следует отметить, что уже с конца 40-х годов нашего (XX) столетия среди спе-

циалистов обозначился устойчивый интерес к мусульманским мистическим братствам как системному институту в социальной структуре общества. Стали появляться отдельные статьи и монографии с четко очерченной задачей исследования: история какого-либо братства в данной стране (регионе), или деятельность нескольких братств в тех же региональных рамках, или история деятельности одного братства во всем мусульманском мире и т. п. Работ такого плана появилось в те годы сравнительно немного, но научная их ценность была значительной²⁷. Все они в той или иной степени использованы Дж. С. Тримингэмом в его книге.

Следует отметить, что выход в свет «Суфийских орден в исламе», с одной стороны, стимулировал в западном исламоведении тенденцию к углубленному и целенаправленному изучению роли суфийских братств (*турук*) в социальной, политической и экономической структуре общества как на средневековом мусульманском Востоке, так и в современных государствах, возникших в этом регионе. С другой стороны, выход книги совпал с подъемом интереса к активизации деятельности братств в современном мире в научных (а также политических) кругах²⁸. Оживалась социальная коммуникативность братств, наметился рост их влияния на формирование общественного мнения на местах.

Книга Дж. С. Тримингэма посвящена основе организованного практического мистицизма — суфийскому братству, которое рассматривается в историческом аспекте как социальный институт и как общественная структура. В этой связи приходится признать, что автор не смог ответить на многие вопросы, которые поставила перед ним тема исследования. Пожалуй, дело в том, что одному специалисту решить эту задачу физически невозможно. Обязательная проработка огромной по объему литературы, созданной братствами на протяжении 12 веков в разных частях мусульманского мира²⁹, — непреодолимая трудность для исследователя-одиночки. При этом следует учитывать, что

лишь незначительная доля этой литературы доступна в виде научных изданий и публикаций, а некая часть вообще остается неизвестной, так как не получила отражения в специальных обзорах и в печатных каталогах рукописных коллекций³⁰. Естественно, Дж. С. Тримингэм не смог «объять необъятное», что нашло отражение и в его книге, где относительно полно освещен арабский мистицизм (особенно детально изучены арабские братства, действовавшие к югу и западу от Египта). Суфизм, распространенный в зоне к востоку от сиро-египетского региона, т. е. в Иране, Средней Азии и Индии, рассмотрен более бегло. Это объясняется тем, что Дж. С. Тримингэм является специалистом по арабскому исламу, в основном по африканскому³¹.

Не имея возможности использовать суфийские источники, созданные в этих странах на местных языках, он целиком зависел от исследований, уровень надежности и точности которых не всегда был на должном научном уровне. Поэтому в его книге верные наблюдения соседствуют с неточностями и ошибками, неполнота аутентичного материала подменяется легендами и непроверенными фактами³². Мы далеки от мысли восполнять здесь эти пробелы, поскольку история практического суфизма в каждой из указанных выше стран является темой отдельных исследований. Заметим только, что автор книги практически ничего не сообщает о деятельности в Иране таких братств, как джалалия, хайдария, нурбахшия, ни'матуллахия (последнее расколосось в середине XIX в. на три самостоятельные ветви: Са'адат-'Алишахи, или Гунабади; Сафи-'Алишахи и Мунаввар-'Алишахи, или Зу-р-Рийасатайн), захабия, хаксар и др. Сведения же его о братстве накшбандия, действовавшем в Мавераннахре и Восточном Туркестане, скудны, да еще при этом нуждаются в серьезных коррективах. Через всю книгу проходят ссылки автора на иракскую, басрийскую, месопотамскую, хорасанскую, среднеазиатскую традиции суфизма, точно так же как на тюркскую школу Ахмада Йасави (ум. 1166) и магрибинскую Абу Мадьяна (1126–1198). Вместе с тем

читатель так и остается в неведении, в чем же конкретно состоят отличия этих школ друг от друга и их характерные черты. Исключение составляет приведенная характеристика, данная автором иракской традиции (школа Джунайда ал-Багдади) традиции хорасанской (школа Баязида ал-Бистами), которая, однако, целиком основана на мнении, выраженном еще в «Кашф ал-махджуб» ал-Худжвирри (ум. ок. 1074).

Часто ссылаясь на устойчивую традицию, согласно которой считается, что в суфизме к концу XII–XIV в. сложилось двенадцать основных (*усул*) «материнских» братств, ставших родоначальниками самостоятельных частных школ мистической философии и практики и распространивших суфизм через свои ветви и линии по всему исламскому миру, Дж. С. Тримингэм по непонятной причине не дает полного их списка. Восполняем это упущение, приведя также и варианты: рифа'ийа, йасавийа, шазилийа, суравардийа, чиштийа, кубравийа, кадирийа, бадавийа, маулавийа, бекташийа, халватийа и накшбандийа. Варианты включали следующие братства: дасукийа, са'дийа, байрабийа, сафавийа.

В этой связи следует отметить, что весьма скудные сведения приведены в книге о таких основателях основных братств, как Ахмад ар-Рифа'и (1006–1182), Ахмад ал-Бадави (1199–1276), Ибрахим ал-Дасуки (ум. 1288). Сомнительно также утверждение о том, что кадирийа отпочковалась от рифа'ийа. Допустимо, например, предположение, что 'Абдалкадир ал-Гилани (ум. 1166) не был суфием, но при этом следовало бы отметить, что основной его труд «ал-Гунийа» показывает тонкую осведомленность в современных ему доктринах мистицизма.

Трудно не согласиться с резонными замечаниями, высказанными Дж. С. Тримингэмом в связи с тем, что европейские исламоведы и специалисты по суфизму допускают методологическую ошибку, используя термины, принятые в христианстве, в исследованиях по исламу. Помимо того что они переносят на другую религиозную систему свои

субъективные представления, употребляемые ими термины неадекватно отражают содержание терминов, разработанных мусульманскими богословами. Однако и наш автор из-за своей непоследовательности заслуживает того же упрека. Почти на каждой странице его исследования мы встречаемся с такими выражениями, как «ортодоксальный» или «правоверный» ислам, «ортодоксия», «правоверие», «духовенство». В его словаре часто встречаются «инкарнация», «литургия» и т. п. Известно, что в исламе церковная организация не сложилась, следовательно, не было соборов, на которых принимались догматы по поводу ортодоксии или ереси. Таким образом, едва ли корректно говорить об ортодоксии в исламе (во всяком случае, на теоретическом уровне)³³.

Несколько слов о термине «орден», который Дж. С. Тримингэм вынес в название своей работы. Следует заметить, что получившая широкое распространение в зарубежной и отечественной специальной литературе практика именовать все мусульманские братства «орденами», уподобляя их тем самым европейским католическим монашеским (духовно-рыцарским или нищенствующим) орденам, представляется неправомерной. При всем внешнем сходстве оба института серьезно отличаются друг от друга структурой, управлением, внутренней дисциплиной, укладом жизни и функциями, а также целями и задачами, для реализации которых они и были организованы. Для краткости укажем только на некоторые важнейшие моменты. В суфийском братстве практически не было иерархии руководителей: слаборазветвленная или относительно развитая иерархия действовала лишь на уровне отдельно взятой обители или региональной общины; глава братства, как правило, получал свой пост по наследству (правда, первоначально этот пост был выборным); в основе братства лежала система отношений между учителем и учеником (*муршид* — *мурид*). Во главе европейского ордена стоял великий магистр, который избирался, но при этом его избрание утверждалось Папой Римским; при магистре

действовал генеральный капитул; далее шли монахи разных рангов, послушники и служки; магистру подчинялись как все должностные лица, так и все руководители монастырей-обителей; наконец, отношения между членом ордена и этой организацией строго регламентировались уставом ордена. Что касается целей и задач, то известно, какими мотивами руководствовало палство, создавая ордены в Европе. Суфийские же братства возникали стихийно, без какого-либо участия в этом процессе нормативного ислама; они представляли собой объединения мистиков для пропаганды и обучения индивидуальному методу мистического Пути познания истины (отсюда и название *тарика*). Вместе с тем среди суфийских братств в Средние века действовали и такие, которые более всего отвечали понятию «орден». Это были бекташийя и мавлавийя в Турции и военно-духовное объединение сафавийя в Иране (до начала XVII в.), а в новое и новейшее время — североафриканские тиджанийя и санусийя.

Наибольшее возражение вызывает предложенная Дж. С. Тримингэмом трехстадийная концепция образования и развития мусульманских братств. Эту концепцию он обосновывает в первых трех главах книги, определяя «эти стадии (с точки зрения их влияния на личность) как подчинение Богу (*ханака*), подчинение правилам (*тарика*) и подчинение человеку (*таифа*)». Таким образом, институт братства прошел, согласно его представлению, три этапа: *ханака* — *тарика* — *таифа*. Эта искусственная и чисто умозрительная концепция опровергается многочисленными фактами из истории сложения отдельных суфийских братств. Любопытно, что сам Дж. С. Тримингэм чувствует себя в ее рамках весьма неуютно, непоследовательно употребляя термин *таифа* в разных позициях то вместе с термином «орден», то рядом с терминами *тарика* и *ханака*.

Средневековые и современные суфийские авторитеты всегда рассматривали (и рассматривают) любое братство, его ветвь или региональную общину как объединение му-

сульманских мистиков, практикующее особый метод Пути мистического познания, выработанный его основателем, который передается из поколения в поколение через духовную генеалогию (*силсила*), и построенное как относительно централизованная организация (в основном на уровне обители) с определенными рамками внутренней дисциплины. Таким образом, братство (*тарика*) представляет собой диалектическое единство метода, доктрины и правил, силсила и формальной организации. Все это понимается в одно и то же время как собственно организация и как Путь. Под мистическим Путем (*сулук*, *тарик*) суфии понимают все сведенные воедино частные индивидуальные мистические учения и практические методы, которые культивировались в среде братств и через них же распространялись.

Наконец, еще один существенный момент. Читателю книги «Суфийские ордены в исламе» необходимо помнить, что она написана автором, чье мировоззрение достаточно далеко от материалистического понимания явлений, возникающих в мире человеческих отношений. Этим объясняется его явное стремление не касаться вопросов, связанных с проблемой социальных корней мистицизма, завуалированно классовой политикой, проводимой отдельными братствами в отношении низших слоев общества, его тенденция отграничить «чисто научное исследование» от классовых противоречий, лежавших в основе социальных взрывов, выступлений и движений, во главе которых стояли как отдельные целые братства (сарбадары, бекташи, каландары), так и их единичные представители и т. п.

Вместе с тем, учитывая все сказанное выше, следует признать, что работа Дж. С. Тримингэма, несмотря на многие неточности, погрешности и даже ошибки, бесспорно, нужное и полезное исследование феномена практического мистицизма. Архитектоника книги и организация приведенного в ней материала позволяют читателю взглянуть на братства, их функции и роль в обществе, их внутреннюю

жизнь и внутренний уклад как со стороны, так и (что самое важное) изнутри. Конечно, во многом автор опирался на других исследователей. Но безусловным достоинством книги является то, что Дж. С. Тримингэм, объединив в ней разбросанный по десяткам работ материал, дополнил его своими личными разработками, наблюдениями и выводами (пусть и дискуссионными в ряде случаев) и организовал таким образом, что на свет родилось оригинальное исследование.

О. Ф. Акимушкин

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Несмотря на неодолимую притягательность мусульманского мистицизма для многих западных ученых, его организационная форма — ордены — так и осталась за пределами их внимания. Более того, представление о мистицизме в исламе может оказаться ложным, если судить о нем только по сочинениям поэтов и теософов, так как мистицизм, в сущности, — практическая дисциплина, основанная на воззрениях просвещенных искателей истины.

Современных исследований об орденах нет. Самая первая работа об этом — книга Л. Рэнна, опубликованная еще в 1884 г. (*Rinn L. Marabouts et Khouan. Algiers, 1884*), хотя и посвящена целиком Алжиру, до сих пор остается полезным введением. Более широкий круг вопросов рассматривается в книге Ле Шателье (*Le Chatelier A. Les confréries musulmanes du Hedjaz. P., 1887*). Позднее появились работы, касающиеся отдельных орденов или отдельных географических районов, в частности Северной Африки, но до сих пор нет исследований, где бы прослеживалось их развитие на протяжении нескольких веков. Необходимость пересмотра всех оценок подтверждает и тот факт, что мои собственные взгляды не раз менялись в ходе работы.

В этой книге в первую очередь речь пойдет об историческом развитии суфийских орденов в связи с этапами, че-

рез которые прошла практика суфизма. Этот процесс затронул прежде всего арабские и персоязычные страны, и естественно, что в работе им отведено основное место. Для ряда других культурных районов господствующим был тот же путь, хотя здесь на практику суфизма оказали влияние местные культуры.

Мы не оставили без внимания философский аспект суфизма, но ограничились теми лишь духовными и интеллектуальными проявлениями, которые определили практическую деятельность орденов, способы их организации и ритуалы. В обширном круге проблем мусульманской культуры нас интересует мощное духовное движение, охватившее весь мусульманский мир и оказавшее не меньшее влияние на простых людей, чем на избранных приверженцев мистицизма (чего нельзя сказать о мистицизме в христианстве), движение, которое в настоящее время переживает глубокий кризис под разрушительным воздействием современной жизни и философии.

СОДЕРЖАНИЕ

Суфийские братства: сложный узел проблем	3
Предисловие автора	23
Глава I. ФОРМИРОВАНИЕ ШКОЛ МИСТИЦИЗМА	25
Глава II. ОСНОВНЫЕ ЛИНИИ ТАРИКАТОВ	57
1. Месопотамия	58
2. Египет и Магриб	69
3. Иранский, тюркский и индийский регионы	77
Глава III. ФОРМИРОВАНИЕ ТАИФА	94
Заключение	130
Глава IV. ОБНОВЛЕНЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ XIX В.	134
1. Пути обновления	134
2. Магриб	137
3. Движения, ведущие начало от Ахмада б. Идриса	145
4. Ордены в Азии	153
Глава V. МИСТИЦИЗМ И ТЕОСОФИЯ ОРДЕНОВ	165
Глава VI. СТРУКТУРА ОРДЕНОВ	199
Инициация и инвеститура	215
Глава VII. РИТУАЛ И ЦЕРЕМОНИИ	229
Глава VIII. РОЛЬ ОРДЕНОВ В ЖИЗНИ МУСУЛЬМАНСКОГО ОБЩЕСТВА	253
Глава IX. ОРДЕНЫ В СОВРЕМЕННОМ МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ	285
Примечания	299
Глава I	306
Глава II	313
Глава III	325
Глава IV	334
Глава V	339
Глава VI	347
Глава VII	355
Глава VIII	362
Глава IX	365
Список сокращений	371
Список цитированной литературы	373
Приложение А. О ранних силсила	400
Приложение Б. Суфии, маламаты и каландары	404
Приложение В. Силсила Сухраварди	410
Приложение Г. Кадиритские группы	412

Приложение Д. Независимые ордены бадавийа и бурханийа	415
Приложение Е. Группы шазилийа в Магрибе, ведущие происхождение от ал-Джазули	417
Приложение Ж. Группы мадйани и шазили в Египте и Сирии	419
Приложение З. Рифа'итские таифа в арабском мире	421
Глоссарий	423
Указатель имен собственных и династий	446
Указатель географических и топографических названий	465
Указатель наименований суфийских ветвей, школ, групп, орденов, а также прочих мусульманских конфессиональных объединений и сект	472