



УДК 28–1

Гностицизм суфизма

Т. Е. Воронина

Дагестанский научный центр РАН, г. Махачкала

Аннотация. Статья посвящена гностическому исследованию понятия «суфизм». Рассмотрено множество его значений, исходя из которых выявлено этимологическое и филологическое определение этого понятия. Автором также затронуты исторические аспекты суфизма, когда в начале XIX в. он получил широкое распространение в Дагестане. Активизация его усилилась в связи с последующим развитием военных действий на Кавказе. Автором обращено особое внимание на этику ислама, основанную на культуре традиций толерантности, покорности, а также на проблему политизации этой религии и ее причины. Отмечено, что генезис понятия «суфизм» многогранен и неоднозначен.

Ключевые слова: суфизм, Дагестан, М. Ярагский, шейх, мюрид, ислам, традиционная культура.

Мистико-аскетическое учение «суфизм» (ат-гасаввуф) возникло и стремительно распространилось в исламе в середине IX в. Его называют философией исламской морали и этики. Этика ислама учит покорности, терпению. Пример в этом показывают суфии – восточные мудрецы, наследники тайн прошлого, умеющие читать, объяснять карму (причинно-следственную связь), символизирующие собой мудрость и неподвластность времени – словом, это практически антропологи. «Основа широкого распространения суфизма в мусульманском мире заложена мастерами суфизма классического периода ислама Джами, Руми, ал-Фараби, ал-Газали, Хафизом, Хайамом. Опыт суфийской практики требует наставника. Поскольку в исламе божество в отличие от христианского – не лично, постольку микрокосм растворяется в макрокосме, нет различий между суфием в состоянии “Фана” и Богом (Аллахом. – Т. В.)» [4, с. 380–381]. «Есть вещи, которые суфий видит, знает, но передать не может. Представьте, например, что слепой от рождения человек спрашивает о том, что представляет собой зеленый цвет. Мы видим этот цвет каждый день, но объяснить, что это такое, мы не можем. Для того, чтобы постичь метафизику, человеку необходимо через особый опыт суфийской практики достичь просветления, открыть свое “духовное зрение” и вывести свое собственное сознание за рамки плотно-материального бытия – обрести сверхсознание» [2, с. 23].

В мюридизме существует культ шейхов (наставников), возглавлявших те или иные группы мюридов. «Мюршид» – арабское слово, означающее «предводитель», «учитель», «наставник». В этом смысле принципиальных разногласий между мюршидом и шейхом нет, хотя шейх по своему статусу и вос-

принимается несколько выше, чем мюршид [1, с. 32]. Идеология и обрядовая система мюридизма, особое место в которой занимает зикр (радение), подчинена мистическому соединению мюрида с Аллахом. Понятие тариката как пути познания Аллаха – зикр, культ шейхов – все это взято мюридизмом из идеологии и культовой практики суфизма. Поэтому можно сказать, что мюридизм выступает как северокавказская разновидность суфизма, но очень напоминает обряд радения в раннем христианстве. В толковании понятия «суфизм» среди ученых нет единого мнения. Так, английский востоковед Р. Никольсон собрал из письменных источников лишь первых 4 веков ислама (с VI в.) 78 его определений. Большая часть исследователей придерживаются мнения об арабском происхождении этого термина. Иногда слово «суфий» связывают с греческим словом «софос» – «мудрец». Такого толкования придерживался и поэт Бируни. Но большинство ученых отстаивают точку зрения его исламского происхождения. В этой связи востоковед И. П. Петрушевский пишет, что «суфизм возник на исламской почве в результате естественного развития исламской религии в условиях феодального общества» [9, с. 80]. Ш. Шихалиев в статье «Из истории появления в Дагестане последователей накшбандийского и шазилийского тарикатов», ссылаясь на авторитетные источники, пишет: «При халифе Абу Джафар ал-Мансуре (754–775 гг.) правитель Дербента Йазид ибн Асад по велению халифа построил в районе Дербента ряд пограничных крепостей и поселил в них арабские гарнизоны с семьями, чтобы усилить обороноспособность Дербента и для охраны своих северных границ от набегов хазар. Эти арабские крепости близ Дербента – Камак, аль-Мухаммадийа, Бабвак – превратились в дальнейшем с распространением ислама в суфийские центры, рабаты. Оттуда идеи суфизма проникли в другие районы Дагестана. Все это создало условия для бурного распространения суфизма в этих областях, что объясняется еще и тем, что сельджуки весьма благосклонно относились к идеям суфизма, так как ислам среди тюрок в степи распространялся именно суфиями. Поэтому власти поощряли создание суфийских обителей и щедро их субсидировали» [14, с. 39–57].

Некоторые ученые считают суфизм явлением, возникшим в результате влияния восточных религиозных и философских систем. В связи с этим выдвигаются три версии: индийская, иранская и христианская. Но сущность суфизма свидетельствует как раз об их культурном влиянии на него. Завершенной философско-религиозной системой суфизм стал в XI–XII вв.

«В суфизме сложилось 12 основных (усул) или материнских братств: рифаййа, йасавийа, шазилийа, сухравардийа, чиштийа, кубравийа, бадавийа, кадирийа, маулавийа, бекташийа, халтатийа, накшбандийа. Эти 12 суфийских орденов дали начало всем многочисленным ветвям, сложившимся впоследствии в самостоятельные тарикаты» [15, с. 224].

Процесс распространения суфизма в Дагестане неразрывно связан с распространением ислама. Он охватывал Дагестан с юго-востока на северо-запад. Утверждался, как правило, сначала в феодальных владениях, а затем проникал в союзы сельских общин. «Сущностью суфизма является Истина. Определение суфизма – познание Истины. Практика суфизма – познание Ис-

тины. Практика суфизма в движении к Истине с помощью Любви и Преданности. Это движение называется тарикатом или Путем к Богу» [7, с. 42].

«Суфизм довольно сильно напоминает агностицизм, в котором иногда обвиняли суфиев. Истину же следует искать именно здесь, в узком коридоре между верой и неверием» [13, с. 283]. Дело в том, что в период активного влияния трансцендентности человеку нужны особый опыт и практика существования. Задача человека-гностика, принимающего на веру гностический миф, – пройти эту жизнь самостоятельно, опираясь на духовную силу практики, с сохранением своей трансцендентальности.

Наряду с мистикой и аскетизмом исследователи выделяют в суфизме третью характерную черту – пантеизм. Учение о единстве творца и творения занимает центральное место, но оно не имеет ничего общего ни с изуверством, ни с мусульманским фанатизмом. Согласно суфизму, чтобы познать божественную сущность, скрытую от людей, необходимо отказаться от соблазнов обычной жизни, уйти в себя и через духовное совершенствование ощутить божественное. Этот процесс имеет несколько ступеней, количество которых разными суфийскими школами определяется по-разному. Наиболее распространен четырехступенчатый путь мистического приближения к истине – Богу. Первая ступень – шариат (закон) – требует точного выполнения предписаний ислама и мусульманского богословия. Вторая ступень – тарикат (путь) – означает, что человек, прошедший испытательную стадию и достигший совершенства в исполнении предписаний ислама, вступает на путь истины (мистицизма). Так как соединению с Богом препятствует человеческое рациональное «я», то суфий обязан прежде всего его устранить. По мнению суфий, главным путем тариката, ведущим человека к познанию Аллаха через Его милость, наиболее легким и чистым от нововведений, считается накшибандийский тарикат, а следом за ним шазилийский. Основа их идет от самого Пророка по непрерывной цепочке. Тарикат состоит из определенных этапов, «стоянок» (макамат) – покаяние (тауба), терпение (сабр), благодарность Аллаху (шукр), страх перед Аллахом (хауф), надежда на спасение (раджа), бедность (факр), аскетизм (зухд), упование на Аллаха и отречение от собственной воли (таваккуф), любовь к Аллаху (махабба). На каждой «стоянке» тариката суфий все более высоко поднимается нравственно, «входя» в Бога. Каждая «стоянка» – это ах-вал. Следовательно, на пути к Богу надо пройти все макамат и все ах-вал. Различие между ними в том, что к макамат суфий может пройти сам, ах-вал дается Богом – это состояние неподвластно контролю человека. В результате суфии достигают третьей ступени, которая называется марифат (осознание). В стадии марифат человек осознает рассудком, чувствует сердцем единство Вселенной в Боге (пантеизм), бренность материального мира, равенство всех религий (все они – лучи одного вечного Солнца), равенство добра и зла, нравственности и безнравственности и т. д. Достигший третьей стадии суфий называется ариф (знающий). Четвертая ступень, называемая хахикат (истина), является завершающей. На этой ступени суфий достигает полной истины, т. е. соединяется с божеством, находится в непосред-

ственном общении с ним, созерцает его и полностью растворяется в нем («фана») [11, с. 223–245].

Главным органом познания Бога является сердце. Голос сердца всегда – первый, предупреждающий. Поэтому большое внимание уделяется мистической любви-интуиции, проявляющейся в форме озарения, экстаза. Исполняя зикры (особые танцы), многократно повторяя религиозные изречения, суфий входит в ритм сердца (танец в состоянии нирваны). Движения суфия к Богу, постижение истины (Бога) – это путь, требующий огромной внутренней работы, очищения души, сердца от земных пороков, приобретения высших добродетелей.

Суфии – правоверные мусульмане. Последователи суфизма считают, что суфиями были Авраам, Моисей и Христос (Иешуа) (в исламе – Ибрагим, Муса, Иса). Их учение возникло задолго до ислама. Главным своим покровителем они признают Али – зятя пророка Мухаммада, которому тот доверил тайный смысл откровения [8, с. 158].

Для осмысления общественно-политических последствий распространения мюридизма в Северо-Кавказском регионе и его современной роли обратимся к анализу основных социальных воззрений суфизма. Первым здесь следует выделить то, что суфизм говорит своим adeptам: каждый, кто хочет добиться божественного вознаграждения, должен терпеливо переносить бедность, голод, несчастья и страдания: «Страдание – это он (Бог)». Второй момент: суфии должны отказаться от личных целей и смотреть на мир отстраненным взором. Третий момент: тот, кто стремится к богатой жизни в этом мире, не имеющем подлинной реальности, будет лишен божественной милости, а кто откажется от земных благ в пользу духовных, будет вознагражден сторицею. На практике же все выглядело иначе. Примерно в XIII–XIV вв., после примирения ортодоксального ислама с суфизмом, среди его последователей произошло размежевание на богатых и бедных. Появились трактаты, в которых бедность толковалась уже как состояние души, стремящейся отрешиться от земных благ (схоластика в исламе). Материальные же ценности, которые якобы необходимы для спасения мира, к тому времени скопились в руках шейхов, ишанов. Здесь логика суфизма обращает наше внимание на четвертый важный момент: мир хрупок и нуждается в защите. Его можно спасти лишь в том случае, если ты обладаешь властью. Последняя же невозможна без богатства. Поэтому на вопрос «Кто ты, суфий?» новое время сформировало новый ответ: «Суфий – это богатч-бедняк, которому дана помощь Бога для защиты того, что он имеет». Вера в Аллаха – основной и главный принцип суфизма.

Сегодня, когда говорят и пишут о мюридизме, исключают его религиозно-философскую сторону – суфийское учение, сосредотачиваются лишь на внешней, протестно-поведенческой стороне. А ведь в Дагестане существуют две разновидности мюридизма: накшибандийский (сочетание суфизма с идеями газавата) – сформировался в начале XIX в., и кадирийский (сформировался раньше – в его содержании нет принципиального отличия от накшибандийского). Распространение накшибандийского тариката связано с деятельностью духовных лиц Малой Азии и Турции – с одной стороны, и Бухары и Туркестана – с другой. «Бухарские шейхи неоднократно приезжали в

Дагестан через Астрахань и преподавали там правила тариката. Нередко дагестанские духовные лица через Малую Азию путешествовали в Мекку, отсюда в Туркестан и на обратном пути через Бухару с караванами приезжали в Оренбург и в Астрахань, а затем возвращались в свое отечество» [3, с. 21]. Мюридизм накшибандийского толка сложился в XIV в. в Средней Азии на основе принципов суфизма под влиянием проповеди Накшибанди Бухараи, который не был схоластом – сторонником отшельничества и затворничества. Он призывал усердно заниматься хозяйственными и государственными делами. Главными идеологами мюридизма накшибандийского толка в Дагестане были Магомед из Яраги, Джамалутдин из Кази-Кумуха, Ильяс-Хаджи из Цудахара.

Суфийское братство кадирийя было основано в XII в. в Ираке. Сегодня кроме Ирака оно пользуется большим влиянием и в Египте. Приверженцы обоих братств имеются в Дагестане, Чечне, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Северной Осетии, Грузии. Руми Д. в «Маснави» рассказывает историю, которую многие знают: «Однажды ночью несколько человек, никогда ранее не видевших слона, пришли на место, где находился слон. Они приблизились к нему и стали его ощупывать. После этого каждый описал слона соответственно своему представлению о нем. Их описания очень отличались. Тот, кто описывал ногу, вообразил слона в виде колонны. Другой, трогавший спину, уподобил его гладкой доске. Третий, ощупывавший ухо, представил, что слон выглядит, как опухоль, и т. д. Каждое из описаний слона было неверным, однако, их восприятие частей целого отвечало истине. Если бы у людей была одна свеча, не возникло бы разницы мнений. Свет свечи показал бы слона, как единое целое» [6, с. 10]. Но свет войны не показал единства между зажиточной верхушкой местной власти и беднейшим крестьянством, несшим на себе тяготы войны. Потому на Северном Кавказе, в силу необходимости решения остросоциальных проблем, тотального, общекавказского распространения мюридизма, действовавшего в Дагестане и Чечне локально, не произошло.

Русские историки XIX в. отмечали, что суфизм на Северном Кавказе начал принимать политическую окраску с того времени, когда в борьбе за свободу произошло соединение этих идей с массовым движением горцев Северо-Восточного Кавказа. Это движение, основу которого составляло горское крестьянство с его антиколониальными и антифеодальными устремлениями, нарастало давно и независимо от деятельности мюридских проповедников. Тарикатские мюриды – имамы Гази-Магомед, Гамзат-бек, Шамиль, Джамалутдин Казикумухский – на первом этапе Русско-кавказской войны не участвовали в борьбе горцев, посвящая себя мистико-аскетическим занятиям.

Надо подчеркнуть, что внедрение религиозных воззрений в область политических разногласий – явление, характерное в условиях классовых противоречий Средневековья. А Дагестан и Чечня в XIX в. по своему социально-экономическому развитию стояли на уровне феодального Средневековья. Возникновение воинствующего набского мюридизма как формы политизированного суфизма связано не с субъективными устремлениями духовных лиц и горской знати. В его основе лежали серьезные социально-экономические противоречия, вызванные колонизаторской политикой царизма и гнетом поддерживаемой царским правительством местной эксплуата-

торской верхушки. Вот как об этом писал Н. Самурский: «Владычество русских вызывало в горах постоянную готовность сбросить с себя чуждую и ненавистную власть. К религиозным мотивам присоединить политический импульс: это религиозно-политическое течение известно под именем мюридизма. В дни ермоловского управления Дагестаном и возник этот новый мюридизм, мюридизм с политическим оттенком» [12, с. 35]. По выражению русского военного историка Г. Романовского, «мюридизм стал искрою, брошенной в порох!» [10, с. 357]. Газават, объявленный первым имамом Дагестана Гази-Магомедом, был направлен не против иноверцев – христиан, русских вообще, а против завоевательной политики царизма и собственных угнетателей. В ходе кавказской войны Шамиль создал имамат – военно-теократическое государство со своим советом (диванхан), администрацией (наибы и мазуны), армией (мюриды и муртазеки), судебными органами (кадии и муллы) и шариатской казной, пополнявшейся за счет закята, хумса, штрафов и т. д. Итогом кавказской войны было введение «военно-народного» административного управления в качестве компромисса между дагестанской национальной традицией и имперскими интересами. Был также открыт путь хозяйственной инициативе горцев, образованию их детей в культурных центрах страны [5, с. 12–16]. «Святой!» – так Шамиль отозвался о М. Ярагском. Об этом напоминает русский офицер А. Руновский, который был приставлен телохранителем к Шамилю в Калуге. Он расспрашивал Шамиля об учении М. Ярагского. И тот рассказывал ему о том, как мюршиды в результате духовной практики достигают хахиката – истины. Такие мюршиды после смерти признаются святыми, а могилы их становятся местами поклонения. В качестве примера Шамиль назвал могилу М. Ярагского в Согратле близ Гуниба, о чем профессор А. Г. Агаев пишет в своей книге «Философия совести» [1].

Выводы: 1) суфизм смог исторически обеспечить влияние на мусульманское население тех институтов ислама, которые изначально апеллировали к сфере его культуры; 2) роль суфизма оказалась плодотворной для развития идеи нравственного совершенствования человека как его единственного способа решения проблемы спасения; 3) суфизм стал препятствием на пути аутентичного понимания исторического и культурного прошлого народов Северного Кавказа в оценке российских историков XIX в.; 4) суфизм оказал большое влияние на научно-философскую мысль в регионе Северного Кавказа как в дореволюционный период, так и в наше время; 5) любовь к Богу, одержимость этой идеей, которая порой принимает характер иступления, неизменно ведя ученика (мюршиду) к познанию, гносису, является главной целью суфизма; 6) без знания теории и практики суфийских братств, действовавших в Дагестане и Чечне до 1917 г., невозможно дать объективную оценку тому, насколько опасны, вредны нынешние религиозные секты; 7) суфизм учит терпению.

Список литературы

1. Агаев А. Г. Философия совести / А. Г. Агаев. – Махачкала : Дагиз, 1995 – 32 с.
2. Дибиров М. Х. О суфизме / М. Х. Дибиров // Мусульмане. – 1999. – № 2. – С. 23.
3. Казем-Бек М. А. Мюридизм и Шамиль / М. А. Казем-Бек. – Махачкала : Дагиз, 1990. – 21 с.

4. Краткий философский словарь / под ред. А. П. Алексева. – М. : Проспект, 2008. – С. 380–381.
5. Магомедов Р. М. Дагестан в Российской Федеративной политической системе / Р. М. Магомедов // Возрождение. – 1991. – № 1. – С. 12–16.
6. Руми Д. Маснави. Поэма о скрытом смысле / Д. Руми. – М. : Ладомир, 1995. – 10 с.
7. Нурбахш Д. Таверна среди руин (семь эссе о суфизме) / Д. Нурбахш. – М. : Изд-во ОГИ, 2007. – 42 с.
8. Панова В. Жизнь Пророка Мухаммеда / В. Панова, Ю. Бахтин. – М. : Политиздат, 1990. – 158 с.
9. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VIII–XV вв. / И. П. Петрушевский. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1966. – 80 с.
10. Романовский Г. Очерки истории Дагестана. Т. 1 / Г. Романовский. – Махачкала : Дагиз, 1957. – 357 с.
11. Сайд-Афанди аль Чиркави. Сокровищница благодатных знаний / аль Чиркави Сайд-Афанди. – М. : Ихлас, 2002. – 245 с.
12. Самурский Н. Дагестан / Н. Самурский. – Махачкала ; М. ; Л., 1925. – 35 с.
13. Шах И. Суфизм / И. Шах. – М. : Клышников, Комаров и К⁰, 1994. – 283 с.
14. Шихалиев Ш. Ш. Из истории появления в Дагестане последователей накшбандийского и шазилийского тарикатов / Ш. Ш. Шихалиев // Государство и религия : информ.-аналит. бюл. – Махачкала, 2003. – № 1 (4). – С.39–57.
15. Ислам : энцикл. слов. / Г. В. Милославский, Ю. А. Петросян, М. Б. Пиотровский, С. М. Прозоров. – М. : Наука, 1991. – 315 с.

Gnosticism of Sufism

T. E. Voronina

Dagestan Science Centre of the Russian Academy of Sciences, Mahachkala

Abstract. This article considers gnostical study of the concept «sufism». The author educes ethimological and philosophical definitions of the concept with regard to its polysemy. Moreover, the author investigates historical aspects of sufism, highlighting the beginning of the XIXth century when it became widespread within Dagestan territory. Due to further military activities in the Caucasus region, sufism expansion was more consolidated. The author emphasizes the ethics of Islam that is based on the culture of tolerance and humbleness. Besides, the author highlights the reasons of politicization of Islam. The author reveals the complicated character of genesis of the concept «sufism».

Keywords: sufism, Dagestan, M. Yaragsky, sheikh, murid, Islam, traditional culture.

Воронина Татьяна Евгеньевна

*кандидат философских наук, редактор,
«Вестник Института истории, археологии
и этнографии»*

*Дагестанский научный центр РАН
367030, Республика Дагестан, г. Махач-
кала, ул. М. Ярагского, 75
тел.: 8(3952)334372
e-mail: spasibo51@mail.ru*

Voronina Tatiana Evgenievna

*Candidate of Sciences (Philosophy), Editor,
«Bulletin of the Institute of History, Arche-
ology and Ethnography»*

*Dagestan Scientific Centre RAS
75 Yaragsky st., Mahachkala, the Republic
of Dagestan, 367030
tel.: 8(3952)334372
e-mail: spasibo51@mail.ru*