И 105
204
Ио отв.
801-84
12751-6

К. Казанскій.

СУФИЗМЪ

съ точки зрѣнія

современной психопатологіи.

Изданіе Самаркандскаго областного Статистическаго Комитета.

САМАРКАНДЪ.
Типографія „Трудъ".
1905.

К. Казанскій.

СУФИЗМЪ

съ точки зрѣнія

современной психопатологіи.

Изданіе Самаркандскаго областного Статистическаго Комитета.

ф.30-3458

САМАРКАНДЪ.
Типографія „Трудъ".
1905.

Печатано по распоряженію Предсѣдателя Самаркандскаго областного Статистическаго Комитета.

2010516316

Оглавленіе.

		Стр.
Гл. I.	Понятіе о мистикѣ, ея происхожденіе изъ разсѣяннаго возбужденія. Опредѣленіе мистики М. Нордау. Искусственная мистика	1—15
Гл. II.	Народный темпераментъ. Его вліяніе на религіозное чувство. Персидскій магизмъ. Характеръ перса	16—34
Гл. III.	Внѣшнее вліяніе на мистику перса. Буддизмъ, сирійскій аскетизмъ, неоплатонизмъ	35—46
Гл. IV.	Исламъ чуждъ мистики. Результаты вліянія ислама на мистицизмъ и персидскій суфизмъ . .	47—70
Гл. V.	Дервишество. Внушеніе, какъ воспитательная система, его психопатологическіе результаты. Зикръ, его психопатологическое значеніе; состояніе „халь“	71—100
Гл. VI.	Экстазъ. Жизнь дервиша. Душевное и интеллектуальное состояніе его. Амбулантный автоматизмъ	101—120
Гл. VII.	Примѣры нарушеннаго душевнаго равновѣсія въ суфизмѣ. Халладжъ. Сохраверди. Ель Араби. Джелаль еддинъ-Руми	121—150

Отъ автора.

Предлагаемый очеркъ, оцѣнивающій суфизмъ, какъ явленіе психопатологіи, составляетъ лишь часть труда, готовлю къ печати подъ общимъ заглавіемъ „Мистицизмъ въ исламѣ". Вторая его часть, разсматривающая мистическую сторону нѣкоторыхъ историческихъ явленій ислама, выйдетъ въ непродолжительномъ времени.

ГЛАВА I.

Понятіе о мистикѣ, ея происхожденіе изъ разсѣяннаго возбужденія.—Опредѣленіе мистики М. Нордау.—Искусственная мистика.

Роль мистики въ психической жизни какъ отдѣльной личности, такъ и даннаго общества, можетъ быть выяснена только въ томъ случаѣ, когда самое явленіе будетъ разсматриваться путемъ естественнаго метода. Понятіе о мистицизмѣ, знакомое повидимому каждому, не находило однако себѣ правильнаго опредѣленія, пока явленіе разсматривалось съ точки зрѣнія метафизическихъ ученій о личности. Но съ тѣхъ поръ, какъ физіологическая психологія пробила себѣ путь въ науку, мистицизмъ по всей справедливости долженъ будетъ стать предметомъ клиническаго наблюденія. Патологическая основа психическихъ процессовъ у мистика выступитъ съ достаточною яркостью лишь при систематическомъ изученіи ея проявленій, при чемъ послѣдовательный переходъ отъ наиболѣе рѣзкихъ уклоненій къ симптомамъ, мало отступающимъ отъ нормы, въ значительной степени облегчитъ задачу психолога-клинициста. Какъ невозможно установленіе точной границы между здоровымъ и больнымъ организмомъ вообще, какъ трудно опредѣлимъ тотъ моментъ, съ котораго начинается патологическое отступленіе отъ нормальной дѣятельности любого органа, такъ еще болѣе неуловимъ переходъ отъ здороваго и правильнаго функціонированія органа мышленія къ тому болѣзненному отношенію человѣческаго духа къ явленіямъ внѣшняго міра,

которое извѣстно подъ именемъ мистицизма. Метафизическая философія спокойно игнорировала явно патологическія особенности, сопровождающія мистику и цѣнила въ ней лишь то настроеніе души, которое приводило ее къ ощущенію «абсолютнаго». Между тѣмъ положительная наука принуждена была признать это ощущеніе какъ разъ лежащимъ на границѣ между нормальнымъ и патологическимъ состояніемъ сознанія. То, что въ лучшемъ случаѣ строгимъ философскимъ умомъ признается какъ чистая идея, реальность которой, находясь внѣ нашего ума, составляетъ предметъ научнаго сомнѣнія или вѣры, мистикою считается непреложной дѣйствительностью, которую можно ощущать, осязать, а слѣдовательно и изучать. Въ составъ этого ощущенія абсолютнаго мистика вводитъ главными элементами чувство красоты, блага, любви, наивно предполагая, что эти чувства не составляютъ результата психо-физіологическаго строенія, а суть продукты сверхъестественные. Стремленіе мистиковъ погрузиться въ абсолютное, отождествляемое со стремленіемъ слиться съ безконечнымъ, вытекаетъ изъ неправильно понятаго физіологическаго факта, извѣстнаго въ положительной наукѣ подъ именемъ разсѣяннаго возбужденія (excitation diffuse).

Необходимо помнить, что возникающій въ нашемъ сознаніи образъ предмета не есть его точный отпечатокъ и неимѣетъ характера совершенно отчетливаго оттиска, а всегда сопровождается извѣстнымъ ореоломъ, состоящимъ изъ побочныхъ соотношеній его къ другимъ предметамъ, его извѣстной окраски, его значенія для нашего дальнѣйшаго поведенія и т. д. Отъ этого и наше мышленіе, оставаясь въ предѣлахъ нормальнаго хода, идя отъ опыта къ извѣстному выводу и заключенію, не представляетъ тѣмъ не менѣе одинаковой для всѣхъ и кратчайшей линіи, а даетъ самые разнообразные зигзаги и уклоненія. Наше сознаніе останавливается при этомъ всегда на одной какой-нибудь сторонѣ объекта мысли, а остальныя старается или игнорировать или отвергнуть, и на эту

избирательную работу каждый изъ насъ тратитъ время и энергію въ зависимости отъ особенностей его мыслительнаго процесса. «Наша душа», говоря словами В. Джемса, «слѣдуетъ своему собственному пути, когда рѣшаетъ, какія въ частности ощущенія признать за болѣе реальныя и существенныя, чѣмъ остальныя». И чѣмъ выше сфера дѣятельности органа мышленія, тѣмъ больше имѣетъ значенія избирательная роль нашего сознанія, такъ какъ въ эстетической области, въ особенности въ сферѣ нравственности, образы предметовъ отличаются наибольшимъ психическимъ ореоломъ, который наподобіе сіянія окружаетъ ихъ формы. «Такъ, точное представленіе о красотѣ, говоритъ Фулье: бываетъ окружено цѣлымъ роемъ неясныхъ образовъ, ускользающихъ отъ изслѣдованія и составляющихъ внутри насъ какъ-бы полутѣнь вокругъ этого представленія». Но чувство красоты производитъ подобное же дѣйствіе: около главной эмоціи, какъ около центра, располагается безъ точныхъ границъ масса другихъ неопредѣленныхъ движеній, въ общемъ придающихъ прекрасному характеръ безконечности. И если ассоціація идей и представленій, порождаемая красотою, растягиваетъ наши чувствованія въ численномъ и пространственномъ отношеніи, то ассоціація воспоминаній помогаетъ этому растяженію въ отношеніи истекшаго времени, а присоединяющееся ко всякому эстетическому наслажденію желаніе, всегда неопредѣленное, еще болѣе усиливаетъ неудовлетворенное стремленіе къ безконечному въ будущемъ. Вотъ это-то томленіе безконечностью (tourment de l'infini), составляющее нормальный психо-физіологическій фактъ, съ которымъ здоровое состояніе сознанія должно считаться и ограничивать его вліяніе, признается мистикой явленіемъ сверхъестественнымъ и неизбѣжно приводящимъ къ «абсолютному». Не зная мѣры въ допущеніи побочныхъ идей, представленій, чувствованій и желаній, мистикъ перестаетъ справляться съ загромождающими его психическій органъ возбужденіями и останавливается часто не на основныхъ идеяхъ и чувствахъ, а на

смежныхъ или находящихся въ отдаленной связи съ ними, нерѣдко подозрительныхъ и опасныхъ.

Метафизика не считалась съ этимъ двусмысленнымъ положеніемъ мистическаго чувства. Такъ, Гартманъ, перечисляя сопутствующія мистицизму болѣзненныя отклоненія, придаетъ имъ характеръ случайности и противопоставляетъ общей картинѣ патологическихъ признаковъ отдѣльные примѣры, гдѣ тотъ или другой изъ симптомовъ оказывается отсутствующимъ. Но въ области душевной патологіи также, какъ и нормальной физіологіи, незыблемость законовъ не исключаетъ индивидуальности. Если въ природѣ не найдется двухъ совершенно одинаковыхъ особей, то неудивительно, если мы не встрѣтимъ и двухъ совершенно одинаково протекающихъ формъ одной и той же болѣзни. Полный симптомокомплексъ того или другого страданія встрѣчается развѣ только въ руководствахъ по патологіи, но у постели больного мы не находимъ обыкновенно полной картины болѣзненныхъ признаковъ, хотя болѣзнь отъ этого не становится легче. Въ своемъ перечисленіи сопровождающихъ мистику особенностей Гартманъ не отрицаетъ отвращенія мистиковъ къ дѣятельной жизни, склонности къ квіэтизму и безмятежной созерцательности, стремленій къ духовному и тѣлесному нигилизму, признаетъ существованіе при ней нервныхъ страданій, выражающихся въ формѣ эпилепсіи, судорогъ, экстазовъ, ипохондрическаго настроенія, галлюцинацій, допускаетъ аскетизмъ и рядомъ съ нимъ необузданную страсть къ распутству, упоминаетъ наконецъ о свойствахъ письма и рѣчи, въ которыхъ преобладаетъ распущенная образность, аллегоричность, произвольная игра словами, формальный параллелизмъ, темнота и неясность языка, но при всемъ этомъ не считаетъ указанныя свойства чѣмъ-либо существенно важнымъ и придаетъ имъ характеръ случайныхъ компликацій. Очистивъ отъ посторонникъ примѣсей зерно мистики, философъ утверждаетъ, что «истинная мистика есть нѣчто глубоко лежащее въ существѣ человѣка, нѣчто само по себѣ нормальное,

хотя и легко допускающее болѣзненные наросты, нѣчто высоко цѣнное, какъ для индивидуума, такъ и для человѣчества». Доводомъ въ пользу такого сужденія о мистикѣ Гартманъ выставляетъ главнымъ образомъ давность ея существованія, которое «безъ перерыва проходитъ чрезъ всю культурную исторію человѣчества, начиная съ доисторической древности и до настоящаго времени» *). Доказательство для Гартмана слишкомъ слабое. Вѣдь и душевныя болѣзни могутъ также постоять за свою давность въ исторіи культуры, однако нормальность ихъ существованія можно защищать лишь постолько, посколько нормаленъ самый законъ зависимости человѣческой души отъ извѣстныхъ внутреннихъ и внѣшнихъ условій, при нарушеніи которыхъ неизбѣжно должно послѣдовать отступленіе отъ состоянія равновѣсія. Въ этомъ смыслѣ не только мистика составляетъ явленіе нормальное, но конечно нормально и всякое патологическое состояніе, какъ результатъ неустойчивости и несовершенства нашей организаціи, легко поддающейся вліянію неблагопріятныхъ условій. Органъ нашей психической жизни, находящійся въ состояніи непрерывнаго функціональнаго развитія и благодаря своему деликатнѣйшему, еще только едва намѣченному наукой строенію, встрѣчаетъ для себя столько ненормальныхъ условій, лежащихъ какъ въ самомъ организмѣ, такъ и внѣ его, что по справедливости можетъ считаться наименѣе уравновѣшеннымъ изъ всѣхъ органовъ тѣла. Онъ какъ-бы отъ природы носитъ уже въ себѣ патологическіе зародыши.

Къ числу этихъ неустойчивыхъ элементовъ нашего органа психической жизни нужно отнести и мистическое чувство. Его корни лежатъ подъ слоями пробуждающагося самопознанія, гдѣ представленіе о нашемъ «я» возсоздается еще только изъ физическихъ основъ личности и гдѣ на образованіе этого «я» еще не достаточно вліяютъ выводы изъ общей природы

*) Ed. Hartmann. Phylosophie des Unbewussten. Berlin 1873. I. c.

и условій сознательной жизни, гдѣ главный элементъ формирующагося сознанія индивидуальности составляетъ общее чувство существованія. Основное чувство органической жизни есть результатъ множественныхъ ощущеній, получаемыхъ отъ разнообразныхъ органовъ тѣла и пока оно не достигаетъ извѣстной степени интенсивности, оно остается подъ порогомъ сознанія, заглушаясь въ большинствѣ случаевъ высшими рядами психической дѣятельности. Это общее чувство въ силу безпрерывнаго своего повторенія такъ тѣсно сливается съ нами, что искать его—говоритъ Рибо—значило-бы искать насъ самихъ. Постоянно дѣятельное, оно своей безпрерывностью восполняетъ свою незначительность. Но какъ равнодѣйствующая многообразныхъ и второстепенныхъ силъ оно легко мѣняетъ точку приложенія, обнаруживаясь то въ видѣ ощущенія общаго благосостоянія, то давая себя знать чувствомъ общаго недомоганія или наконецъ другими видами нашего самочувствія. Настроеніе духа зависитъ отъ игры этого общаго чувства. Его повышенный или пониженный тонъ то доставляетъ минуты поэтическаго вдохновенія, подъема духа, религіознаго экстаза, то погружаетъ въ мрачное состояніе подавленности, неудовлетворенности, безотчетнаго страха и пессимизма. Игра общаго чувства равно отражается и на влюбленной парѣ, объятой тишиной благоухающаго лѣса и на киргизѣ, качающемся на спинѣ верблюда, отмѣривающаго мѣрнымъ шагомъ необъятную степь, и на ребенкѣ, запуганномъ нянькой, когда оставляютъ его въ темнотѣ. Остающееся при обычномъ состояніи уравновѣшенности подъ порогомъ сознанія это неопредѣленное чувство, если оно изолируется при извѣстной обстановкѣ отъ воспріятій повседневной сутолоки, требующей отъ мышленія строгой дисциплины, наполняетъ сознаніе такимъ содержаніемъ, которое, будучи извлечено изъ области безсознательнаго, не находитъ подтвержденія въ логическихъ выводахъ и правильно настроенныхъ умозаключеніяхъ. Вотъ здѣсь-то и лежатъ первые признаки угрожающей опасности. Органическое сознаніе, на которомъ

должно было-бы покоиться чувство индивидуальности, отнынѣ пріобрѣтаетъ ложное направленіе; оно отказывается отъ нормальнаго пути изслѣдованія, начинаетъ пренебрегать опытомъ и наблюденіемъ, логической мыслью, даже простою вѣрою и возводитъ свои построенія при помощи воображенія и внушеній внутренняго чувства. Явленія внѣшняго міра утрачиваютъ свои отношенія къ времени и пространству, къ обязательной связи по законамъ причинности и послѣдовательности и вступаютъ въ зависимость и отношенія сверхчувственныя и духовныя, чуждыя для точнаго изслѣдованія и таинственныя.

Разница въ душевной дѣятельности здороваго и больного человѣка заключается главнымъ образомъ въ томъ, что у перваго въ работѣ психическаго органа первенствующую роль играетъ внѣшнее возбужденіе, которое по мѣрѣ прохожденія процессовъ внѣшняго міра отражается опредѣленною и соотвѣтственною связью процессовъ сознанія, тогда какъ у больного психическій механизмъ побуждается къ дѣятельности раздраженіями самостоятельнаго характера, возбужденіями внутренняго происхожденія; отъ этого внѣшній міръ для него становится или совершенно чуждымъ, или же въ него переносятся порожденныя внутреннимъ міромъ фантазмы, отчего онъ и пріобрѣтаетъ въ представленіяхъ больного совершенно неправильную, не реальную окраску.

Органъ сознанія у мистика стоитъ на распутьи этихъ двухъ дорогъ. Явленія внѣшняго міра, вызывая соотвѣтствующее раздраженіе, доходятъ у мистика до чувствительнаго апарата въ болѣе или менѣе правильномъ неискаженномъ видѣ, и далѣе, направляясь по сложному пути къ центру воспріятія, они еще въ области перцепціи сохраняютъ свои нормальныя отношенія, но, достигнувъ послѣдняго своего этапа въ органѣ аперцепціи, извращаются здѣсь на столько, что въ сознаніи поступаютъ въ формѣ ложныхъ, не отвѣчающихъ дѣйствительности свѣдѣній объ истинномъ источникѣ первоначальнаго

раздраженія *). Поэтому взаимоотношенія внѣшняго міра и познающаго субъекта пріобрѣтаютъ у мистика психически-иллюзорный характеръ, т. е. чувственное возбужденіе перерабатывается корковымъ органомъ воспріятія въ представленія, гораздо болѣе отвѣчающія душевнымъ настроеніямъ и общему тону безсознательной душевной жизни, нежели дѣйствительности.

Причину этого отступленія отъ нормы со стороны дѣйствительности воспринимающаго центра нужно искать въ аномаліяхъ вниманія, а равно и въ отсутствіи опыта, при помощи котораго вырабатывается навыкъ различать сходныя явленія. Для мистическаго ума процессъ наблюденія становится непосильною тяжестью. Вѣдь наблюдать—значитъ доставлять органу мышленія отчетливыя впечатлѣнія и ставить этимъ извѣстную группу представленій въ условія интенсивности и ясности, чтобы тѣмъ самымъ дать имъ въ сознаніи преобладающее значеніе, при которомъ подходящіе къ нимъ воспоминательные образы пробуждаются, а отдаленные или несвязанные съ ними подавляются. Необходима слѣдовательно извѣстная дѣятельность дисциплинирующей воли, которая называется вниманіемъ.

Организмъ ежеминутно получаетъ отъ своихъ чувствительныхъ приборовъ такой громадный наплывъ впечатлѣній, что еслибъ онъ не обладалъ спасительною ограниченностью сознанія, то окончательно растерялся бы въ потокѣ ощущеній и ихъ послѣдствій. Но при помощи вниманія не все, что стучится въ дверь нашего сознанія, имѣетъ доступъ къ нему. Какъ опытный привратникъ, оно однихъ посѣтителей оставляетъ

*) Вундтъ ради нагляднаго объясненія сравниваетъ сознаніе съ полемъ зрѣнія глаза. Имѣющіяся въ данный моментъ въ нашемъ сознаніи представленія находятся въ полѣ зрѣнія; представленія же, на которыхъ сосредоточивается наше вниманіе отвѣчаютъ *точкѣ фискаціи сознанія*. При этой аналогіи вступленіе во внутреннее поле зрѣнія можетъ быть названо *перцепціей*, а вступленіе его во внутреннюю точку зрѣнія—*апперцепціей*. См. Вундтъ „Основ. физіологич. психологіи", стр. 748.

за порогомъ, другихъ пускаетъ въ переднюю и лишь немногихъ провожаетъ до внутреннихъ покоевъ. Эта подбирающая работа вниманія обезпечиваетъ интересъ къ извѣстному овладѣвающему нами въ данный моментъ циклу идей, препятствуя вторженію въ него постороннихъ образовъ и сосредоточивая мозговую дѣятельность въ опредѣленной сферѣ, отчего она получаетъ характеръ объединяющаго и сплоченнаго процесса. Поэтому Рибо и называетъ его «умственнымъ моноидеизмомъ, сопровождаемымъ непроизводительнымъ или искусственнымъ приспособленіемъ индивидуума»*). Его значеніе для насъ громадно: отъ него зависитъ глубина познанія нами внѣшняго міра. Безъ него это познаніе было бы труднѣе достижимо и менѣе совершенно. Продолжительность и интенсивность процесса приспособленія въ свою очередь находится въ зависимости отъ физіологическаго состоянія мозговыхъ клѣтокъ, этихъ носителей господствующихъ въ данный моментъ идей. Съ ихъ истощеніемъ преобладаніе передается другимъ группамъ нервныхъ клѣтокъ, которыя при достиженіи извѣстной силы напряженія приспосабливаютъ организмъ къ новымъ цѣлямъ.

Способность ассоціаціи идей опредѣляется такимъ образомъ прежде всего при помощи вниманія, а вниманіе ничто другое, какъ способность воли опредѣлять степень ясности, продолжительность и тусклость представленій въ сознаніи. Чѣмъ сильнѣе воля, тѣмъ совершеннѣе можемъ мы приспособить весь нашъ организмъ къ данному представленію, тѣмъ болѣе можемъ создать чувственныхъ впечатлѣній, которыя служили бы для его уясненія, тѣмъ больше можемъ извлечь посредствомъ ассоціаціи идей воспоминательныхъ образовъ, его дополняющихъ и рѣшающихъ и тѣмъ безапелляціоннѣе подавить представленія, которыя мѣшаютъ главному или чужды ему—словомъ тѣмъ совершеннѣе и вѣрнѣе будетъ наше понятіе о явленіяхъ и ихъ взаимныхъ связяхъ. Этимъ путемъ

*) Th. Ribot. Pschylogie de l'attention. Paris. 1889. I. c.

выработало человѣчество свои непреложныя истины, свою культуру и господство надъ силами природы.

Съ другой стороны въ физіологической жизни нашего органа мышленія встрѣчаются моменты діаметрально противоположные описаннымъ, когда дѣятельность падаетъ до minimum'a. Это состояніе бездѣйствія сопровождается отсутствіемъ всякаго единства системы идей и носитъ названіе разсѣяннаго вниманія. «Большинство людей, говоритъ Джемсъ: ежедневно испытываетъ состояніе, когда глаза устремляются въ пространство, звуки, доносясь извнѣ, сливаются въ однообразный смутный гулъ, вниманіе разсѣивается настолько, что все тѣло ощущается какъ-бы сразу, а передній планъ сознанія переполняется какимъ-то печальнымъ чувствомъ подчиненія безплодно проходящему времени. На заднемъ фонѣ мышленія мы смутно представляемъ себѣ, что должны что-то сдѣлать: встать, одѣться, отвѣтить лицу, говорившему съ нами передъ этимъ,—словомъ, сдѣлать слѣдующій шагъ въ нашемъ размышленіи. Но почему-то мы не можемъ двинуться. La pensée de derrière la tête еще не можетъ прорваться чрезъ оболочку летаргіи, которая сковываетъ наше душевное состояніе. Каждое мгновеніе ожидаемъ мы, что эта оболочка, наконецъ, разорвется, ибо не сознаемъ никакихъ причинъ, почему такое состояніе могло бы длиться. А между тѣмъ оно продолжается мгновеніе за мгновеніемъ и по прежнему мы куда-то плывемъ...»

Это и есть крайній предѣлъ того, что называется разсѣяннымъ вниманіемъ. Оно посѣщаетъ чаще всего натуры слабыя, для которыхъ всякое волевое напряженіе тяжело и невыносимо. На этой почвѣ безсилія представленія, врываясь въ сознаніе безъ всякой системы, также легко исчезаютъ, какъ и зарождаются, сплетаются въ неожиданныя, часто автоматическія сочетанія и какъ бы кружатся въ бѣшенной пляскѣ, которую не можетъ остановить волевое усиліе, чуждыя между собой онѣ заполняютъ поле перцепціи и вступаютъ въ неожиданныя сочетанія, отчего сознаніе получаетъ искаженное и

расплывчатое изображеніе внѣшняго міра. М. Нордау въ слѣдующихъ выраженіяхъ рисуетъ дѣятельность мышленія у мистиковъ, вырождающихся и истощенныхъ, страдающихъ слабостью воли и недостаточнымъ вниманіемъ: «Блѣдныя, едва различимыя пограничныя представленія ощущаются вмѣстѣ съ хорошо освѣщенными центральными. Сужденіе получается колеблющимся, плывущимъ подобно облакамъ при утреннемъ вѣтрѣ. Сознаніе, замѣчая безформенныя периферическія представленія, тщетно хватаетъ ихъ и истолковываетъ ихъ безъ довѣрія, подобно тому какъ очертаніямъ облаковъ приписывается отдаленное сходство съ существами или предметами. Благодаря пограничнымъ представленіямъ, по интенсивности мало уступающимъ главному, эта категорія лицъ разомъ видитъ сотни предметовъ въ нихъ и всѣ замѣчаемыя ею формы старается привести въ связь съ главнымъ представленіемъ, которое ихъ породило. Она однако хорошо чувствуетъ, что связь эта непонятна и необъяснима. Она пристегиваетъ представленія къ идеѣ, стоящей въ противорѣчіи со всѣми опытами, и которую она принуждена разсматривать, какъ равноцѣнную со всѣми другими идеями и сужденіями, потому что она, какъ и остальныя, возникаетъ изъ одного и того же источника и имѣетъ съ нимъ одинаковое значеніе. И когда эти люди пожелаютъ уяснить себѣ содержаніе своего сужденія, разобраться въ отдѣльныхъ представленіяхъ, изъ которыхъ оно создалось, то замѣчаютъ, что представленія эти не дѣйствительны, не реальны, что они лишь тѣни представленій, не имѣющія названія»*).

Такъ дѣло обстоитъ у мистиковъ и дегенерантовъ въ сферѣ представленій, тоже повторяется въ области чувствованій и желаній. Самыя возвышенныя эмоціи, благодаря отдаленной связи съ низшими элементами чувства, пріобрѣтаютъ подчасъ крайне низменную окраску. Религіозное обожаніе часто

*) M. Hordau. Entartung. Berlin 1893 B. I. s. 105.

отзывается эротизмомъ, состояніе экстаза становится рядомъ съ половымъ оргазмомъ; аскетизмъ, въ основѣ своей обусловливаемый различными анэстезіями, легко мирится со всякаго рода эксцессами и насильственными поступками. Красноречивѣе всего этотъ психическій хаосъ отражается въ литературныхъ произведеніяхъ мистиковъ. Избытокъ образовъ и необузданность фантазіи порождаютъ безконечное многословіе и особенную вычурность рѣчи, при чемъ языкъ испытываетъ потребность въ новыхъ словахъ и звукахъ, отчего прибѣгаетъ къ неологизмамъ, эхолаліи и звукоподражанію. Болѣзненно-волнующія ощущенія ищутъ себѣ выраженіе въ символахъ, отчего произведенія мистиковъ переполнены символикой, этимъ продуктомъ атавизма, составлявшимъ нѣкогда особенность нашихъ отдаленныхъ предковъ. Въ настроеніи мистика преобладаетъ подавленность, доходящая до ипохондріи и объясняемая диспноэтическимъ характеромъ обмѣна веществъ мозговой коры. Въ частной и общественной жизни мистицизмъ, благодаря одновременному притоку разнообразныхъ и взаимно противорѣчивыхъ представленій и чувствованій, остающихся безъ тщательнаго подбора, и парализующихъ волевую и дѣятельную сферу и оставляющихъ индивидуума въ состояніи бездѣятельной созерцательности, налагаетъ печать квіэтизма и душевнаго безразличія.

Что мистическое состояніе духа содержитъ въ себѣ вопреки утвержденія Гартмана элементы душевной аномаліи, видно уже изъ того, что психическую дѣятельность здороваго организма можно видоизмѣнить въ близкую по своему характеру къ вышеописанной путемъ введенія въ потокъ кровообращенія специфическаго яда. Опытъ этотъ эмпирически практикуется съ незапамятныхъ временъ у множества народовъ и ближайшею цѣлью своей ставитъ достиженіе повышеннаго самочувствія, которое хотя бы временно поднимало личность надъ уровнемъ ея обычнаго душевнаго состоянія. Изъ обширнаго запаса ядовъ бывшихъ и существующихъ въ употребленіи у

народовъ всѣхъ странъ, мы остановимся здѣсь на томъ, который по своему фармакологическому дѣйствію на мозговую ткань, ближе всего напоминаетъ функціональную дѣятельность мистическаго интеллекта. Кстати это вещество, примѣнявшееся въ Персіи когда-то въ очень широкихъ размѣрахъ, увѣковѣчило своимъ именемъ одну изъ наиболѣе безумныхъ сектъ мистическаго ордена измаелитовъ, извѣстную подъ прозвищемъ «гашишиновъ» т. е. потребителей гашиша.

Экстрактъ индійской конопли или гашишъ, принимаемый въ неугрожающихъ дозахъ первоначально возбуждаетъ чувствительность спинного мозга, а въ слѣдъ за тѣмъ и черепного. Сначала ощущаются легкія покалыванія въ затылкѣ, спинѣ, ногахъ; затѣмъ появляются потягиванія членовъ, подвижность, желаніе плясать, прыгать, подымать несоразмѣрныя тяжести. Вслѣдъ за явленіями спинномозгового происхожденія наступаетъ возбужденіе черепного мозга: мысли бѣгутъ, смѣняясь все быстрѣе и быстрѣе; способность фиксаціи ихъ, ихъ провѣрки ослабѣваетъ; отрывочныя идеи врываются въ сознаніе, которое не успѣваетъ прослѣдить ихъ начала и, вступая въ самыя неожиданныя сочетанія, создаютъ мимолетные и невѣроятные фантазмы. Ассоціаціонный аппаратъ можетъ ослабѣть при этомъ до такой степени, что нарушается связь между чувствительными и проводящими волокнами, отчего, по свидѣтельству Теофила Готье, можно слышать какъ цвѣты издаютъ звуки, а колебаніе звуковъ оставляютъ слѣды на сѣтчаткѣ глаза. Воля отказывается слѣдить за этимъ бурнымъ потокомъ самородныхъ, вызванныхъ внѣшнихъ дѣятельностью идей и предоставляетъ сознанію любоваться капризной калейдоскопической картиной внутренней работы. Напряженная дѣятельность, не взирая на безпорядочность и безплодность, порождаетъ тѣмъ не менѣе чувство особенной гордости. Всѣ чувства гипертрофируются: страхъ обращается въ ужасъ, раздраженіе—въ ярость, антипатія—въ ненависть, тихая привязанность въ неудержимую страсть; наконецъ, когда ни одна изъ

упомянутыхъ эмоцій не нарушаетъ равновѣсія въ основномъ чувствѣ органической жизни, то оно переходитъ въ ощущеніе невыразимаго блаженства, величайшаго счастья, которое и служитъ главнымъ образомъ привлекательною приманкою для потребителей гашиша.

Подобно тому какъ при нормальныхъ условіяхъ какой-нибудь звукъ колокола, слышимый въ отдаленіи, гдѣ его слабыя колебанія, замирая въ неясный шумъ, почти не доходящій до слуха, все еще мысленно растягивается до безконечности нашимъ умомъ,—и при отравленіи гашишемъ музыкальные тоны порождаютъ представленіе о земномъ пространствѣ, необъятной широты и величія. По отношенію ко времени и пространству познавательная способность нарушается особенно. Минуты кажутся часами, говоритъ Дрэперъ: часы растягиваются въ цѣлые годы и наконецъ всякая сознательная идея времени исчезаетъ и прошедшее сливается съ настоящимъ. Любопытно, что и при отравленіи опіемъ (который, кстати сказать, всегда примѣшивается къ циркулирующему на базарахъ востока препарату индійской конопли) однимъ изъ постоянныхъ результатовъ является такое множество образныхъ представленій, что объемъ возбуждаемыхъ ими концепцій кажется безконечнымъ, какъ въ числѣ, такъ во времени и пространствѣ. Отсюда уже переходъ къ абсолютному, котораго добивается мистикъ. То что дается отравленіемъ въ нѣсколько минутъ, можетъ быть, помимо яда, достигнуто путемъ извѣстныхъ упражненій въ болѣе долгій срокъ, а у мистика наконецъ возникаетъ самопроизвольно. Спрашивается, стоитъ-ли цѣнить это «самовозникающее чувство единства нашего «я» съ абсолютнымъ», какъ нѣчто сверхъестественное, приписывать ему божественное происхожденіе, когда можно добиться этого состоянія при помощи маленькаго комочка гашиша?

И тѣмъ не менѣе самонадѣянный мистицизмъ расчитываетъ покрыть свои отрицательныя стороны, вытекающія изъ психическаго закона разсѣяннаго возбужденія, тѣмъ повышеннымъ

тонусомъ общаго чувства, которое онъ отожествляетъ съ вступленіемъ въ таинственныя отношенія къ Творцу. Съ этой чудовищной претензіей на интимность къ божеству, безъ помощи знанія, которое дается съ трудомъ, безъ строгой дисциплины ума, которой у него не хватаетъ, мистицизмъ стремится овладѣть той областью непознаннаго, которая лишь съ крайними усиліями человѣческой мысли уступаетъ часть своей тайны. Оправдываясь неудовлетворенностью наукой, которая, накопляя факты и расширяя предъ нами міръ, не только молчитъ о послѣднихъ причинахъ явленій, но съ каждымъ новымъ разоблаченіемъ въ области міровой тайны, ставитъ лицомъ къ лицу съ еще болѣе необъятною бездной невѣдомаго, мистицизмъ отказывается отъ кропотливой работы анализа съ тѣмъ, чтобы отдаться смутнымъ стремленіямъ, забывая, что истина дается только борьбою разума съ чувствомъ, какъ добродѣтель дается лишь борьбою воли съ желаніями. Только этой борьбою достигается прогрессъ, да и то его крайняя медленность зависитъ повсюду отъ противодѣйствія, оказываемаго разуму привычками, наслѣдственностью, воспитаніемъ и безпрерывнымъ самоподражаніемъ. Тамъ же, гдѣ къ этимъ искажающимъ соціальнымъ вліяніямъ присоединяется еще мистицизмъ съ его бездѣйствіемъ, туманной мечтательностью и патологическими отклоненіями, можно ждать лишь застоя, тьмы и безумія.

ГЛАВА II.

Народный темпераментъ. Его вліяніе на религіозное чувство.—Персидскій магазмъ.—Характеръ перса.

Выше мы разобрали значеніе волевого усилія въ процессѣ наблюденія. Та же воля въ качествѣ участника въ выборѣ нашихъ рѣшеній, поступковъ, отношеній къ внѣшнему міру и какъ общее направленіе нашихъ естественныхъ или пріобрѣтенныхъ склонностей составляетъ то, что принято называть темпераментомъ. Темпераментъ есть лишь привычная манера рѣшаться. Въ зависимости отъ типа рѣшеній существуютъ и типы душевнаго развитія. На основаніи человѣческаго опыта и благодаря соціальнымъ условіямъ, окружающимъ человѣка, выборъ рѣшеній его не отличается особымъ разнообразіемъ. Однородность внѣшнихъ условій, порождая сходство рѣшеній и отношеній къ внѣшнему міру, объединило человѣчество въ расы и народности. «Раса, какъ цѣлое, говоритъ Джемсъ: «сходится въ томъ, на что она будетъ обращать вниманіе и чему будетъ давать названія; и между отмѣченными частями мы всѣ отбираемъ болѣе или менѣе на одинъ ладъ то, что нужно подчеркнуть и предпочесть и что нужно поставить на второстепенное подчиненное мѣсто или вовсе игнорировать». Правда, мы замѣчаемъ большее разнообразіе въ рѣшеніяхъ, когда разбираемъ поведеніе отдѣльной, изолированной личности но эта индивидуальность ея рѣшеній зависитъ отъ задерживающаго и видоизмѣняющагося участія высшей сознательной работы умозаключающаго аппарата, дѣятельность котораго совершенно

ускользаетъ отъ насъ, когда мы разсматриваемъ жизнь цѣлаго народа. Въ послѣдней выступаютъ на первый планъ исключительно элементы безсознательнаго. Они-то и образуютъ душу расы, являясь причиной сходства ея отдѣльныхъ представителей.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній остановимся на восточномъ арійствѣ, оказавшемъ столь сильное вліяніе на исламъ, по существу своему вовсе не заключавшій въ себѣ мистическихъ задатковъ. Восточные арійцы составляли расу, преобладающей чертой которой является именно мистическій элементъ. Онъ наложилъ свою печать какъ на нравственный обликъ народа, такъ и на умственную его дѣятельность. Выдающеюся особенностью этихъ народовъ является пассивность. Восточный аріецъ легко подчиняется чужой волѣ, онъ совсѣмъ не ищетъ самостоятельнаго выхода и предпочитаетъ идти за авторитетомъ. Настроеніе его зависитъ преимущественно отъ нервнаго тонуса, онъ охотнѣе живетъ на счетъ эмоціональнаго элемента, нежели идеи. Не руководясь этой послѣдней, онъ отдается смутнымъ чувствованіямъ, которыя легко вступаютъ въ самыя неожиданныя соединенія, потому что предоставлены самимъ себѣ и не дисциплинируются логической работой интеллекта. Въ немъ вовсе не замѣчается активной импульсивности или по крайней мѣрѣ онъ обладаетъ ничтожной энергіей; всякое движеніе и усиліе вызываетъ въ немъ отвращеніе. И хотя съ этой неподвижностью онъ можетъ иногда соединять предрасположеніе къ оптимистическимъ надеждамъ, однако гораздо чаще она комбинируется съ угнетеннымъ пессимистическимъ настроеніемъ.

Первобытный аріецъ—гдѣ бы мы его ни помѣстили—въ междурѣчьи-ли Яксарта и Оксуса, согласно старой теоріи его происхожденія,—или на берегахъ Вислы, какъ это устанавливаютъ новѣйшія гипотезы,—во всякомъ случаѣ почувствовалъ въ себѣ Бога въ очень отдаленную эпоху, когда переходилъ отъ образа жизни лѣсного дикаря къ пастушескому. Когда при

накопившихся наблюденіяхъ надъ окружающей природой въ немъ пробудилось то чувство, при помощи котораго безсознательное познаніе вылилось въ первичную религіозную мысль, первобытный аріецъ облекъ ее въ форму мистическаго благоговѣнія къ небеснымъ свѣтиламъ.

Трудно конечно доискаться причины возникновенія въ человѣкѣ начальнаго религіознаго чувства, однако вѣроятнѣе всего найти корни его въ далеко неизслѣдованномъ еще вліяніи свѣта на органическіе процессы. Если намъ извѣстна зависимость роста, состава, движенія, красокъ отъ количества и качества свѣтовыхъ лучей съ одной стороны и душевнаго состоянія—съ другой, то нечему удивляться, если въ то безсознательное общее чувство, изъ котораго позже образовалось чувство религіозное, вошли, какъ существенные его элементы, свѣтовые эффекты дня и ночи, солнечныхъ лучей и лучей звѣздныхъ. Такъ напр. во всѣ времена и на всѣхъ ступеняхъ умственнаго развитія можно прослѣдить смутную, чутьемъ найденную вѣру въ существованіе зависимости душевнаго настроенія отъ лучей луннаго свѣта *). Всѣмъ извѣстно, съ другой стороны, какъ темнота вліяетъ на общее чувство, порождая въ человѣкѣ ощущеніе смутнаго страха, этого наслѣдія,

*) Съ тѣхъ поръ какъ dr. Ponza, говоритъ Викторовъ: открылъ въ цвѣтныхъ стеклахъ средство дѣйствовать на настроеніе душевно больныхъ возбуждающимъ или угнетающимъ образомъ, мы можемъ употребить тѣ стекла для физіологическаго эксперимента надъ настроеніемъ душевно нормальнаго человѣка. Помѣщая мрачнаго отказывающагося отъ пищи меланхолика въ комнату съ красными оконными стеклами и окрашенными въ тотъ-же цвѣтъ стѣнами, dr. Ponza черезъ три часа находилъ своего паціента къ немалому своему изумленію веселымъ, смѣющимся, выражающимъ желаніе покушать. Наоборотъ комната съ голубыми стеклами и стѣнами успокаивала въ какой-нибудь часъ крайнѣ возбужденнаго маніака.

Опыты Panza не вполнѣ подтвердившіеся изслѣдованіями дальнѣйшихъ наблюдателей, повѣрявшихъ дѣйствіе цвѣтовъ на патологическое настроеніе, нисколько однако не опровергаютъ этого дѣйствія на настроеніе нормальное. Такъ по сообщеніямъ Féré, оранжевый и красный цвѣтъ повышаютъ динамографическую кривую, синій и фіолетовый понижаютъ. Первые вызываютъ пріятное чувство мощи, вторые непріятное чувство слабости. П. Викторовъ. Ученіе о личности какъ нервно психическомъ организмѣ. Вып. I. Москва 1887. стр. 117 и примѣчаніе.

переданнаго современному ребенку безконечнымъ рядомъ предковъ. Свѣтлая точка мелькающаго на горизонтѣ огня среди безмолвной непроглядной ночи смягчаетъ чувство страха; одиночество и безпомощность ощущаются не такъ остро; присоединяется ощущеніе столь же смутнаго радостнаго удовлетворенія. И это смѣшанное чувство, захватывающее при извѣстныхъ условіяхъ всю психическую сферу, какъ бы переполняетъ собою организмъ человѣка. Пребываніе въ мракѣ ночи или при другихъ одинаковыхъ условіяхъ, когда сѣтчатка глаза не получаетъ впечатлѣній, ориентирующихъ насъ въ пространствѣ, ставитъ нашъ перцепціонный аппаратъ въ непривычное для него состояніе бездѣятельности; отсутствіе коррективнаго вліянія зрѣнія на движеніе вызываетъ чувство неувѣренности. Въ такомъ состояніи сознанія, когда при томъ-же весьма дѣятельный центръ зрительныхъ воспріятій остается въ покоѣ, одиночное раздраженіе сѣтчатки лучемъ свѣта, воспринимаясь мозгомъ, порождаетъ состояніе вниманія, близкое къ очарованію. Здѣсь повторяется тоже явленіе, какъ и при опытахъ гипнотизаціи помощью блестящаго предмета, когда гипнотизируемому рекомендуется по возможности ни о чемъ не думать или, говоря иначе, устранить процессъ воспріятія идей и образовъ. Само собою разумѣется, что на психическую организацію въ періодъ ея формированія, когда запасъ чувственныхъ воспріятій еще невеликъ и количество ассоціацій не достигло еще размѣровъ, свойственныхъ развитому мозгу, вышеизложенныя условія свѣтовыхъ эффектовъ производили тѣже послѣдствія легче и полнѣе, нежели на душевную сферу цивилизованнаго человѣчества. Мало по малу, культивируясь первобытнымъ арійцемъ, это чувство ночного смутнаго страха, смѣшаннаго съ ощущеніемъ благоговѣйнаго удивленія и умиротворенія подъ вліяніемъ мерцающаго звѣзднаго свѣта, преобразилось въ могучее и всевластное религіозное чувство. Первоначальная зависимость опредѣленнаго состоянія сознанія отъ внѣшнихъ свѣтовыхъ условій опредѣлилась при помощи

интеллекта какъ сложная эмоція, въ основу которой легло ощущеніе страха и состояніе очарованія. Эти оба ощущенія одновременностью своего появленія породили въ человѣкѣ сознаніе подчиненности таинственному и сверхестественному авторитету. Отсюда конечно не далеко было и до признанія надъ собою божественной силы, которую онъ и отнесъ къ небеснымъ свѣтиламъ. Такимъ образомъ идея о Богѣ складывалась въ его сознаніи, какъ опредѣленное психическое состояніе, порожденное элементарными ощущеніями, составившими своей совокупностью родъ общаго чувства, перешедшаго путемъ дальнѣйшей эволюціи въ болѣе опредѣленное религіозное чувство.

На первыхъ ступеняхъ развитія это сложное чувствованіе было еще совершенно свободно отъ всякой примѣси нравственнаго элемента. Входившія въ составъ его ощущенія страха и очарованія, будучи по своему характеру противоположны, какъ противоположны и вызвавшія ихъ свѣтовыя условія, переработались арійцемъ въ идею борьбы двухъ началъ—тьмы и свѣта. Сначала антагонизмъ ихъ ограничивался одними свѣтовыми явленіями, сводясь на борьбу дня и ночи, но впослѣдствіи при обобщающей работѣ мысли распространился на болѣе широкую сферу явленій, захвативъ всю совокупность внѣшняго міра. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ сомосознанія человѣкъ приноровилъ и свой нравственный міръ къ тому антагонизму, который поражалъ его въ явленіяхъ природы.

Но религіозное чувство западнаго арійства, направлявшагося къ Европѣ, слагаясь подъ вліяніемъ новыхъ условій жизни, вытекавшихъ изъ поступательнаго движенія къ западу, развивалось нѣсколько иначе, нежели у индо-иранцевъ. Природа проходимыхъ западными аріями странъ и самый характеръ «явановъ», складывавшійся при исключительныхъ условіяхъ странствованія и смѣны впечатлѣній, а также и обширный запасъ преданій создали благопріятную почву для народной фантазіи, которая, затемнивъ основной звѣздный культъ

предковъ, соткала сложный мифологическій узоръ на почвѣ культа природы. Между тѣмъ индо-иранецъ, оставаясь въ старыхъ условіяхъ степной и пастушеской жизни, стоялъ, если можно такъ выразиться, ближе къ единому Богу. Еще въ бронзовомъ періодѣ, на ступени пастуха, незнающаго употребленія соли, онъ былъ уже недалекъ отъ монотеизма; его космогоническія и религіозныя представленія были близки къ истинѣ и если бы не историческія условія, столкнувшія его съ своеобразной культурой сабеевъ, онъ очень скоро созналъ бы несовершенство своихъ религіозныхъ представленій и очистилъ свой культъ ученіемъ Ведъ и Авесты.

Это раннее развитіе возвышеннаго религіознаго чувства въ индо-иранцѣ должно было повести и къ раннему развитію его интеллекта, ибо нѣтъ религіи, которая не была бы связана съ тѣми или другими космогоническими представленіями, требующими болѣе или менѣе строгаго метафизическаго настроенія. И дѣйствительно умъ восточнаго арійца очень рано создалъ грандіозную систему мірового порядка, многія положенія которой составляютъ отправные пункты и для современныхъ философскихъ ученій. «Ничто не существовало въ началѣ;—ни бытіе, ни небытіе, ни небо, ни твердь... Смерть не существовала тогда, также какъ и безсмертіе. День не свѣтилъ вовсе во тьмѣ. Только Единый дышалъ въ себѣ самомъ, безъ духа, и не было ничего другого, кромѣ него. Мракъ царствовалъ въ началѣ, покрывая все собою, какъ океанъ безъ свѣта. Зародышъ скрытый въ его оболочкѣ вышелъ только силою жара. *Желаніе* проявило его сначала и было первымъ сѣменемъ духа. Такова связь между бытіемъ и небытіемъ, прибавляетъ 10-й гимнъ Ригъ-Веды: которую мудрецы, размышляя, узнали въ своемъ сердцѣ» *). «Творецъ Агурамазды самъ не сотворенъ и вѣченъ, говоритъ персидская Вендидатъ-Саде: Онъ не имѣлъ начала и не будетъ имѣть конца. Онъ совершилъ

*) Ленорманъ. Кіевъ. 1889. стр. 142.

свое дѣло творенія, произнеся *Слово*, Слово творящее, существовавшее прежде всего, Honover». «Какъ *слово* изъ верховной Воли, сказано въ одной изъ молитвъ маздаизма: такъ и дѣйствіе существуетъ только потому, что оно происходитъ изъ истины» *). Чтобы достигнуть такого представленія о космическомъ порядкѣ и такъ близко подойти къ идеѣ абсолютнаго монотеизма, арійская мысль должна была пройти предварительно очень длинный и сложный путь эволюціи. Религіи въ своемъ развитіи слѣдуютъ за развитіемъ мысли. Путь постепеннаго обобщенія явленій очень длиненъ и извилистъ. Если въ области мышленія есть племена, которыя при существованіи понятій для опредѣленія дуба, пальмы, банана, не доросли еще до представленія «дерево», предполагающаго извѣстный прогрессъ, то въ области религіозныхъ концепцій духъ даннаго предмета вливается въ духа всей совокупности ихъ лишь постепенно. Медленно создаются боги водъ, огня, вливающіеся впослѣдствіи въ могущественныхъ повелителей неба и земли; боги племени группируются и соподчиняются богу націи; такъ, нѣкогда возобладалъ надъ многочисленными племенными богами синайскихъ кочевниковъ союзный богъ Іагве, взявшій подъ свое исключительное покровительство судьбу маленькаго народца Палестины.

Основная доктрина Зороастрова ученія ставитъ его на высоту универсальной религіи, которая поглощаетъ собою догмы тѣхъ религіозныхъ системъ, которыя не смотря на ихъ сложность, все же носятъ національный отпечатокъ. Такимъ образомъ маздаизмъ въ его чистой формѣ прошелъ всѣ религіозныя стадіи и когда понадобилось въ процессѣ поступательнаго обобщенія примирить непримиримыя концепціи добра и зла, Агурамаздры и Аграманьюса, иранская мысль устами Зарванійцевъ провозгласила единственнымъ источникомъ всего «безграничное время»,—Zarvâna-akarana. Дальше въ религіозномъ

*) Id. стр. 155—156.

отношеніи идти было некуда. На этой вершинѣ метафизическаго отвлеченія не было уже мѣста интуиціямъ народнаго сознанія, и религіозное чувство должно было пойти на убыль. Тоже случилось и въ Индіи. Въ очень отдаленныя времена, когда еще не послѣдовало полнаго раздѣленія восточныхъ арійцевъ, религіозный натурализмъ смѣнился уже возвышенными доктринами браманизма, а за четыре вѣка до нашей эры по всей Индіи религія уступила мѣсто спекулятивной философіи. Въ поискахъ за истиннымъ бытіемъ индійская философія окончательно потеряла Бога и встрѣтилась съ Маіей,—«этимъ обманчивымъ покрываломъ, спускающимся на глаза смертнымъ и показывающимъ имъ міръ, о которомъ нельзя сказать, что онъ существуетъ или не существуетъ».

Но вернемся къ Ирану. Его первоначальная религіозная система, хорошо организованная и направлявшаяся къ монотеизму встрѣтилась на пути своего естественнаго развитія съ вѣрованіями сосѣднихъ народовъ Ассиріи, Халдеи и Мидіи. Эти новыя теченія въ спокойномъ до того руслѣ религіозной мысли Ирана образовали на столько гибельный водоворотъ, что въ будущемъ и самъ Заратуштра долженъ былъ сдѣлать уступку дуализму. Взоръ перса невольно сталъ слѣдить за восхищеннымъ взоромъ халдея-кушита, устремленнымъ на звѣздное небо, гдѣ тотъ отчетливо читалъ по небеснымъ тѣламъ божественное откровеніе; но еще легче сообщился персу весь ужасъ туранца предъ тьмою, которую тотъ наполнялъ злыми духами.

Во всякомъ религіозномъ чувствѣ, какъ уже сказано выше, наблюдаются два существенныхъ психическихъ элемента или, по выраженію Рибо, двѣ гаммы. Одна въ тонѣ боязни сливается изъ тягостныхъ состояній: ужаса, страха, благоговѣнія, почтенія; другая въ тонѣ нѣжной эмоціи образуется изъ состояній пріятнымъ и экспансивныхъ: удивленія, довѣрія, любви. Одна выражаетъ чувство зависимости; другая

чувство влеченія. Въ процессѣ эволюціи религіознаго чувства первая гамма преобладаетъ на низшихъ ступеняхъ развитія культа и лишь въ дальнѣйшемъ прогрессѣ психической организаціи вторая гамма начинаетъ заглушать первую, и природа религіознаго чувства измѣняется въ сторону преобладанія высшихъ категорій, входящихъ въ составъ его эмоцій. Вліяніе народнаго темперамента на характеръ религіознаго направленія давно уже перестало быть предметомъ сомнѣній. Въ одной и той же системѣ религіи, въ зависимости отъ психическихъ условій ея адептовъ, наблюдаются далеко расходящіяся теченія. Можно даже, не впадая въ ошибку, утверждать, что исповѣдываніе вѣры также индивидуально, какъ индивидуальна человѣческая личность. Тамъ же, гдѣ послѣдняя не успѣла еще подняться до индивидуальности, элементарныя эмоціи религіознаго чувства легко комбинируются въ разнообразныя формы и оттѣнки по общественнымъ классамъ и кастамъ. Особенно эта разница въ пропорціональныхъ отношеніяхъ обѣихъ категорій религіозныхъ чувствованій сказалась, какъ мы сейчасъ увидимъ, въ древнемъ Иранѣ, подпавшемъ вліянію западныхъ его сосѣдей.

Не давая никакого нравственнаго удовлетворенія вѣрующимъ, вавилоно-ассирійская религія придя въ столкновеніе съ высоко развитыми религіозными представленіями перса, понизила его религіозный уровень и дало новое направленіе его религіозному чувству. Въ туранцѣ въ силу особенностей его психической природы религіозное чувство вытекало исключительно изъ эмоцій боязни. Онъ никогда не доходилъ до проявленія болѣе возвышенныхъ чувствованій, оттого и нравственный элементъ въ его религіозной системѣ почти отсутствуетъ. Сабеизмъ весь міръ наполнилъ божествами зла, отъ которыхъ можно было откупаться только жертвами. Міръ управлялся демонами, производившими различныя катастрофы. Человѣкъ окруженъ былъ неисчислимымъ множествомъ демоновъ низшаго порядка, вмѣшивавшихся во всѣ мелочи обыденной

жизни. Одно изъ заклинаній такъ опредѣляетъ ихъ повсемѣстность:

Они проникаютъ изъ одного дома въ другой;
Они не удерживаются дверями,
Они не стѣсняются запорами,
Они прокрадываются между деревьями, какъ змѣи,
Они препятствуютъ оплодотворенію жены мужемъ,
Они крадутъ дѣтей изъ нѣдръ людей,
Они изгоняютъ владѣльца изъ его отеческаго дома,
Они голоса, которые проклинаютъ и преслѣдуютъ человѣка*).

Въ такой атмосферѣ незримыхъ враговъ, боязнь составила основной фонъ человѣческаго существованія. Неудивительно, что чувство страха возобладало и въ религіозныхъ представленіяхъ иранца, легко заражающагося всякимъ массовымъ настроеніемъ. Онъ также объектировалъ это чувство въ форму цѣлаго сложнаго міра злыхъ духовъ, отовсюду грозившихъ ему многоразличными бѣдствіями. Индивидуальная жизнь отнынѣ слагалась изъ безконечнаго рода опасеній и предосторожностей. Безпомощная мысль, вообще склонная къ гиперфизическимъ представленіямъ и поставившая иранца въ безотрадное положеніе полнаго безволія, открыла широкое поле дѣятельности мобедамъ сабеизма.

Мобеды или маги, въ качествѣ жрецовъ и посредниковъ между людьми и демонами, владѣли знаніями, требуемыми для отвращенія угрожающаго зла. Какъ привиллегированнымъ обладателямъ астрономическихъ свѣдѣній, имъ легко было добиться авторитета у невѣжественной толпы, религія которой покоилась на культѣ небесныхъ тѣлъ, и астрологія въ рукахъ мобедовъ оказалась тѣмъ орудіемъ гипнотизатора, противъ котораго безсильна становится слабая воля гипнотизируемаго. Они опутали смертнаго тысячью невидимыхъ и таинственныхъ связей между

*) По Никольскому. Р. В. 1879. № 11 изъ IV т. cuneiform inscriptions cf. Western Asia, подъ лит. W. A. I.

его судьбою и планетными движеніями. Вся жизнь его опредѣлялась предначертаніями и указаніями небеснаго свода и проникалась вмѣшательствомъ таинственныхъ началъ, разгадка которыхъ находилась у маговъ. Явленія природы, ихъ связь, законы и отношенія вмѣсто того, чтобы служить предметомъ изслѣдованія и непосредственнаго надъ ними наблюденія, объяснялись вліяніемъ причинъ и дѣятелей недоступныхъ точному изысканію. Опытъ, логическое умозаключеніе не имѣли приложенія. Умственное направленіе опредѣлялось воображеніемъ и внутреннимъ чувствомъ. Колдуны, чародѣи, фокусники составили страшную организованную армію, завладѣвшую человѣческимъ умомъ и волею при помощи непроницаемаго тумана. Магизмъ имѣлъ успѣхъ у перса главнымъ образомъ сплоченностью его жрецовъ. Кастовый характеръ, отличавшій сословіе маговъ, былъ сродни арійству. Наука и пріемы мобедовъ, составляя неотъемлемое достояніе касты, давали возможность умышленно поддерживать гнетъ суевѣрнаго ужаса, на почвѣ котораго слабые неуравновѣшенные умы легко подпали болѣзненному направленію идей, обманамъ чувствъ, увлекая за собой и болѣе стойкихъ. Маги древняго востока вели себя въ этомъ отношеніи не хуже и не лучше современныхъ намъ медіумовъ. Искусственно поддерживая массу въ состояніи боязни сверхъестественнаго, они частью искренно, частью съ обдуманной ложью прибѣгали къ безсознательнымъ или эмпирически найденнымъ пріемамъ устрашающаго характера, вводя въ заблужденіе не только толпу, но нерѣдко и себя.

При всемъ томъ сословіе маговъ Ирана, унаслѣдовавшее свое положеніе въ народѣ и государствѣ отъ мобедовъ туранскихъ, въ области религіозныхъ представленій держалось старыхъ арійскихъ воззрѣній. Восточныя провинціи древняго Ирана, менѣе поддавшіяся вліянію сабейцевъ, сберегли свои расовыя преданія въ болѣе неприкосновенномъ видѣ, чѣмъ и объясняется появленіе изъ Бактріаны борца за старые идеалы въ лицѣ Заратуштры. «Отъ корня Феридунова выросло древо

великое: Заратуштра былъ посланъ на землю для освобожденія угнетенныхъ и узниковъ»; и хотя преданіе очень зло издѣвается надъ безсильною злобою маговъ, напрасно старавшихся погубить младенца—будущаго Законодателя, однако болѣе достовѣрные источники говорятъ въ пользу того, что и самъ законодатель происходилъ изъ сословія маговъ, какъ происходило оттуда и большинство позднѣйшихъ персидскихъ вѣроучителей.

Ученіе Заратуштры не вернуло иранца къ первоначальному арійскому единобожію. Понятіе объ окружающемъ злѣ, какъ силѣ, требующей наибольшаго вниманія, нашло въ народѣ слишкомъ благопріятную почву и отозвалось на возстановленной Зороастромъ древней религіозной идеѣ допущеніемъ въ нее на ряду съ творцомъ міра, Агурамаздой, духомъ мудрости, святымъ духомъ (Çpenta maynious) духа злобы, духа разрушителя всѣхъ добрыхъ начинаній Творца. Уступка, сдѣланная туранскимъ понятіямъ, оставляла магамъ широкій просторъ въ сферѣ умственнаго порабощенія народныхъ массъ. Если раньше, при сравнительно низкомъ уровнѣ религіозныхъ представленій борьба двухъ противоположныхъ началъ тьмы и свѣта отмѣчалась преимущественно въ мірѣ физическомъ, то позже съ развитіемъ религіозной идеи въ народныхъ массахъ дуалистическое воззрѣніе перенесено было на міръ нравственный. Жрецы, ранѣе владѣвшіе чарами способными отвращать отъ человѣка зло наносимое демонами, теперь владѣли человѣческой совѣстью и взяли привиллегію отклонять по своему усмотрѣнію божественную кару, если она готовилась людямъ за нарушеніе ими законовъ.

Въ средѣ самого жреческаго сословія религіозная идея продолжая развиваться въ сторону метафизической абстракціи, давно уже перевалила вершину, на которой религіозное чувство сливается съ нравственностью и вскорѣ оказалась въ положеніи той интеллектуальной утонченности, гдѣ чувство замѣняется мистицизмомъ и гдѣ два противоположныхъ элемента

вѣрованія—догматика и мистика—приходятъ въ неизбѣжное столкновеніе.

Мы не станемъ останавливаться здѣсь на психической сторонѣ этого процесса въ религіозномъ чувствованіи, такъ какъ будемъ имѣть случай говорить о немъ ниже. Скажемъ только, что для собственнаго обихода, pro domo suo, маги отказались отъ догматической стороны религіи и предоставили на свою долю полную свободу блужданій въ области мистицизма. Какъ сословіе, хорошо организованное, взявшее на себя роль народнаго руководителя во всѣхъ сферахъ жизни—частной, общественной и политической, магизмъ старался не выдать предъ толпой переживаемаго имъ разлада и, утративъ самъ всякое религіозное чувство, старался однако всѣми зависящими отъ него мѣрами поддержать его въ массахъ. Съ этою цѣлью онъ бросалъ въ толпу отъ времени до времени ту или другую религіозную идею, способную оживить падавшую народную вѣру и во всѣхъ случаяхъ религіознаго движенія успѣлъ приноравливаться къ духу времени, чтобы не разстаться съ своими привиллегіями. Не стѣсняя себя никакимъ догматизмомъ, онъ наоборотъ народную массу обставилъ сложнымъ и торжественнымъ ритуаломъ, создалъ замысловатую систему жертвоприношеній, обработалъ въ величайшихъ подробностяхъ символику и завлекалъ всегда жаднаго до тайныхъ ученій перса въ таинственную область познанія истины, поднимая для него уголокъ завѣсы, но отнюдь за нее не пропуская.

Чтобъ оцѣнить характеръ и силу вліянія маговъ на толпу, необходимо хотя бы въ общихъ чертахъ ознакомиться съ тѣмъ матеріаломъ, который составлялъ эту народную массу.

Относительно характера мидо-персидскихъ народовъ показанія древнихъ авторовъ сходятся со свидѣтельствами современныхъ наблюдателей. Персъ долженъ быть отнесенъ вполнѣ къ эмоціональному типу въ смыслѣ классификаціи характеровъ Рибо. Онъ крайне впечатлителенъ, наклоненъ къ утонченной интеллектуальной созерцательности и при томъ не бездѣятеленъ, но дѣятельность его порывиста, спазмотична,

вызывается только сильными эмоціями. По минованіи могущественныхъ мотивовъ наступаетъ истощеніе, прострація. Онъ не лишенъ храбрости, но предпочитаетъ лучше сражаться языкомъ, чѣмъ мечемъ, хотя при вдохновляющемъ примѣрѣ готовъ на смерть. Легко воспріимчивъ, но быстро мѣняетъ настроеніе и въ зависимости отъ него то совершаетъ чудеса храбрости, то постыдно сдается неизмѣримо слабѣйшему противнику. Его слабая воля ищетъ опоры въ авторитетѣ, что не мѣшаетъ насмѣшливому уму подмѣчать слабыя стороны въ руководителѣ. Въ персѣ мало замѣчается наклонности къ общественной жизни, онъ вовсе не склоненъ подчинять свои личные интересы интересамъ общины, но легко организуется въ толпу и тогда дѣйствуетъ слѣпо, безъ критики, руководясь властною волею вожака. Въ немъ мало вѣры и религіознаго чувства, но много ханжества и лицемѣрія. Ложь составляетъ его отличительную черту,—въ этомъ случаѣ старый Геродотъ дѣйствительно попалъ въ просакъ, по выраженію А. Миллера, утверждая, что персовъ смолоду учили говорить правду. Лживость цѣлаго народа говоритъ за его психическую аномалію и такъ какъ въ индивидуальныхъ случаяхъ эта особенность присуща всего чаще истеризму, то и всему народу, склонному ко лжи нельзя отказать, если можно такъ выразиться, въ истеритическомъ складѣ его темперамента. Отличительнымъ свойствомъ этого типа нужно признать слабость и неустойчивость психической системы; духовные элементы его отличаются одновременно легкостью возникновенія и быстротой исчезновенія. Такимъ образомъ предъ нами обширный національный типъ, способный своимъ несоотвѣтствіемъ между внѣшними чертами и внутреннимъ содержаніемъ сбить съ толку не одного этнографа. Персъ лжетъ систематически, говоритъ правду только при крайней необходимости, распространяетъ ложные слухи, интригуетъ, клевещетъ *). И какъ истерическая натура

*) Dr. I. E. Polak. Persien. Leipzig. 1865. т. I. s. 6 и слѣд.

безъ всякаго нравственнаго содержанія, онъ очень охотно распространяется о прекрасныхъ чувствахъ, возвышенныхъ добродѣтеляхъ, чистыхъ и безкорыстныхъ побужденіяхъ и вовсе не для того, чтобы ввести въ обманъ, а просто отдаваясь временному чувству, нисколько не удерживающему отъ совершенія вслѣдъ за этимъ самого гнуснаго дѣянія. У такого субъекта за порывомъ благороднаго негодованія по поводу чужого проступка легко слѣдуетъ собственное дѣйствіе, отличающееся неизмѣримо-большей предосудительностью. «Ихъ особенность, говоритъ Полянъ объ истерическихъ натурахъ: заключается въ томъ, что они лгутъ выставляя себя людьми искренними, разсказываютъ безъ всякаго колебанія небылицы, смотря по мысли или чувству, которыми онѣ въ данный моментъ проникнись, но безъ всякаго опредѣленнаго расчета, изъ пустого тщеславія, ради удовольствія доставляемаго имъ этой ложью. Онѣ способны на благородныя намѣренія, обрывки хорошихъ чувствъ, мимолетное остроуміе, безплодные порывы» *). Если эти субъекты талантливы, то изъ нихъ могутъ получиться геніальныя натуры. Но въ геніальности-то они главнымъ образомъ и типичны, сохраняя свою нравственную безпорядочность и поражая непослѣдовательностью. Отъ образцовой супружеской добродѣтели имъ ничего не стоитъ перейти къ самому разнузданному распутству; отъ религіознаго экстаза къ самымъ извращеннымъ и ненормальнымъ наслажденіямъ. Далѣе къ характеристикѣ перса необходимо прибавить, что онъ ищетъ случая, какимъ-бы то ни было способомъ придавить того, кто былъ ему раньше необходимъ, потому что онъ не хочетъ быть благодарнымъ, онъ не переноситъ никакого обязательства. Для добродѣтели, благодарности, раскаянія, чести, совѣсти персидскій языкъ не имѣетъ даже выраженій, хотя самъ по себѣ языкъ очень богатъ и развитъ. Добродѣтель выражается словомъ taekwa, что значитъ набожность, благочестіе, т. е. поведеніе

*) Фр. Полянъ. Психологія характера. С.-Петерб. 1896 стр. 48 и слѣд.

согласное съ ритуаломъ и закономъ; peschimāni означаетъ не раскаяніе, а уныніе изъ-за худого исхода дѣла. Также нѣтъ слова для понятія совѣсти и ея угрызеній *) Не нужно также упускать изъ виду склонности персидскаго организма къ злоупотребленію всякаго рода ядами интеллекта. Персъ охотно предается куренію опіума, потребленію гашиша, алкоголя **). Хотя размѣры ослабляющаго волю вліянія этихъ веществъ и не поддаются опредѣленію, все же играютъ не послѣднюю роль въ образованіи народнаго темперамента, подготовляя почву для общенароднаго истеризма. Благодаря раздробленности воли и отсутствію общей систематизаціи душевныхъ элементовъ, дѣйствующихъ каждый за свой собственный страхъ, у такого народа легко наступаетъ воспріимчивость къ внушеніямъ, подражательность, готовность жить по примѣру сосѣда или по указанію авторитета, а также создается крайне благопріятная среда для всякаго суевѣрія и обмана.

На этой-то благодарной почвѣ нравственной недостаточности при растлѣвающемъ вліяніи магизма въ персидскомъ народѣ выработался своеобразный массовый мистицизмъ, который, замѣнивъ вѣру суевѣріемъ, мораль безпрекословнымъ повиновеніемъ, въ поискахъ за истиной, путался въ крайностяхъ и абсурдахъ сектантства. Сословіе маговъ, окружившее свою дѣятельность мистическимъ туманомъ, скрывало за нимъ полнѣйшую безнравственность атеизма, претендовавшаго на высшее познаніе. Обладаніе истиной освобождало отъ выполненія законовъ и предписаній морали, которые созданы были для простыхъ смертныхъ, и эта самонадѣянность, какъ результатъ патологическаго самосознанія, находила мистическое оправданіе

*) Dr. I. E. Polak. Persien. Leipzig. 1865. т. I. I. с.

**) Потребленіе алкоголя въ видѣ коньяка чрезвычайно распространено въ современной Персіи среди зажиточнаго класса купцовъ и высшихъ чиновниковъ. Пьютъ преимущественно въ теченіи ночи, тщательно скрывая отъ внѣшнихъ взоровъ свою порочную склонность. Тоже подмѣтилъ въ Турціи Гобино по отношенію къ господствующимъ классамъ Оттоманской Имперіи.

всякому поведенію. Забота о формѣ, стремленіе импонировать при помощи лжи и эмпиризма, обманъ, развратъ, атмосфера тайныхъ пороковъ и патологическихъ извращеній всякаго рода если и не составляли всего внутренняго содержанія маговъ, какъ класса, то все же играли значительную роль въ ихъ существованіи. Отъ народнаго наблюденія не могла ускользнуть эта слабая сторона господствовавшаго сословія, и масса легко восприняла то, что отвѣчало ея вкусамъ и наклонностямъ. Нельзя конечно допустить, чтобы господство одного сословія надъ умами цѣлаго народа поддерживалось въ продолженіи вѣковъ исключительно одной системой надувательства и фокусовъ. Взаимныя отношенія между народными массами и кастой мобедовъ прежде всего находятъ объясненіе въ психическихъ особенностяхъ перса, умъ котораго лишь въ крайне ограниченномъ числѣ случаевъ его житейскихъ условій довольствовался опытомъ и непосредственнымъ наблюденіемъ, въ огромномъ же большинствѣ предпочиталъ область воображенія, считаясь прежде всего съ внушеніями внутренняго чувства, направленнаго въ сторону боязни. Руководящій классъ самъ искренно добивался истины, чтобъ, владѣя ею, обладать и народною волею. Но при свойствахъ мистическаго ума, отказывавшагося отъ единственно правильнаго пути логическаго умозаключенія, выводимаго изъ кропотливаго изученія явленій, магизмъ предпочиталъ идти къ познанію путемъ болѣе легкимъ. И все то темное, неясное, что его тревожило, рѣшалось не интеллектомъ, а чувствомъ, т. е. подводилось подъ таинственныя, духовныя отношенія, созданныя фантазмами. Съ этой цѣлью понадобилось выдвинуть особый міръ высшихъ разумныхъ существъ, установить исключительныя отношенія между богами и человѣчествомъ при посредствѣ жрецовъ, признать таинственную связь между прошедшимъ и будущимъ, между небомъ и землею, населить землю сверхъ видимаго міріадами существъ невидимыхъ, создавъ для нихъ особую сложную іерархію.

Среди этого душевнаго мрака, наложеннаго мистическимъ ужасомъ, не трудно было отдѣльнымъ лицамъ одушевлять массы любой идеей, вербовать ихъ въ любыя фанатически настроенныя секты. Благодарный матеріалъ, какъ для всякаго честолюбца, такъ и для эпидемій религіознаго сумашествія былъ повсюду. Если у семитовъ вообще и у іудеевъ въ особенности профетизмъ составлялъ симптомъ національнаго характера, выражавшійся въ томъ, что среди народа, въ общемъ глубоко проникнутаго религіознымъ чувствомъ, тотъ или другой его представитель, особенно охваченный религіозной идеей и отдавшійся исключительному служенію ей, проникался ощущеніемъ божіяго избранія настолько, что успѣвалъ сообщить это убѣжденіе слушателямъ, то ничего подобнаго мы не встрѣчаемъ среди проповѣдниковъ и вѣроучителей Персіи. На послѣднихъ всегда замѣчается какой-то отпечатокъ легковѣрія, лживости и фантазерства. Большинство изъ нихъ принадлежало къ сословію маговъ. Пріемы и дѣятельность ихъ одинаково краснорѣчиво свидѣтельствуютъ какъ объ умственномъ настроеніи народа, охотно бросающагося на все сверхъестественное, чудесное и фантастическое, такъ и о характерѣ самихъ лжепророковъ, не брезгавшихъ дешевыми фокусами, способными ошеломить воображеніе народной толпы. Такъ, Мани или Манесъ, основатель манихейства, прячется на цѣлый годъ въ уединенную пещеру, объявляя своимъ послѣдователямъ, что Богъ восхищаетъ его на небо, откуда онъ вернется съ божественнымъ откровеніемъ и заготавливаетъ это откровеніе при помощи своего художественнаго рѣзца на металлической доскѣ. Маздакъ вырываетъ подъ храмомъ огня обширный погребъ, куда сажаетъ своего сообщника, заставляя этимъ способомъ жертвенный огонь бесѣдовать съ царемъ Кобадетомъ. При помощи такихъ пріемовъ, о которыхъ трудно судить составляютъ ли они симптомъ душевной болѣзни изобрѣтателя или результатъ дерзкаго издѣвательства надъ здравымъ смысломъ, пророки пріобрѣтали тысячи поклонниковъ. Стоило при этомъ

польстить народному вожделѣнію какой-нибудь льготой, напримѣръ допущеніемъ общности женъ, какъ это сдѣлалъ Маздакъ, и значеніе учителя возрастало въ глазахъ массы до такихъ размѣровъ, что даже тиранія восточныхъ деспотовъ, обрекавшая на смерть сотни тысячъ его послѣдователей, не успѣвала искоренить ереси *).

*) При Хозроѣ (531—628 по Р. Х.) Маздакъ подвергся смертной казни и 100000 зендиковъ были повѣшены.

ГЛАВА III.

Внѣшнее вліяніе на мистику перса.—Буддизмъ, сирійскій аскетизмъ, неоплатонизмъ.

Мистическое настроеніе перса временъ маговъ, зависившее въ значительной мѣрѣ отъ вліянія своеобразныхъ этико-религіозныхъ представленій вавилоно-ассирійскаго сабеизма нашло себѣ впослѣдствіи поддержку еще и въ ученикахъ Будды. Индійскій буддизмъ не мало обязанъ своимъ распространеніемъ по лицу земли скитальческому образу жизни своихъ адептовъ. Безконечное шатаніе отъ монастыря къ монастырю отъ святыни къ святынѣ, отъ учителя къ учителю не знало разстояній и приводило буддійскихъ монаховъ изъ одного конца Индіи въ другой. Склонность къ этому бродячему существованію, какъ бы возмѣщающему (при созерцательныхъ упражненіяхъ, гдѣ мышечная дѣятельность падаетъ до minimum'a) органическія требованія движенія, составляетъ, какъ это мы увидимъ ниже, отличительную черту многихъ мистико-религіозныхъ ученій. Эта-то склонность къ странствованіямъ и увлекала нерѣдко аскетовъ и монаховъ буддизма далеко за предѣлы Индіи, гдѣ они и являлись какъ вольными такъ и невольными пропагаторами великихъ идей своего первоучителя. Ученіе Гаутамы находило себѣ одинаково благопріятную почву у кочевника въ глуши дикихъ пустынь и у жителя культурныхъ центровъ. Такъ, извѣстно, что еще до греко-бактрійскаго періода восточная Персія съ Бактріаною была охвачена буддизмомъ, о чемъ согласно свидѣтельствуютъ какъ китайскія, такъ и греческія

извѣстія *). Вліяніе буддизма въ этихъ мѣстахъ было настолько значительно, что подчиняло себѣ до нѣкоторой степени и эллинскую культуру: монеты временъ Агаѳокла изображаютъ буддійскіе символы; на монетахъ Менандра, какъ индійскій символъ Чакравартина, т. е. міродержца, изображалось колесо. Буддизмъ держался въ Бактріи и смежныхъ съ нею областяхъ въ теченіи столѣтій **). До II в. по Р. Хр. Кабулистанъ былъ усѣянъ буддійскими обителями, поддерживавшими постоянную связь съ индійской общиной буддистовъ. Странствующіе монахи Индіи заходили въ то время въ Хотанъ и Китай. Слѣды буддизма сохранились и въ Кандахарѣ.

Буддійское міросозерцаніе Индіи было отчасти сродни восточному иранцу, менѣе поддавшемуся вліянію вавилоно-ассирійскаго сабеизма и сохранившему въ большей чистотѣ свои старыя ведійскія воззрѣнія. При томъ же готовые пріемы созерцательной жизни, вынесенные съ береговъ Ганга, имѣли такой конкретный характеръ, были настолько удобоисполнимы и дѣйствительны, что примѣненіемъ ихъ на практикѣ какъ разъ достигалось то душевное состояніе, котораго искала природа перса. Буддіецъ-аскетъ предлагалъ сѣсть въ уединенномъ мѣстѣ, скрестить ноги, выпрямить туловище и отдаться размышленію. Если прозелитъ оставался въ состояніи этой неподвижности необходимый срокъ и постепенно освобождался отъ всѣхъ своихъ помышленій и желаній, отъ «всякихъ сужденій и взвѣшиваній», отъ всѣхъ страданій и наслажденій, то подъ конецъ такого пребыванія у него прерывалось дыханіе и духъ его «собирался, очищался и просвѣтлялся, освобождаясь отъ всякой нечистоты и грѣха»***). Такое состояніе души обезпечивало ему познаніе міровой истины, передъ нимъ проходило все прошлое, его собственное *я*, всѣ безконечныя формы, въ

*) Минаевъ. l. c.

**) Id. Александръ Полигисторъ утверждаетъ, что буддійскіе сраманы или подвижники были распространены между бактрійцами и персами.

***) Г. Ольденбургъ. Будда его жизнь, ученіе и община. Москва. 1884. стр. 261.

которыя онъ облекался за все время безконечнаго исканія своей души (ātмана). Въ этомъ соблазнительномъ состояніи ему обѣщалась способность проникновенія въ чужіе помыслы, чудотворная сила, способность растворенія личности въ мірѣ,— словомъ все то, что разрѣшало ему его обыденныя недоразумѣнія, что открывало ему истину, которую онъ всегда жаждалъ познать непосредственно изъ ея источника.

Пріемы предлагаемые буддистами могли быть видоизмѣняемы въ соотвѣтствіи съ индивидуальными особенностями учениковъ, степенью ихъ подготовленности и развитія. Такъ, взамѣнъ условій упомянутыхъ выше и годныхъ для прозелитовъ, мало развитыхъ умственно, можно было рекомендовать и другую формулу: напр., формулу самоотвлеченія отъ множественности міровыхъ явленій, т. е. доведеніе работы мысли до до полнаго ея прекращенія путемъ послѣдовательнаго и систематическаго отвлеченія вниманія отъ всѣхъ внѣшнихъ и внутреннихъ воспріятій *). Мало отличающіеся одинъ отъ другого пріемы одинаково годные для приведенія мозговой дѣятельности въ извѣстное состояніе сознанія, называемаго экстатическимъ, какъ нельзя болѣе отвѣчало тѣмъ элементамъ персидскаго народа, которые были воспитаны въ мистико-пантеистическихъ представленіяхъ Зендъ-Авесты. И дѣйствительно, исторія развитія аскетическихъ формъ въ позднѣйшемъ исламитскомъ періодѣ Персіи, какъ это увидимъ позже, ближе подходила къ буддизму Индіи, нежели къ христіанскому аскетизму Сиріи.

Но въ то время, когда буддизмъ постепенно прокладывалъ себѣ дорогу въ Персію черезъ ея восточныя провинціи, съ запада на нее нахлынула волна эллинской культуры, охвативъ широкимъ потокомъ Египетъ, Сирію, Мессопотамію и Персію до ея крайнихъ восточныхъ предѣловъ. Однако греческая цивилизація не только оказалась безсильной подавить народный духъ Ирана, но и сама въ значительной степени усвоила себѣ

*) Г. Ольденбургъ. l. c. стр. 162.

многія стороны восточной культуры и прежде всего тотъ государственный порядокъ, который рано или поздно долженъ былъ такъ гибельно отозваться на судьбахъ Византійской Имперіи. Персія, какъ впрочемъ и всякая другая жизнеспособная народность, заимствовала у сосѣдей всегда только тѣ формы и понятія, которыя по существу своему легко могли быть пріурочены къ основнымъ элементамъ характера ея народа.

Въ этомъ случаѣ по своему вліянію на духовное развитіе перса счастливѣе Греціи оказалась Сирія. Однако ея значеніе для Персіи стало возрастать лишь со II вѣка нашей эры, когда сирійцы, обращенные въ христіанство, перевели на свой языкъ книги ветхаго и новаго завѣта. Подъемъ сирійской культуры ознаменовался съ этого момента основаніемъ школъ и разсадниковъ просвѣщенія, которые проникли даже въ нѣдра Византійской имперіи. На сирійскій языкъ стали переводить не только декреты и каноны соборовъ, но и сочиненія греческихъ отцевъ церкви. Сама Сирія могла отнынѣ выставить собственныхъ авторизированныхъ отцевъ церкви, каковъ напр. св. Ефремъ. Наконецъ съ V в. на сирійскомъ языкѣ появляются сочиненія Аристотеля, книги по медицинѣ, геометріи, астрономіи. Появились многочисленныя школы, библіотеки, академіи, какова напр. академія въ Едессѣ, но обвиненныя въ еретичествѣ, онѣ скоро были уничтожены восторжествовавшимъ православіемъ. Профессора, подвергшись проскрипціямъ, бѣжали въ Персію, гдѣ Сассаниды, эти враги Византійской имперіи, охотно давали имъ убѣжище. Познанія въ медицинѣ и другихъ прикладныхъ наукахъ обезпечивали бѣглецамъ въ Персіи хорошій пріемъ. Они открыли академіи въ Низибѣ, основали гипократическую школу въ Гандизапурѣ. Кромѣ того учреждены были школы въ Резаинѣ—въ Мессопотаміи, и въ Кинесаримѣ—въ собственной Сиріи, гдѣ дѣйствовали въ духѣ просвѣщенія якобиты или монофизиты—соперники послѣдователей Несторія. Въ V в. въ Мессопотаміи образовался истинный научный центръ, просуществовавшій до

XII в., когда онъ въ свою очередь палъ жертвою мусульманскаго фанатизма. Въ этомъ-то именно центрѣ затлѣлось пламя арабской науки.

И при всемъ томъ вліяніе Сиріи на умственное движеніе Персіи не было существенно и сводилось преимущественно къ посредничеству между культурами Византіи и Персіи. Усваивая научныя свѣдѣнія изъ Греціи, сирійскіе ученые въ то же время проникнуты были мистическимъ направленіемъ вавилоно-сабейскихъ воззрѣній, отчего точныя данныя греческой науки и философіи претерпѣвали значительное искаженіе, нося на себѣ печать темныхъ и таинственныхъ отношеній. Въ результатѣ этой своеобразной ассимиляціи западной науки мы встрѣчаемъ у сирійскихъ авторовъ и коментаторовъ рядомъ съ техническими рецептами научнаго достоинства всевозможный миѳологическій вздоръ объ ангелахъ-обольстителяхъ, повѣдавшихъ свое искусство женщинамъ, объ источникѣ жидкаго олова, которому приносилась дѣва, о магическихъ зеркалахъ, построенныхъ Александромъ, о талисманахъ Соломона и Аристотеля. Эти легенды, рисующія Александра и Аристотеля магами, служатъ лишь новымъ подтвержденіемъ непрерывавшейся связи между дѣятельностью старыхъ вавилоно-ассирійскихъ и персидскихъ мобедовъ и практикою алхимиковъ и астрологовъ позднѣйшаго времени. Сама Сирія при такомъ направленіи ея научныхъ силъ конечно не могла создать ничего новаго оригинальнаго и значительнаго. Мистическая скорлупа, въ которую сиріецъ заключилъ научный матеріалъ, не могла быть пробита зародышемъ дальнѣйшихъ знаній; и потому, не взирая на крайне благопріятныя условія покровительства со стороны калифовъ, Сирія не только не подвинула впередъ науку и философію, а скорѣе исказила ее. Единственная заслуга Сиріи заключалась въ томъ, что она, хотя и въ искаженномъ видѣ, съумѣла сберечь греческую науку для арабовъ.

Тоже случилось у сирійцевъ и съ христіанствомъ. Проникнутая халдейскимъ сабеизмомъ съ его звѣзднымъ культомъ,

религіозными представленіями и космогоническими концепціями, Сирія хотя и тяготѣла къ христіанству, однако не могла оставаться вѣрною строгому православію. Религіозный интересъ былъ великъ, но и старая, очень сложная мистическая система зависимости человѣческой жизни отъ таинственныхъ астрологическихъ отношеній была крѣпка; поэтому религія Христа должна была потерпѣть значительное искаженіе, ставшее извѣстнымъ въ исторіи церкви подъ именами гностицизма. эбіонизма, якобитства, несторіанства и другихъ ересей. Всѣ эти многочисленныя секты, строго говоря, были дѣти одной матери—сабеизма. Нѣкоторыя изъ нихъ, какъ напр. гностицизмъ, претендовали на обладаніе истиной, и уже въ очень отдаленныя времена выработали своеобразные пріемы для общенія съ Богомъ.

На почвѣ отношеній къ божеству, полныхъ неразгаданной тайны и порожденныхъ, быть можетъ, тѣмъ особымъ ощущеніемъ, которое испытывается подъ вліяніемъ созерцанія природы сирійско-аравійскихъ пустынь, искреннее благочестіе легко и естестественно вылилось въ форму созерцательнаго пустынножительства. Подвижничество въ Сиріи существовало много раньше появленія христіантства. Сабеизмъ Іемена и Сиріи, какъ культъ въ основѣ своей монотеистическій съ преобладающимъ почитаніемъ небесныхъ свѣтилъ, располагалъ душу къ извѣстному религіозному настроенію, высшимъ воображеніемъ котораго являлся аскетизмъ. Недаромъ среди восточныхъ христіанъ и даже у мусульманъ учрежденіе монашества относятъ не только ко временамъ пророка Иліи, но и къ болѣе раннему періоду такъ называемыхъ Св. Писаніемъ «сыновъ божіихъ», т. е. къ потомкамъ Сифа, который и самъ отдавался религіозному созерцанію *) Христіанство въ Сиріи воспользовалось уже готовыми формами аскетизма и обновило его только новымъ духомъ. Въ этомъ измѣненномъ видѣ

*) D'Herbelaf. Derwische. т. I, стр. 579.

аскетизмъ утвердился подъ авторитетомъ святыхъ отцовъ Сирійской церкви, напр. Исаака.

Монашеская и отшельническая жизнь сирійскихъ христіанъ и многочисленныхъ сектъ, возникшая при исключительныхъ условіяхъ, производила всегда глубокое впечатлѣніе на арабовъ. Явное вліяніе странствующихъ христіанъ пустынниковъ подтверждается между прочимъ очень распространеннымъ преданіемъ объ обращеніи въ христіанство округа Награнъ, лежащаго между Higaz'омъ, и Іеменемъ. Сказаніе приписываетъ это дѣло христіанину-страннику, по имени Файміюну, отличавшемуся строгимъ воздержаніемъ и воззвавшему однажды къ Богу, дабы онъ уничтожилъ на глазахъ невѣрующихъ пальму, которой поклонялись награнцы и которую украшали лучшими своими одеждами и драгоцѣнностями. Преданіе прибавляетъ, что Богъ исполнилъ просьбу угодника: поднялась сильная буря, вырвавшая съ корнемъ дерево, и собравшійся народъ обратился при этомъ чудесномъ знаменіи въ христіанство. Караваны, шедшіе въ Сирію и Египетъ, видя въ ночное время на какой-нибудь одинокой скалѣ или въ глубокой разщелинѣ горъ лучъ свѣтильника анахорета, гдѣ всегда можно было расчитывать на глотокъ свѣжей воды, на справку о дорогѣ, а можетъ быть и на горсть финиковъ, съ чувствомъ глубокаго благоговѣнія обращали свои взоры въ сторону привѣтливаго огонька. Недаромъ келья отшельника, одинокая лампада составляютъ излюбленный мотивъ въ арабской поэзіи:

„Она свѣтитъ во тьмѣ, какъ будто-бы была
Свѣчей вечернею въ обители аскета".

или:

Ты видѣлъ-ли блескъ молніи? Видѣлъ-ли, другъ, блескъ
Подобный мановенію руки въ темномъ вѣнцѣ тучъ?
Было-ли то дрожаніе пламени свѣчи. Была-ли то въ кельѣ отшельника
Лампада, свѣтильню которой онъ напоятъ свѣжимъ масломъ?*)

*) Alfr. v. Kremer. Geschichte der herrschend. Ideen d. Islams. Leipzig. 1868. I. c.

ПУБЛ. И БИБЛ. имени В. И. ЛЕНИНА С. С. С. Р.

Такимъ образомъ еще задолго до Магомета съ двухъ противоположныхъ концовъ будущаго исламитскаго государства въ жизнь его вторгались аскетическія начала, хотя психологическая основа ихъ и не была одинакова.

Въ то время, какъ сирійское подвижничество служило выраженіемъ интенсивнаго религіознаго чувства, искавшаго условій и формъ, въ которыхъ оно могло-бы расти и развиваться до своего высшаго предѣла, аскетизмъ восточный или буддійскій преслѣдовалъ другую цѣль, заключающуюся въ томъ, чтобы разомъ достигнуть полнаго познанія истины и, если можно, слиться съ самимъ божествомъ. Строгое подвижничество никогда не встрѣчало большого сочувствія со стороны перса; его характеръ не вяжется съ пріемами отреченія отъ міра, подвижничествомъ и лишеніями; онъ искалъ только того душевнаго настроенія, которое погружало-бы его въ сверхчувственную область; ради этой цѣли онъ вовсе не былъ разборчивъ въ средствахъ. Формулы и рецепты буддизма для него были доступнѣе, еще доступнѣе были яды интеллекта, магически окунавшіе его въ таинственный міръ мистическихъ ощущеній. За то меланхолическую природу араба, религіозное чувство котораго находилось еще въ періодѣ наростанія, болѣе влекло къ скромному аскетизму христіанскаго подвижничества.

Оба аскетическія направленія расходившіяся въ цѣляхъ и средствахъ, нашли однако точку соприкосновенія въ неоплатонизмѣ. Неоплатонизмъ разсматривалъ міръ, какъ проявленіе вѣчнаго творческаго Могущества (бытія) и вѣчнаго Разума (мысли), возсоединявшихся въ вѣчномъ Единствѣ. Онъ училъ, что надо отказаться идти къ истинѣ длиннымъ путемъ умозаключеній, вытекающихъ изъ сочетанія данныхъ намъ опытомъ понятій, такъ какъ они не достовѣрны, и что высшимъ предметомъ знанія и изысканій должно служить абсолютно-неясное, невидимое. Необходимо стремиться къ созерцанію высочайшаго, иными словами, вступать въ непосредственное

соприкосновеніе съ Единымъ. Новоплатонизмъ, какъ извѣстно, зародился изъ сирійскаго сабеизма, доставшагося въ наслѣдіе магамъ Египта и Персіи, которые въ свою очередь передали его Александрійской школѣ. Ученикъ Александрійца Аммонія Саккоса, Плотинъ, благодаря походу предпринятому Гордіаномъ въ Персію, имѣлъ возможность проникнуть въ самыя сокровенныя нѣдра магизма; изъ него онъ и черпалъ всѣ тѣ пріемы и упражненія, при помощи которыхъ достигалось непосредственное сліяніе съ божествомъ. Мышленіемъ такое состояніе не дается, нужно было отказаться отъ всякихъ воспоминаній, воспріятій и ощущеній. Надо было добиваться состоянія экстаза. Тутъ-то и пригодился старый магизмъ, давно уже обладавшій этой тайной. Желающему воспринять Единое лицомъ къ лицу онъ совѣтовалъ отстранить отъ души все злое, все доброе, наконецъ, все, что-бы то ни было *). Если кто-нибудь изъ насъ, училъ магизмъ: неподозрѣвая, что онъ охваченъ божествомъ, созерцаетъ зрѣлище имъ овладѣвшее, онъ созерцаетъ самого себя и видитъ свой образъ въ украшенномъ видѣ. Когда же отстранитъ отъ себя это изображеніе, какъ бы оно прекрасно ни было, и сосредоточится въ безраздѣльномъ единствѣ, онъ въ одно и то же время станетъ *единымъ* и *всѣмъ*, вмѣстѣ съ Богомъ, который безмолвно жалуетъ ему свое присутствіе и сливается съ нимъ **). Въ эти моменты внезапный свѣтъ освѣщаетъ душу, ибо свѣтъ исходитъ отъ Единаго и есть Единый ***). Вырождавшаяся греко-римская раса, растерявъ къ этому времени своихъ старыхъ боговъ, погружалась въ суевѣріе и съ жадностью хваталась за все, что носило характеръ таинственнаго. Обезсилившее язычество въ царствованіе Юліана думало найти обновленіе въ спиритизмѣ. Лучшіе умы отдавались бесѣдамъ съ демонами и геніями, творили чудеса, вызывали тѣни, посвящали время

*) Enneades. VI. Livre VII т. III. p. 472.

**) Enneades. V. Livre VIII. т. III.

***) Enneades. V. I. III s. III p. 62.

занятіямъ магіей. Ученіе Плотина вполнѣ отвѣчало болѣзненному настроенію умовъ и тѣмъ болѣе пришлось по духу вырождавшагося народа, что признавало всю силу и значеніе магическихъ упражненій. Неоплатоники Порфирій, Ямвлихъ и другіе пользовались большой силой. О нихъ говорили, что во время молитвы они какъ-бы поднимались отъ земли на десять локтей, а ихъ тѣла и одежды принимали ослѣпительный цвѣтъ золота *). Самъ Плотинъ испыталъ экстатическое состояніе за шестилѣтнее совмѣстное пребываніе съ Малхомъ изъ Финикіи (названнымъ Порфиріемъ) всего лишь четыре раза.

Весьма понятно, что и на Востокѣ неоплатонизмъ встрѣтилъ общее сочувствіе. Маги Персіи узнали въ немъ свое собственное дѣтище, рожденное отъ буддійскаго аскетизма, но воспитанное въ болѣе чистыхъ нравственныхъ представленіяхъ греческой философіи; арабы цѣнили въ немъ тѣ попытки добиться молитвеннаго настроенія, которыя отвѣчали ихъ горячей потребности въ религіозномъ чувствѣ.

Результатомъ двойнаго вліянія на умы обѣихъ національностей будущаго исламитскаго государства явилось ученіе суфіевъ, которое и по настоящее время составляетъ въ исламѣ неисчерпаемый источникъ мистицизма.

Прежде чѣмъ перейти къ суфизму необходимо, хотя бы въ бѣглыхъ штрихахъ, очертить состояніе умовъ въ Персіи наканунѣ новой эры въ ея исторіи и прослѣдить патологическую сторону въ жизни персидскаго государства, зависившую отъ того наслѣдства, которое оставилъ исламу старый магизмъ.

Выше мы уже коснулись значенія мобедовъ. При Сассанидахъ оно достигло своего высшаго предѣла. Маги заправляли фактически государствомъ, безъ ихъ совѣта повелитель не дѣлалъ шагу; они составляли большую часть гражданской

---

*) Цитир. по Буассье. Паденіе язычества. Москва. 1892. стр. 63.

администраціи, вѣдали всѣми политическими сношеніями; какъ духовныя лица, они владѣли народною совѣстью и держали въ рукахъ народную волю. Когда подъ давленіемъ сторонних вліяній, кастовые устои магизма стали шататься и изъ собственныхъ нѣдръ его стали все чаще и чаще выростать ереси, подрывавшія авторитетъ господствовавшаго сословія, маги попытались возстановить свой престижъ системой устрашенія и гоненій. Съ этою цѣлью многочисленный классъ рабочихъ, употреблявшихъ въ своихъ ремеслахъ огонь или имѣвшихъ дѣло съ камнемъ, объявленъ былъ нечистивымъ нарушителемъ чистоты элементовъ. Его обременили стѣснительными постановленіями, отказали во входѣ въ храмы, дабы своимъ присутствіемъ онъ не осквернялъ правовѣрныхъ, даже стали отказывать въ вознагражденіи при вторичномъ рожденіи. Логическимъ послѣдствіемъ такого образа дѣйствій было паденіе культуры, поворотъ назадъ и массовое недовольство, порождавшее волненія и мятежи. Жестокія преслѣдованія подавляли зло, но не могли истребить его и оно стало прятаться до поры до времени подъ личину лицемѣрія, сектантства, тайныхъ ученій и обществъ, чтобъ при первомъ удобномъ случаѣ выступить подъ тѣмъ или другимъ девизомъ на борьбу съ господами положенія.

Среди этого внѣшняго затишья, предвѣщавшаго страшную бурю, явился исламъ. Его успѣхъ былъ поразителенъ. Въ нѣсколько лѣтъ онъ охватилъ всю площадь отъ Ефрата до Инда. Диссиденты подняли голову; нисшія касты и все, что таило въ себѣ непримиримую злобу къ мобедамъ, перешло на сторону арабовъ-побѣдителей. Городское населеніе мало безпокоившееся о спросахъ религіи восприняло новую вѣру; только сельчане, руководимые феодалами, да дальній востокъ за Оксусомъ и Яксартомъ еще долго сопротивлялись новымъ вѣяніямъ. Новая вѣра была изъ наиболѣе удобныхъ. Она не пытала человѣческой совѣсти. Она только требовала громогласнаго провозглашенія формулы: нѣтъ Бога кромѣ Бога и Магометъ

пророкъ Его, предоставляя въ остальномъ полную свободу исповѣданія. Персидское лицемѣріе поняло эти требованія и, выполняя внѣшность, прикрывало тѣмъ неизмѣнную старую сущность.

Для инквизиціоннаго корпуса маговъ казалось наступили послѣдніе дни. Однако мученическій вѣнецъ не составлялъ предмета его домогательствъ. Онъ слишкомъ любилъ власть, слишкомъ дорожилъ участіемъ въ свѣтскихъ дѣлахъ, слишкомъ наконецъ позналъ вкусъ жизни, чтобъ не отказаться при новыхъ условіяхъ отъ чопорной чистоты старой вѣры.—Маги легко поняли всю невыгоду борьбы на два фронта—противъ арабовъ и національныхъ дессидентовъ—и примкнули къ новой религіи. Чтобъ сократить свои прежнія преимущества, мобеды предложили побѣдителю услуги по управленію страной и организаціи новой государственной религіи. Побѣдитель, обладавшій несомнѣннымъ военнымъ геніемъ, но отнюдь не административными способностями, далъ свое безмолвное согласіе на эти условія, оставивъ за собой лишь право войны, разбоя и взявъ себѣ львиную часть добычи; а мобеды подъ маскою муллъ и улемовъ по прежнему господствовали надъ народной волей и совѣстью, видоизмѣнивъ свой старый институтъ въ инквизиціонный клиръ—замкнутый, властный и лицемѣрный.

ГЛАВА IV.

Исламъ чуждъ мистики.—Результаты вліянія ислама на мистицизмъ перса.—Арабскій аскетизмъ и персидскій суфизмъ.

Исламъ при всей своей зависимости отъ буквы корана почти съ самаго момента возникновенія сталъ претерпѣвать всевозможныя измѣненія. Самъ пророкъ, создавая религію, отмѣнялъ свои прежнія положенія установленіями позднѣйшими. Дѣлая уступки упорно поддерживаемымъ заблужденіямъ вліятельныхъ и сильныхъ племенъ, онъ готовъ былъ вначалѣ своей дѣятельности допустить даже существованіе старыхъ языческихъ боговъ рядомъ съ Богомъ единымъ. Такъ, пророкъ, признавъ за божествами Аллата, Аллуззa и Мената значеніе посредниковъ между Богомъ и вѣрующими *) позже отказался отъ уступки арабскому язычеству. И въ дальнѣйшемъ проповѣдничествѣ по мѣрѣ возрастанія своего значенія и вліянія Магометъ отказывался отъ прежнихъ положеній, впадалъ въ непослѣдовательность и противорѣчія. При трехъ первыхъ калифахъ, на глазахъ которыхъ возникло новое ученіе, еще могло оно поддерживаться въ достаточной чистотѣ. Послѣдователями его за этотъ періодъ были почти исключительно арабы, религіозное чувство которыхъ не старалось проникать въ глубину обновленнаго ученія, а довольствовалось преподанными пророкомъ правилами и наставленіями, благо выполненіемъ ихъ

*) Sprenger. Das Leben u. die Lehre des Mohamad. Berlin 1861—65. B. II p. 56—59. Манашовъ. Очеркъ быта арабовъ въ эпоху Магомета. Казань. 1865. стр. 413—114.

достигалось съ одной стороны преимущество общественнаго положенія, а съ другой обезпечивалась и въ жизни загробной легко достающаяся и заманчивая награда. Но какъ только въ исповѣданіе воинственнаго ученія стали вовлекаться народности съ установившимися издавна религіозными системами, со своимъ историческимъ прошлымъ, со своими національными особенностями, несовершенство ислама тотчасъ же сказалось въ видѣ наступившаго въ немъ разлада религіозной мысли.

Будучи самъ скроенъ изъ лохмотьевъ различныхъ вѣроученій, какъ-то: крайняго іудейства, маздеизма, сабеизма, а частью и христіанства, исламъ при своемъ бурномъ разливѣ по лицу земли легко уступалъ въ наиболѣе глубокихъ запросахъ вѣры міровоззрѣніямъ старыхъ религіозныхъ системъ. И это приспособленіе его къ различнымъ издавна установившимся религіознымъ представленіямъ народовъ, съ которыми ему привелось входить въ соприкосновеніе, проходитъ по исторіи ислама рѣзкой чертой отъ самаго начала до нашихъ дней. Такъ, основная идея его, противопоставляющая безграничное божіе величіе человѣческой слабости и зависимости въ столкновеніи съ пантеистическими воззрѣніями народовъ востока, должна была претерпѣть значительное измѣненіе.

Но и помимо этого вынужденнаго приспособленія, въ самыхъ нѣдрахъ ислама уже съ первыхъ временъ его возникновенія замѣчается уклоненіе отъ основной идеи со стороны наиболѣе религіозно настроенной части его исповѣдниковъ. Преобладающею чертою сектантскаго движенія въ исламѣ являлось стремленіе создать себѣ иного бога, нежели тотъ, который предлагается кораномъ. Богъ, надѣленный человѣческими аттрибутами и въ тоже время столь далекій отъ человѣка, не удовлетворялъ религіозную душу. Душа искала Бога, обнимающаго собою весь міръ, представляющаго собою абсолютное бытіе и жизнь, бога, который могъ-бы понять ее и къ которому она, душа, могла бы въ своей потребности примиренія пойти на встрѣчу съ довѣріемъ и безъ боязни. Кромѣ этого исканія,

являлась потребность въ разрѣшеніи многихъ вопросовъ чрезвычайной важности, отвѣтовъ на которые исламъ не давалъ. Вопросы о мірѣ, о душѣ человѣка, о его происхожденіи и смерти, о назначеніи въ мірѣ оставались открытыми. Умъ не хотѣлъ мириться съ поставленными ему предѣлами, и, не обладая методомъ точнаго знанія, куда-бы могъ направить свои силы, уступилъ мѣсто чувству. Сферу сознанія залила широкая струя безсознательнаго, создавъ въ ней обширную область мистицизма.

Мистицизмъ проникъ въ исламъ сперва въ формѣ почитанія святыхъ и обоготворенія пророка, слѣдовательно, въ низшей своей формѣ. Не смотря на то, что всѣ условія для развитія мистическихъ представленій находились на сторонѣ персовъ, внесшихъ въ религію Магомеда свои старыя понятія парсизма и дѣйствительно развившихъ въ скоромъ времени тончайшее ученіе мистическаго характера, первыя проявленія мистицизма въ формѣ грубаго почитанія святыхъ и вѣры въ темныя силы ада замѣчаются у ортодоксаловъ ислама—суннитовъ. Сунна послѣ пророка быстро замкнулась въ сухое безсодержательное исполненіе обрядовъ, ушла въ почитаніе буквы, затуманилась обоготвореніемъ не только автора корана, но и самой книги и такое состояніе религіи безъ луча свѣта, безъ всякой раціоналистической критики расплодило суевѣріе, къ которому арабы и безъ того были склонны; ихъ языческое міросозерцаніе полное предразсудковъ, окрасилось только въ цвѣтъ откровенной религіи, въ сущности оставшись прежнимъ. Сухое, слишкомъ положительное ученіе Магомеда мало давало пищи умамъ истинно религіознымъ. Послѣдніе, не довольствовались тѣми несложными требованіями, какія предъявлялъ пророкъ вѣрующимъ, но искали подвижничества. Такимъ образомъ еще въ I в. гиджры возникаетъ аскетическое ученіе Хасана Басрскаго, который видѣлъ возможность постиженія истины вѣры только путемъ умерщвленія плоти. Позднѣйшіе послѣдователи Хасана изъ Басры пытались внести раціоналистическую

критику въ кораническое ученіе: неясныя мѣста его подвергались поясненіямъ, противорѣчія примирялись, ошибки и заблужденія пророка указывались и устранялись. Критическое отношеніе къ корану скоро пошло и дальше. Въ сознаніе лучшихъ умовъ стала постепенно проникать идея добра ради добра, тогда какъ Магомедъ указывалъ на необходимость творить добро за ту награду, которая ожидаетъ праведника въ раю, чѣмъ придалъ своему ученію характеръ слишкомъ грубаго, слишкомъ реальнаго расчета. Понятіе о богѣ постепенно развивалось, представленіе о божествѣ совершенствовалось. Приданные пророкомъ аттрибуты божеству пришлось отринуть, создать представленіе о Богѣ, какъ высшей міровой Волѣ, создавшей правда міръ, но удовольствовавшейся ролью безсознательнаго промысла и предоставившей матеріи дѣйствовать сообразно ея собственнымъ законамъ. Далѣе въ представленіяхъ о божествѣ матеріалистическое направленіе проявляется еще рѣзче. Божество, по Тумамѣ, есть ничто иное, какъ творческая сила природы. Вселенная не составляетъ арены дѣятельности божественной воли, а проявленіе самого божества и также она вѣчна, какъ—божество, потому что является тою же божественною сущностью.

Ученіе о предопредѣленіи, въ коранѣ лишь слабо намѣченное и недостаточно выясненное, въ позднѣйшемъ развитіи философіи ислама служило предметомъ изслѣдованій въ самыхъ противоположныхъ направленіяхъ. Идея о свободѣ воли въ исторіи философіи мусульманской религіи мелькала неоднократно; впервые она выразилась по вопросу о судьбѣ, ожидающей правовѣрныхъ за тяжкіе грѣхи. Моралисты-богословы готовы были приравнивать тяжкихъ грѣшниковъ къ невѣрнымъ, находя, что они должны терпѣть тѣже наказанія, какъ и послѣдніе. Но правовѣрному мусульманину хотѣлось добиться райскаго блаженства болѣе легкимъ путемъ и онъ предпочелъ искать прибѣжища въ волѣ божіей, а самъ обезпечилъ себѣ будущее блаженство формальнымъ выполненіемъ обрядовъ,

указанныхъ священной книгой. Нравственная сторона поведенія не составляетъ главнаго условія и навязываемая нѣкоторыми учителями свобода воли, налагавшая отвѣтственность за дѣянія, пришлась не по вкусу мусульманину, предпочитавшему смотрѣть на свои поступки какъ на заранѣе присужденные къ совершенію и не подлежащіе оцѣнкѣ въ день судный. Тѣмъ не менѣе ученіе о свободѣ воли достигло въ устахъ нѣкоторыхъ учителей значительнаго развитія. Такъ, Васыль ибнъ Ата, основатель мутазилитизма, училъ, что догматъ предопредѣленія нужно понимать съ ограниченіемъ: поступки человѣка, составляющіе частный случай его жизни, находятся во власти божіей, но его мысли, нравственный обликъ, кодексъ его морали составляютъ личное достояніе человѣка, которое онъ можетъ въ зависимости отъ своего отношенія къ этому достоянію заслужить оцѣнку въ будущей жизни. Абдъуль Газайль также допускаетъ свободу воли, но лишь въ предѣлахъ ея приложенія къ житейскимъ дѣламъ. Всѣ подобнаго рода уклоненія отъ первоначальной вѣры по размѣрамъ своимъ не имѣли слишкомъ важнаго значенія и укрывались въ аудиторіяхъ нѣкоторыхъ ученыхъ и ораторовъ. Лишь ничтожная горсть учениковъ усвавая взгляды учителей передавала въ свою очередь ученіе своимъ послѣдователямъ.

Съ распространеніемъ мусульманства на Персію въ исламѣ обнаруживается уже явная наклонность къ раздвоенію. Прежде всего Персія до ислама пережила какъ въ историческомъ, такъ и въ религіозномъ отношеніи весьма сложную совершенно законченную систему. Правда, исламъ засталъ персидское государство уже въ полномъ упадкѣ. Какъ въ политическомъ, такъ и въ религіозномъ отношеніи государство дошло до состоянія естественнаго разложенія. Ученіе Заратуштры или парсизмъ увядалъ, породивъ подъ вліяніемъ Греціи и позже Византіи скептицизмъ и безвѣріе. Страна очутилась въ состояніи нравственнаго и религіознаго шатанія. Исламъ былъ навязанъ силою. Природная религіозность народныхъ массъ нашла

себѣ пищу въ новой религіи, но принявъ ее, видоизмѣнила основныя положенія ея, окрасивъ собственными стойкими, вѣками складывавшимися понятіями. Высшіе классы, благодаря умственному превосходству и развитію въ сравненіи съ завоевателями, съумѣли сохранить не только свое привиллегированное положеніе, но внесли и въ новую религію немало національныхъ чертъ. Національная вражда и презрительное отношеніе къ варварамъ завоевателямъ легли въ основаніе шіизма; старые народные идеалы строго монархическаго государства, возводившіе деспотовъ на степень божествъ, пріуроченные къ новымъ условіямъ, создали культъ Али и внесли въ исламъ то мистико-пантеистическое направленіе, которое расцвѣло въ Персіи еще ранѣе на почвѣ одряхлѣвшаго маздаизма. Сунна, какъ отраженіе народнаго уклада, чуждаго персидскому духу, не встрѣтила въ большинствѣ персовъ сочувствія, почему и была замѣнена шіизмомъ. Національный духъ Ирана создалъ такимъ образомъ въ шіизмѣ форму протеста противъ своеволія побѣдителей-семитовъ и это болѣзненное выраженіе оскорбленнаго чувства иранцевъ породило многовѣковую борьбу на почвѣ второстепеннаго повидимому вопроса объ обладаніи властью, унаслѣдованною отъ пророка. Но династическій вопросъ являлся лишь внѣшнимъ выраженіемъ борьбы; главная же причина ея лежала глубже. Государственные идеалы иранскихъ народовъ съ ихъ монархическимъ культомъ встрѣтились лицомъ къ лицу съ вольнолюбивыми инстинктами независимыхъ арабовъ. Изощренный въ рѣшеніи тончайшихъ вопросовъ теософіи умъ персовъ столкнулся съ безхитростнымъ религіознымъ энтузіамомъ араба. Борьба такихъ противоположныхъ началъ была неизбѣжна, и первоначальный наивный исламъ долженъ былъ въ процессѣ ассимиляціи его персомъ совершенно преобразиться. Отнынѣ среди исповѣдниковъ ислама зарождается совершенно исключительная религіозно-политическая атмосфера. Волны религіонаго движенія заливаютъ отнынѣ всю духовную жизнь востока, и два основныхъ національныхъ типа—арабскій

семитическій и персидскій арійскій, въ силу рѣзкихъ различій ихъ расоваго склада души, создаютъ бурный водоворотъ, изъ котораго исламъ не выбрался и по настоящее время *). Какъ и всякое расовое различіе оно прежде всего обнаруживаетъ въ той области, гдѣ развертывается болѣе глубокая внутренняя жизнь, гдѣ зарождаются запросы духа. Главное же содержаніе духовной сферы выразилось въ суфизмѣ.

Подъ именемъ суфизма принято разумѣть обыкновенно мистико-религіозное направленіе въ исламѣ. Однако въ первые годы мусульманства, когда оно ограничивалось предѣлами Іемена, мистическое настроеніе почти не существовало, такъ какъ подъемъ религіознаго чувства, выразившійся преданностью къ Богу, воздержаніемъ и строгостью жизни со стороны товарищей пророка и наиболѣе искреннихъ послѣдователей новаго ученія, мало имѣлъ общаго съ мистицизмомъ. Аскетическая наклонность sâhid'овъ и abid'овъ **) составляла между арабами того времени обычное явленіе, но она служила лишь высшимъ выраженіемъ нормальной религіозной потребности, не

*) Первые два вѣка мусульманской эры, когда исламъ не успѣлъ еще наложить оковъ на внутренній міръ его послѣдователей, требуя лишь внѣшняго соблюденія новаго закона, разнообразіе вѣрованій было чрезвычайное. Особенно религіозной свободой отличалось время Ель-Мансура. Въ 772 г. по Р. Хр. въ Басрѣ происходило небывалое собраніе (medjles) изъ 10 лицъ, исповѣдывавшихъ каждый свое особое религіозное мнѣніе. Въ составъ его вошли: Ель-Халиль бенъ Ахлитъ, изобрѣтатель арабской метрики—правовѣрный мусульманинъ-сунитъ, Сейдъ-Магомедъ ен-Номаиръ поэтъ, принадлежавшій къ шіитской сектѣ рафеитовъ, Салихъ ибнъ Абдель Кадусъ—дуалистъ (мутазилитъ), Софьянъ ибнъ Моджала—асфаритъ (хариджитъ); Ваххаръ ибнъ Бордъ поэтъ въ эротическомъ жанрѣ—свободомыслящій (но въ то же время и почитатель огня), Хамадъ-Аджратъ—зендикъ, (маздакитъ), Ибнъ росъ ель Джалутъ поэтъ-еврей, Ибнъ-Надиръ—христіанинъ; Амру-гербъ (магъ) и наконецъ ибнъ-Сипанъ ель Гаррани поэтъ—исповѣдывалъ сабеизмъ. Это достаточно характеризуетъ эпоху, и хотя вліяніе свободомыслящихъ поэтовъ на официальную религію было не особенно глубоко, по неразвитію массъ, тѣмъ не менѣе они наносили ударъ за ударомъ ортодоксальной доктринѣ. G. Dugat. Histoire des philosophes et des théologiens musulmans. Paris. 1788. p. 63—67.

**) Прозвища данныя тѣмъ изъ ближайшихъ послѣдователей Магомеда, которые отличались рвеніемъ въ своихъ религіозныхъ упражненіяхъ. Zâhid—значитъ оторванный отъ міра и abid—обожатель бога (перев. G. Dugat. Histoire d. philosophes et. d. theologiens musulmans. Paris. 1878. p. 323).

переходившей въ болѣзненную экзальтацію. Это была лишь форма нравственнаго самосовершенствованія, не только не внушавшая опасеній ортодоксальной вѣрѣ, а скорѣе содѣйствовавшая ея возвеличенію. Суфизмъ этого рода по праву можетъ быть названъ ригорической фракціей ислама и при дальнѣйшемъ развитіи онъ не замедлилъ бы перекинуть мостъ къ христіанству, еслибъ его не подавило суфійство персидское. Однимъ изъ первыхъ представителей этого ригоризма въ ортодоксальной вѣрѣ нужно считать Хасана изъ Басры. Онъ говорилъ: «я близко зналъ людей, которымъ міръ не доставлялъ никакой радости или печали; онъ не имѣлъ въ ихъ глазахъ подобно праху никакой цѣнности. Нѣкоторые изъ нихъ въ теченіи 50—60 лѣтъ не снимали своихъ одеждъ, не ставили на очагъ горшка, спали не иначе какъ на голой землѣ. Ночи проводили стоя, повергая чело свое во прахъ и обильно проливая слезы, молили Господа, чтобъ пощадилъ ихъ. Такъ дѣлали они непрерывно и по истинѣ вступили въ святость по милости и милосердію Всевышняго» *). Этимъ идеаломъ благочестія, напоминающимъ психіатру астеническую форму религіозной страсти, граничащей съ безуміемъ, развивающимся на почвѣ меланхоліи, увлекались лишь немногіе изъ товарищей пророка **). Самъ Хасанъ Басрскій † 728 г. по времени стоявшій къ нимъ очень близко (онъ былъ сыномъ вольноотпущенной Оммъ-Зельмы, жены Могамеда), не доводилъ свой

*) Alfr. v. Kremer. Geschichte der herschligen Ideen des Islams. Leipzig. 1868.

**) Такъ Увенсъ бенъ Аамиръ сль Корени († 37 Н.) изъ числа 45-ти мединцевъ и 45 мекканцевъ, составившихъ братство, подѣлившее поровну между собой имущество, вырвалъ себѣ всѣ зубы только потому что пророкъ въ битвѣ при Оходѣ потерялъ два зуба. Собственная семья Увейса считала его сумасшедшимъ (medschnûn), знакомые смѣялись надъ нимъ и мальчики при видѣ его странной фигуры, разъ въ году появлявшейся на улицахъ, швыряли въ него камни. Мысли его всегда вертѣлись около смерти.—Аммаръ бенъ Абдалла (жившій около 60 г.г.) увѣрялъ, что огонь преисподней не даетъ ему спать, почему за двадцать четыре часа сутокъ прочитывалъ тысячу рикаатовъ молитвъ. Онъ жилъ среди звѣрей.—Мотрифъ бенъ Абдалла понималъ языкъ птицъ и по пятницамъ бесѣдовалъ съ мертвецами.—Магомедъ бенъ Сиринъ толковалъ сны, ночами проливалъ слезы и т. д. Hammer Purgstall. Literatur-gesschichte der Araber. Wien 1851. т. II. l. c.

аскетизмъ до точнаго подражанія приводимымъ имъ образцамъ. За то умѣренный суфизмъ арабовъ, не достигшій еще степени религіозной экзальтаціи, старался согласовать религіозное чувство, которое до него носило совершенно эгоистическій характеръ, съ началами общественной и частной морали. Частью этическими трактатами, частью собственнымъ примѣромъ и изрѣченіями арабскіе суфіи вносили въ понятія своихъ учениковъ идеи безкорыстія, справедливости, добра, гуманнаго отношенія къ ближнимъ. Тотъ же Хасанъ утверждалъ, наприм., что золото и серебро составляютъ самую большую опасность, потому что они не нужны только до тѣхъ поръ, пока отъ нихъ отворачиваются. Знаменитый Ель-Могазеби † 243 Н. названный «знаменемъ просвѣщенныхъ» и написавшій книгу о жизни и ученіи суфіевъ, далъ своимъ ученикамъ хорошій примѣръ безкорыстія *). Онъ же училъ о несовмѣстимости трехъ качествъ съ тремя другими—красоты со скромностью, хорошихъ словъ съ добросовѣстностью и дружбы съ вѣрностью.

Но вотъ въ ряды арабскихъ суфіевъ, благодаря общему религіозному подъему, вступаетъ, не взирая на свое подневольное существованіе, женщина; и меланхолическій тонъ богопочитанія, обязанный арабскому темпераменту, легче отзывающемуся на входящій въ составъ религіознаго чувства элементъ страха, смѣняется экзальтированнымъ отношеніемъ къ Богу, какъ болѣе свойственный женской природѣ, охотнѣе отвѣчающій на элементарную эмоцію любви и восторга. Тамъ, гдѣ народъ захваченъ общимъ приподнятымъ настроеніемъ, отдѣльныя проявленія гиперестезіи чувства гораздо чаще встрѣчаются среди лицъ, психически менѣе уравновѣшенныхъ. Поэтому относительная неустойчивость женской души, чаще доставляя примѣры преувеличенія въ области религіознаго чувства, внесла

*) Отецъ его державшійся ученія о свободѣ воли, оставилъ по смерти сыну 70.000 диремъ. Наслѣдникъ отказался отъ денегъ, потому лишь, что пророкъ сказалъ: люди разныхъ исповѣданій не могутъ наслѣдовать одинъ другому.

въ исторію арабскаго суфизма нѣсколько женскихъ именъ, пользующихся славою образцоваго благочестія и возвышенной любви къ Богу. Изъ нихъ заслуживаютъ упоминанія Риганетъ ель Меджнунетъ и Рабія-ель, Адевидже. Первое имя обязано своимъ происхожденіемъ безумію ея обладательницы. Салихъ ель Мозени сообщаетъ, что она начертала у себя на лбу стихи, исполненные экзальтированной любви къ Богу. Вотъ приблизительный ихъ переводъ:

„Ты для меня радость, наслажденіе и покой души.
Ты мой единственный возлюбленный.
Тоска по Тебѣ одушевляетъ меня.
Когда не вижу Тебя, время кажется безконечнымъ,
Ибо кромѣ лика Твоего ничего не хочу видѣть".

Эротическій оттѣнокъ обожанія, составляющій характерный признакъ экстаза, замѣчается въ особенности у другой представительницы арабскаго суфизма. Такъ, по свидѣтельству ибнъ-Халикана *), Рабія имѣла обыкновеніе выходить по ночамъ на кровлю дома и тамъ взывать громкимъ голосомъ: «О Боже мой! Умолкъ сейчасъ шумъ дня, затихли голоса и радуется дѣва въ объятіяхъ возлюбленнаго. Я же одинокая радуюсь общенію съ Тобою, такъ какъ Тебя я признаю моимъ любовникомъ. (Te enim certo verum teum amasium profiteor). Ей же приписываются и слѣдующіе стихи:

Къ Тебѣ горю я двойнымъ пламенемъ любви.
Прежде всего люблю Тебя изъ-за потребности любви,
Затѣмъ люблю Тебя, ибо это достойно Тебя.
Главное для меня—это
Домогаться Тебя, думать о Тебѣ, Тебѣ всецѣло посвятить себя.

Рабія нерѣдко испытывала экстатическое состояніе; такъ однажды, гуляя по полямъ она воскликнула: «меня охватила жажда общенія съ Богомъ. Ты и земля и камень (т. е.

*) S. Tholuck. Ssufismus sive Theolosophia persarum pantheistica. Berolni 1821 l c. Авторъ называетъ его: historicus diligentissimus.

проявляющійся въ этихъ предметахъ), но я жажду видѣть Тебя самого. Тогда Всевышній заговорилъ въ ея душѣ: «О Рабія! развѣ до слуха твоего не дошло, что, когда Моисей домогался видѣть ликъ божій, гора, которой явлена была частица божія величія потряслась и рухнула»... Объ этой Рабіи существуетъ очень много поучительныхъ разсказовъ, которые если и не отличаются достовѣрностью, то все же уясняютъ постепенный переходъ сирійско-аскетическаго суфизма къ персидско-пантеистическому, гдѣ мистика заняла первенствующее положеніе и наложила на самый исламъ неизгладимую донынѣ печать патологіи. Благочестіе Рабіи поражало современниковъ и создало ей прочную память въ потомствѣ; могила ея близъ Іерусалима служила долгое время священнымъ мѣстомъ поклоненія. Іерусалимъ былъ тогда сборнымъ пунктомъ для исламитскихъ пустынниковъ и въ III в. гиджры насчитывалъ у себя до 20.000 аскетовъ, отдававшихся созерцанію. Теперь они не довольствовались уже подвигами воздержанія. Заразительные примѣры экзальтаціи вызывали въ нихъ стремленіе къ болѣе интимному отношенію къ божеству и съ каждымъ шагомъ приближали ихъ къ персидскому мистицизму.

Такъ, уже во II в. гиджры Хамидъ бенъ Маданъ училъ, что всякій служитель Господа имѣетъ двѣ пары глазъ, изъ которыхъ одною разсматриваетъ предметы видимаго міра, а другою, находящеюся въ сердцѣ, онъ видитъ вещи иного міра. Сульнунъ ель Мисри († 257 Н.) преподавалъ ученіе о мистическомъ вдохновеніи (el aḥwâl) и о блаженномъ состояніи святыхъ (mâkâmât eh,lil welayet). Его современникъ Сирръ есъ-Сакати, по профессіи старьевщикъ, заслужилъ славу великаго подвижника. Онъ предъявлялъ аскетизму требованія, какія до него примѣнялись развѣ только изступленными факирами буддизма. При этомъ въ основу подвижничества онъ кладетъ чувство любви:

„Ты лжешь, если жалуешься на муки любви.
Я вижу, что кости твои одѣты мясомъ:

Только тотъ любитъ, у кого кожа непосредственно прилегаетъ къ внутренностямъ.
Лишь тотъ любитъ, кто будучи позванъ, не можетъ поднять головы".

Самъ онъ втеченіи своей 70 лѣтней жизни ни разу не прикладывался къ изголовью. Онъ же первый проповѣдывалъ въ Багдадѣ ученіе о сосуществованіи съ Богомъ (tauhid). Впрочемъ попытку систематизировать это ученіе и дать ему quasi-научное толкованіе мы видимъ впервые у Абу Саида Харраза. Во всякомъ случаѣ персидское направленіе въ суфизмѣ въ срединѣ III в. г. выступило съ полною опредѣленностью.

Наиболѣе авторитетными его представителями, какъ и слѣдовало ожидать, оказались маги по происхожденію. Такъ, Ебусеидъ Тайфуръ ель Бостами † 261 г., заслуживший у Абноль-Арабй названіе «великаго», принадлежалъ къ сословію мобедовъ. «Я достигъ каждаго изъ своихъ желаній, говоритъ онъ: только порицаніе не стало еще для меня наслажденіемъ». Просившимъ его научить ихъ именамъ божіимъ онъ отвѣчалъ, что достаточно познать Его единство, чтобъ всѣ имена, которыя безграничны, возымѣли одинаковую силу. Далѣе онъ говорилъ: «когда-то я заблуждался въ четырехъ вещахъ: я воображалъ, что избралъ Бога, знаю Его, люблю Его и ищу Его, но оказалось, что выборъ и знаніе Его при мнѣ, любовь во мнѣ и сердце Его я нашелъ въ своемъ». «Много лѣтъ я ищу Ебусеида, но не могу найти его и думаю, что его нѣтъ среди людей, и что онъ находится у Бога». Въ другой разъ онъ еще опредѣленнѣе высказывается за отождествленіе себя съ Богомъ. Стучавшемуся въ его двери и спрашивавшему Ебусеида онъ отвѣтилъ: «Развѣ кромѣ Бога можетъ быть кто-нибудь въ домѣ». Въ своей самоувѣренности мистика онъ первый сталъ отрицать значеніе науки, почерпнутой изъ книгъ, и провозгласилъ единственной мудростью то знаніе, которое сообщается Господомъ безъ обученія. Однако образомъ своей жизни

Ебусеидъ Тейфуръ вселялъ подозрѣніе современникамъ; его обвиняли неоднократно въ колдовствѣ и выселяли изъ родного края, но, прибавляетъ преданіе: «всякій разъ по изгнаніи страну посѣщали бѣдствія, и она избавилась отъ нихъ лишь по водвореніи невиннаго на родинѣ». Знаменитый Мансуръ ель Халаджъ казненный за то, что называлъ себя истиной (Богомъ), также былъ внукомъ мага. Золотые дни магизма видимо миновали; надо было надѣвать новую личину, чтобъ подъ ея прикрытіемъ сохранить господствующее положеніе. Первые шаги на новомъ пути, какъ видно, не отличались успѣхомъ и приводили къ недоразумѣніямъ.

Тѣмъ не менѣе персидскія воззрѣнія неуклонно пролагали дорогу въ исламъ, шагъ за шагомъ искажая народное чувство пантеистической мечтательностью. И даже лучшіе представители ортодоксальнаго арабскаго подвижничества принуждены были уступать напору мистицизма. Такъ, знаменитый Джонеидъ, отказавшійся считать себя ученикомъ родного дяди Сирри изъ Согда, пошелъ съ нимъ однако одной дорогою. Этотъ сильный и глубокій умъ, отдавшійся разработкѣ юридическихъ вопросовъ, по самому характеру занятій долженъ былъ держаться области реальныхъ жизненныхъ отношеній и отнюдь не жертвовать правосудіемъ въ пользу личнаго чувства, но и онъ, платя дань времени, погружался въ созерцательную вдумчивость, проповѣдывалъ ученіе о сосуществованіи съ Богомъ и создалъ многолюдную школу, сдѣлавшуюся разсадникомъ чистаго мистицизма.

Преимущества, которымъ персидскій суфизмъ обязанъ своей побѣдой надъ арабскимъ аскетизмомъ, заключались въ томъ, что первый выставилъ своей задачей и цѣлью не болѣе не менѣе какъ познаніе истины. Аскетизмъ этого не искалъ, онъ только добивался сближенія съ божествомъ и вознагражденія въ будущей жизни за лишенія въ здѣшней. Пантеистическій же суфизмъ заявилъ претензію еще въ этомъ мірѣ порѣшить всѣ тѣ вопросы о Богѣ, мірѣ, человѣкѣ, объ отношеніяхъ

между конечнымъ человѣческимъ и безконечнымъ—божественнымъ, которые безпокоятъ человѣка съ первыхъ проблесковъ его сознанія. Не имѣя сначала характера строгой философской системы, суфизмъ проникалъ въ жизнь ислама подъ видомъ особой манеры богопочитанія, законы и правила которой передавались при помощи образцовъ и примѣровъ выдающихся авторитетовъ. Только впослѣдствіи подъ вліяніемъ споровъ и разъясненій, порождавшихся нападками ортодоксаловъ, создалось до нѣкоторой степени стройное метафизическое ученіе*).

Оно учило, что отъ вѣка существовавшая Сущность, составляющая единую вѣчную Истину—хаккъ (Богъ, Творецъ), вылилась въ форму Величайшаго Духа или Всеобщаго Ума. Послѣдній выдѣлилъ изъ себя Всеобщую Душу. Всеобщая Душа, какъ море, залила собою міръ и, какъ тончайшій эфиръ, проникла во всѣ явленія, придавъ имъ ихъ форму и свойства и подѣливъ его на двѣ половины—одну вещественную, другую—духовную. Человѣкъ—это послѣдняя капля разлившагося моря, послѣдняя частица единства, перешедшаго во множество. Онъ есть въ тоже время совершеннѣйшее проявленіе Величайшаго Духа и соединеніе всѣхъ его именъ и качествъ. Когда Истина изливалась въ мірѣ, то духъ, проникая въ явленія и формы міровъ вещественныхъ и духовныхъ, оставлялъ на себѣ рядъ пеленъ, заключавшихъ лучшую часть отъ каждаго пройденнаго имъ міра. Но такъ какъ духъ неспосылался въ жизнь

*) Споры о суфизмѣ появляются впервые въ Багдадѣ при Ель-Мотаззѣ. Позже, при ель-Мотамидѣ о немъ уже проповѣдуютъ съ высоты каѳедръ въ мечетяхъ. Въ первой половинѣ IX в. нашей эры ель-Могазеби написалъ трактатъ озаглавленный Ev-ryâygia о жизни и ученіи суфіевъ. Могамедъ Солами изъ Нишабура въ началѣ XI в. составилъ трактатъ о степеняхъ суфизма. Нѣсколько позже ель Кошейри въ своемъ „Рисала" изобразилъ правила благопристойности, свойственныя мистикамъ, о склонностяхъ ихъ и объ экстазахъ. Знаменитый ель Газзали † 1109 п. Р. Хр. пытался согласить правовѣріе съ мистическими обязанностями суфіевъ. Плодовитый философъ и мистикъ Сухраверди, погибшій въ 1234 г. п. Р. Хр. въ своемъ „знаніи знаній" занялся тѣмъ-же, что и Кошейри въ своей Riçala. Знаменитый Джами † 1422 нарисовалъ живѣйшую картину жизни суфіевъ. Ешъ-Шарани † 1565 оставилъ нѣсколько хорошо написанныхъ книгъ о суфизмѣ и др. G. Dugat. I. c.

для привлеченія къ себѣ полезнаго и отклоненія всего вреднаго, то онъ и долженъ былъ обратить свои взоры какъ на доброе, такъ и злое. Этимъ воздвигалась между Единствомъ и духомъ нѣкоторая преграда и когда наконецъ, онъ, духъ, спустился въ нижайшіе слои матеріи и сталъ въ дѣйствіяхъ пользоваться орудіями и средствами тѣлесной формы, каждый моментъ отдѣлялъ его все болѣе отъ міра сокровенности. Однако переходъ духа въ тѣло былъ необходимъ. Во всемъ первоначальномъ пребываніи въ лонѣ Истины онъ не могъ познать сущности и всѣхъ качествъ творца; онъ удовольствовался лишь тѣми общими откровеніями и созерцаніемъ, которыя доступны въ непосредственной близости Истины. Когда же духъ спустился въ жизнь и вооружился сердцемъ, душою и чувствами, ему открылись частности обоихъ міровъ, созерцая которыя, онъ полнѣе испытывалъ блаженство.

Такъ какъ путемъ мышленія человѣкъ можетъ совершить обратный процессъ восхожденія къ абсолюту, то переходя отъ формы къ скрытому въ ней смыслу, онъ устраняетъ множество и достигаетъ единства, которымъ и поглощается. Какъ море Истины разлилось на капли, такъ и обратно—капля сливается съ моремъ. Возвращеніе частицы духа, заключенной въ темницу человѣческой плоти, къ Духу единому, къ абсолютному и составляетъ познаніе. Стремленіе къ нему обусловлено самымъ фактомъ созданія человѣка, ибо въ познаніи заключается тайна творенія. Истина захотѣла быть познанной и съ этой цѣлью создала человѣка. Но познаніе, о которомъ идетъ здѣсь рѣчь, не есть постиженіе міра умомъ, при помощи внѣшнихъ чувствъ. Умъ требующій доводовъ и доказательства, по ученію суфизма, не есть истинный свѣтъ, а лишь слабое его отраженіе. Познаніе же суфія, не нуждаясь въ доказательствахъ, достигаетъ своей цѣли непосредственнымъ сліяніемъ духа съ Сущностью или Истиной. Сліяніе совершается въ экстазѣ. Экстазъ есть послѣдняя станція на пути растворенія въ абсолютномъ.

Чтобъ избѣжать крайнихъ суфійскихъ воззрѣній на экстатическое состояніе, удовольствуемся здѣсь понятіями объ этомъ предметѣ лучшихъ представителей ортодоксальнаго ислама. Въ этомъ отношеніи наиболѣе признаннымъ авторитетомъ считается и по настоящее время знаменитый Хамидъ ель-Газзали † 505 г. Н. (1110 г. по Р. Хр.).

Онъ жилъ въ эпоху наивысшаго расцвѣта персидско-арабской мысли. Аль-Фараби и его послѣдователи—основатели такъ называемой Басорской школы—давно уже сошли въ могилу, оставивъ по себѣ память популяризоторовъ и комментаторовъ греческой философіи, которую они хотѣли пріурочить къ исламу; давно уже не стало и Авицены, возродившаго на арабской почвѣ великаго Стагирита. Въ области положительнаго изслѣдованія арабско-персидская культура къ тому времени могла уже претендовать на существеннѣйшія свои пріобрѣтенія. Такъ, астрономія дала еще за сто лѣтъ назадъ знаменитаго сабейца ель-Беттани и Бируни; въ медицинѣ сказали уже новое слово Али бенъ Аббасъ Мажуси, Авицена, Аль-Буказисъ испанскій и др.; исторія имѣла уже Абуль-Хасана Масъуди и Мухамеда Табари; въ атмосферѣ арабской мысли носился уже запахъ аверроизма, и ель-Газзали болѣе чутко, чѣмъ кто-либо изъ его современниковъ, предчувствовалъ угрожающую религіи опасность отъ вторженія въ умы матеріалистическихъ воззрѣній перипатетиковъ. Онъ какъ-бы шелъ уже навстрѣчу нарождавшемуся аверроизму, стремясь въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ согласовать философію съ религіей. Какъ моралистъ и богословъ, онъ пользовался огромнымъ значеніемъ на всемъ исламитскомъ востокѣ. Его произведеніе «оживленіе религіозныхъ знаній» (Ihja el olûm eddin) считалось равноцѣннымъ всей тогдашней литературѣ по исламу. Газзали, не отрицая значенія разума, ставилъ однако на первый планъ откровеніе свыше. Помимо истинъ, открываемыхъ опытнымъ изслѣдованіемъ и наблюденіемъ, онъ признавалъ существованіе такихъ истинъ, которыя не будучи доступны человѣческому

разумѣнію, не поддаваясь логическимъ умозаключеніямъ, открываются лишь путемъ интуиціи. Суфизмъ, выдвинувшій еще за два вѣка до него лучшихъ своихъ апостоловъ—Сильнуна, Сирри бенъ Мумфлиса Сагади, Джонеида, Халладжа и Шебелли, привлекъ къ себѣ самое серьезное вниманіе знаменитаго философа-богослова. За сто лѣтъ до него ученіе суфіевъ было уже вполнѣ систематизировано и обработано Ебу Таибомъ Мухамедомъ Меккскимъ *) и Мухамедомъ бенъ Ибрагимомъ Бухарскимъ. Воспользовавшись трудами этихъ авторовъ конца IV в. гиджры, а также имѣя въ своемъ распоряженіи еще уцѣлѣвшія отъ истребленія произведенія Джонеида, Мухазеби, Абу Зеида Бестами, ель Газзали изученіемъ ихъ достигъ полнаго ознакомленія съ теоритическою стороною суфизма. Но знаніе метода показалось ему недостаточнымъ и онъ уже въ преклонныхъ годахъ рѣшилъ погрузиться въ практику экстаза. «Мнѣ стало ясно, говоритъ онъ въ своей автобіографіи: что послѣдній предѣлъ можетъ быть мною достигнутъ не изученіемъ, а только изступленіемъ, экстазомъ и перерожденіемъ нравственнаго существа **).

Послѣ долгихъ колебаній, не взирая на настоянія властей, на уговоры пріятелей, на инсануаціи ученаго сословія Ирака, ель Газзали оставляетъ свою кафедру богословія въ Багдадѣ, доставлявшую ему огромныя почести, богатство и общественное положеніе, покидаетъ семью и отправляется въ Дамаскъ, гдѣ впродолженіи двухъ лѣтъ предается созерцательной жизни и практическому изученію суфизма. Тамъ онъ имѣлъ обыкновеніе подыматься на минаретъ большой мечети, запирать двери и оставаться въ полномъ одиночествѣ. Изъ Дамаска онъ отправился въ Іерусалимъ, гдѣ ежедневно запирался въ святилищѣ скалы, затѣмъ посѣтилъ Мекку, Медину, и весь Хеджасъ, всюду пользуясь удобными моментами для

*) Названъ мекканцемъ потому что большую часть жизни прожилъ въ Меккѣ; родомъ же былъ персъ изъ Ирака.

**) M. Barbier de Meynard. Journal asiatigue. Janvier. 1887. Автобіографія ель-Газзали.

экстатическихъ упражненій. «За время моихъ непрерывныхъ уединеній для меня выяснились вещи, которыя невозможно перечислить. Все что я могу сказать въ назиданіе читателя,— это то, что я позналъ, насколько суфіи являются истинными піонерами пути божія, что ничего нѣтъ прекраснѣе ихъ жизни, похвальнѣе ихъ правилъ, чище ихъ нравственности. Умъ мыслителей, мудрость философовъ, знаніе ученыхъ, наиболѣе искусившихся въ законахъ, тщетно соединяли бы свои усилія, чтобъ смягчить и улучшить ихъ нравы и ученіе. У суфіевъ дѣятельность и бездѣйствіе, какъ внутреннее, такъ и внѣшнее, освѣщены свѣтомъ, излучаемымъ изъ очага пророчества. И какой иной свѣтъ можетъ горѣть на лицѣ земли! Изрыгнуть изъ сердца все, что не есть Богъ, составляетъ первое условіе ихъ очищенія. Поглощеніе сердца молитвою есть ключъ къ очищенію, также какъ tekbir есть ключъ къ молитвѣ и крайній предѣлъ ея—совершенное уничтоженіе въ Богѣ. Я говорю: крайній предѣлъ относительно состоянія, достигаемаго усиліями воли, но это лишь первый шагъ къ созерцательной жизни, преддверіе, черезъ которое проникаютъ посвященные. Какъ только они вступаютъ на этотъ путь, для нихъ начинается откровеніе; они достигаютъ видѣній въ бодрственномъ состояніи, видятъ ангеловъ, слышатъ ихъ голоса и мудрые совѣты. Отъ этого созерцанія формъ и образовъ они постепенно возвышаются до такихъ степеней, о которыхъ человѣческая рѣчь отказывается дать понятіе или опредѣленіе, не впадая въ тяжкія и неизбѣжныя заблужденія. Степень приближенія, до которой они достигаютъ, одними разсматривается какъ раствореніе существа (houloul), другими какъ отождествленіе (ittihad), третьими какъ тѣснѣйшее соединеніе (wouçoul). Но всѣ эти опредѣленія неправильны и при достиженіи этого состоянія приходится ограничиваться повтореніемъ стиха:

„Ощущаемое мною я не берусь опредѣлить.
„Смотри на меня какъ на вкушающаго блаженство и не вопрошай".

Такой восторженный отзывъ по своей субъективности могъ принадлежать только увлекшемуся экстатику. Въ немъ нѣтъ и намека на критическую оцѣнку явленія, и читатель выноситъ изъ него лишь то убѣжденіе, что авторъ измѣняетъ здѣсь догматическому исламу и взамѣнъ здороваго религіознаго чувства вноситъ патологическую чувственность мистика. Чтобъ оправдать эту непослѣдовательность со стороны знаменитаго мусульманскаго теолога, обыкновенно указываютъ на то, что Газзали подъ суфизмомъ понимаетъ лишь ту его школу, которая, строго придерживаясь общихъ принциповъ ислама, находилась въ полномъ единомыслiи съ великой ортодоксальной партіей. При этомъ забываютъ однако ту несомнѣнную истину, что мистицизмъ вторгается лишь туда, гдѣ религіозное чувство, перейдя кульминаціонную точку эволюціи, пошло уже на убыль, утратило свою первоначальную непосредственность и уступило мѣсто метафизическимъ концепціямъ, дающимъ широкій просторъ разнузданной чувственности. Газзали чутьемъ понялъ это, и спохватившись, отказался отъ дальнѣйшей практики суфизма, чтобъ не запутаться окончательно въ дебряхъ мистицизма.

Подобный же взглядъ, хотя и не въ столь восторженныхъ выраженіяхъ объ ученіи суфіевъ высказываетъ другой философъ ислама по имени ибнъ-Хальдунъ изъ Туниса *): «Упражненія суфіевъ, говоритъ онъ: имѣютъ цѣлью привести душу къ сосредоточенію и обратить въ ней всѣ мысли къ Богу настолько, чтобъ она могла ощутить вкусъ (божественнаго) знанія

*) Ибнъ Хальдунъ род. 1332 г. по Р. Хр. Начавъ карьеру въ качествѣ секретаря султана Абу-Исхака II въ Фецѣ, занималъ высокія должности при многихъ султанахъ, бывалъ неоднократно довѣреннымъ посланникомъ при разныхъ дворахъ; много путешествовалъ на пространствѣ отъ Испаніи до Сиріи, пока не попалъ въ руки Тамерлана. Отпущенный послѣднимъ на свободу вернулся въ Египетъ, гдѣ и умеръ 74 лѣтъ въ должности великаго кади Каира, оставивъ многочисленные труды по исторіи и философіи, изъ котораго наибольшаго вниманія заслуживаютъ „Prolegomenes, перев. de Slane'омъ въ Notices et d'extraits des manuskrits de la bibliothegue Imperial et autres bibliothegues т. XIX. I-re partie. Paris 1862.

и отождествиться съ божествомъ. Кромѣ сосредоточенія своихъ мыслей и поста суфіи употребляютъ въ своихъ упражненіяхъ мысленную молитву, чтобы придать своему духу соотвѣтствующее направленіе. И дѣйствительно, душа, раскрывшаяся молитвеннымъ размышленіемъ, приближается къ познанію Бога». Одобривъ такимъ образомъ суфическіе пріемы, авторъ вдругъ неожиданно прибавляетъ: «Душа же чуждая молитвенныхъ размышленій, принадлежитъ къ сатанинской природѣ». Повидимому этою оговоркою ибнъ-Хальдунъ предупреждаетъ возможность появленія экстатическаго состоянія и безъ молитвеннаго размышленія. Недаромъ онъ продолжаетъ: «достиженіе суфіемъ знанія невидимаго міра и полученіе способности предоставлять блужданіе въ немъ его души—не есть предвзятое намѣреніе, а только случайность. Тѣ кто ищетъ этихъ преимуществъ преднамѣренно, даютъ своей душѣ направленіе небожественное. Намѣренно добиваться способности блуждать въ невидимомъ мірѣ и созерцать его составляетъ огромную ошибку и и по истинѣ языческое дѣяніе... Суфіи въ общемъ стараются избѣжать (знаковъ божественной милости), потому что они ищутъ Бога ради него Самого и безъ всякой другой мысли».

Это двойственное мнѣніе о суфизмѣ раздѣляютъ и другіе мусульманскіе авторы, готовые отнестись къ нему съ большею или меньшею благосклонностью. Такъ, Кази-нуръ-Уллахъ, пользующійся репутаціей добросовѣстности, говоритъ: «Всемогущій послѣ пророковъ и святыхъ проповѣдниковъ оказываетъ свое благоволеніе только чистымъ суфіямъ, потому что ихъ желаніе заключается въ томъ, чтобы при милости божіей вознестись изъ земнаго пребыванія въ небесныя обители и смѣнить низменное состояніе на ангельское... Такъ какъ они достигли состоянія совершенства, ихъ считаютъ болѣе свободными отъ страха нежели тѣхъ, что предаются мірскимъ заботамъ. Они ближе другихъ къ богатому наслѣдію пророка. Но... на этомъ пути много опасностей, такъ какъ не мало существуетъ лживыхъ учителей и разочарованныхъ учениковъ. Послѣдніе, какъ

обманутые миражемъ пустыни путники, если не находятъ смерти отъ мучительной жажды, то возвращаются унылые, усталые и недовольные, ибо введены были въ заблужденіе собственнымъ воображеніемъ».

Такимъ образомъ ортодоксально-исламитская критика суфизма оцѣнивала явленіе исключительно съ метафизико-богословской точки зрѣнія. Она единодушно подмѣтила опасность, угрожающую святости отъ непосредственной близости къ когтямъ дьявола, но не сумѣла объяснить причину этого тѣснаго соприкосновенія двухъ началъ, столь по ея мнѣнію противоположныхъ. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ удовольствоваться объясненіемъ ибнъ-Хальдуна, который относитъ случайное экстатическое состояніе къ божественной природѣ, а преднамѣренное къ сатанинской. Какъ-будто-бы важны средства, а недостигнутые ими результаты. Опасность, угрожавшая притомъ безъ различія каждому экстатику, лежала въ нарушеніи психическаго равновѣсія. Метафизики и богословы ислама не поняли въ должной мѣрѣ этой угрозы. Самъ ель Газзали, во время отступившій отъ края бездны безумія, не понялъ повидимому, отъ какой опасности онъ избавился. Большинство же суфіевъ, чтобы остаться искренними и послѣдовательными, должны были роковымъ образомъ ринуться въ нее. Тогда наиболѣе трезвые представители правовѣрія встрѣтили ихъ насмѣшками за нелѣпыя выходки, упреками за безнравственность, обвиненіями въ безбожіи и сатанинской гордости. «Индиферентизмъ суфіевъ, говоритъ одинъ изъ противниковъ суфизма новѣйшей эпохи *): составляетъ результатъ ихъ безвѣрія; люди неимѣція никакой вѣры, благосклонны ко всѣмъ религіямъ». Особенно велико негодованіе автора на суфіевъ за допущеніе ими божественнаго предопредѣленія: «они думаютъ, что принципъ, исходящій отъ Бога, безсиленъ безъ Его

*) Ага-Магометъ-Али, бывшій муштахидомъ въ Lermanschah'ѣ, по словамъ Малькольма чрезвычайно ученый; писалъ въ концѣ XVIII и началѣ XIX в. по Р. Хр.

воли и не можетъ отказаться отъ того, что ему приказываетъ Творецъ. Нѣкоторые изъ нихъ отрицаютъ самое существованіе зла, потому что, говорятъ они, все исходитъ отъ Бога и слѣдовательно должно быть хорошимъ. Въ этомъ случаѣ они повторяютъ за поэтомъ: «Тотъ, Кто начерталъ наши судьбы хорошій писатель и Онъ не написалъ ничего, что было бы дурно». Смотря на каждую вещь въ этомъ мірѣ, какъ на изображеніе красоты, суфіи красоту божію любятъ созерцать въ румяныхъ щечкахъ хорошенькихъ женщинъ, точно также, какъ въ свирѣпости и безчестіи немвродовъ и фараоновъ видятъ безпредѣльность и всемогущество. Отрицая зло, суфіи не признаютъ ни награды, ни наказанія въ будущемъ, такъ какъ они не совмѣстимы съ ихъ идеей о воплощеніи души въ божественной сущности и положительною вѣрою въ предопредѣленіе. Одинъ изъ нихъ*) сталъ даже увѣрять, «что приговоренные въ адъ привыкнутъ къ нему и найдутъ тамъ не только сносную температуру, но усмотрятъ въ ней наслажденіе и кончатъ тѣмъ, что съ отвращеніемъ станутъ смотрѣть на радости рая»**).

Основательное изученіе суфизма началось лишь со времени ознакомленія съ нимъ европейскихъ ученыхъ и относится главнымъ образомъ къ XIX вѣку. Въ настоящее время о суфизмѣ накопилось не мало весьма цѣнныхъ трудовъ, многосторонне освѣтившихъ это замѣчательное явленіе въ жизни исламитскихъ народовъ. Къ сожалѣнію психологическая сторона предмета обращала на себя вниманіе лишь очень немногихъ авторовъ. Изъ нихъ заслуживаютъ упоминанія Малькольмъ, Гобино и въ позднѣйшее время Джонъ Браунъ***).

---

*) Шейхъ Розабагоръ-Турси, авторъ „Толкованіе тайнъ".

**) Этотъ авторъ, по словамъ Ага-Магомета-Али, похожъ на навознаго жука, который, пребывая въ атмосферѣ экскрементовъ, гнушается всѣхъ другихъ ароматовъ.

***) Malkolm. Historie de la Perse. Paris. 1821. trad. de l'anglais. Gobincau. Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale. Paris. 1866. John P. Broun. The dervisches, or oriental spiritualism. У Позднева, въ компиляціи „Дервиши въ мусульманскомъ мірѣ". Оренбургъ 1866, сдѣлана сводка почти всей европейской литературы о суфизмѣ.

Какъ пантеистическое ученіе слишкомъ неопредѣленное, расплывающееся, суфизмъ допустилъ безконечное разнообразіе оттѣнковъ вѣрованія, мнѣній и выводовъ. Отсюда безконечный рядъ сектъ и ихъ фракцій. Замыкаясь въ организованныя группы, одушевляемыя одною идеей, онѣ способствовали пониженію сознательной дѣятельности отдѣльныхъ членовъ и тѣмъ плодили обильный мистическій матеріалъ для исторіи. Въ дѣйствительности суфизмъ предлагаетъ крайне слабое сцѣпленіе доктринъ, распредѣляя ихъ по ступенямъ понятій весьма различнаго достоинства, до того различнаго, что общаго между ними является лишь квіетизмъ да склонность пассивной души окружать всѣ концепціи о Богѣ, человѣкѣ и мірѣ расплывчатымъ туманомъ сентиментальности. Но въ перспективѣ длиннаго пути суфизмъ обѣщалъ полное освобожденіе отъ чувствованій, совершенную утрату сознанія индивидуальнаго существованія и нераздѣльное сліяніе съ Божествомъ. Очевидно соблазнъ былъ великъ, и не только природа перса, но и всякій другой характеръ не устоялъ-бы противъ заманчиваго предложенія. Въ силу огромной важности предлежавшей задачи суфизмъ объявилъ, что рѣшеніе ея неизбѣжно должно сопровождаться огромными трудностями, требуетъ многихъ сложныхъ условій, тщательность выполненія коихъ составляетъ залогъ успѣха: что вершина знанія можетъ быть достигнута не иначе, какъ путемъ медленнаго, терпѣливаго и систематическаго шествія по ступенямъ и при непремѣнномъ руководительствѣ проводника.

Такимъ образомъ шагъ за шагомъ изъ поколѣнія въ поколѣніе, отъ учителя къ ученикамъ распространялась и ширилась по всему исламитскому міру чудовищная школа, въ которой преподавалось практическое рѣшеніе міроваго вопроса о назначеніи человѣка.

Извѣстная подъ общимъ названіемъ дервишества, школа эта развивалась по принципамъ стараго магизма, который положилъ въ основу всей ея организаціи испытанную вѣками

іерархическую систему подчиненія въ восходящемъ порядкѣ и во главѣ всего поставилъ абсолютную власть руководителя *). Послѣдняя составляла главную пружину всего механизма, и обработка ея доведена была до послѣдней степени совершенства, оцѣнить которое стало возможнымъ современной наукѣ лишь съ тѣхъ поръ, какъ она ознакомилась съ явленіями гипнотизма.

---

*) Подтвержденіемъ этой мысли служитъ цитата изъ Ель-Маджи, приводимая С. де Саси. „Гайяриджа, секта маговъ, видя могущество ислама, ищетъ аллегорическаго толкованія божественныхъ законовъ (корана), чтобы вернуться этимъ путемъ къ правиламъ своихъ предковъ. Собираясь вмѣстѣ, они вспоминаютъ другъ предъ другомъ могущество своихъ дѣдовъ и говорятъ: мы не можемъ изгнать мусульманъ силою, но мы отыщемъ средство, истолковывая ихъ законы при помощи иносказаній, возвратиться къ нашимъ основнымъ принципамъ и привлечемъ такимъ образомъ наиболѣе слабыхъ изъ нихъ и тѣмъ вызовемъ между ними смуту и сопротивленіе". Dugat. Histoire des philosophes et des théologiens musulmans. Paris. 1878. p. 332 и слѣд.

ГЛАВА V.

Дервишество.—Внушеніе, какъ воспитательная система, его психопатологическіе результаты.—Зикръ, его психопатологическое значеніе; состояніе „халь".

Если мы ближе всмотримся во всю утомительную и настойчивую работу, которая такъ старательно и систематически ведется въ дервишествѣ обѣими сторонами его—активною въ лицѣ наставника и пассивною—въ лицѣ ученика, то насъ неизбѣжно поразитъ психологическая ея подкладка. Процессъ прохожденія суфіемъ пути къ истинѣ какъ бы цѣликомъ выхваченъ изъ клиническаго сеанса по гипнотизму. И нигдѣ пожалуй совмѣстная работа самыхъ разнообразныхъ представителей науки, какъ-то: психолога, анатома, физіолога, педагога и историка, не нашла бы себѣ болѣе плодотворной почвы въ запутанныхъ вопросахъ внушенія, какъ при изученіи вліянія оказаннаго дервишествомъ на жизнь ислама.

Сущность психологической работы надъ дервишемъ сводится на то, чтобы путемъ ослабленія воли добиться преобладанія въ его сознаніи того минимальнаго количества идей, которое, будучи вызвано направленнымъ въ одну сторону вниманіемъ, порождало бы состояніе моноидеизма или экстаза. Но процессъ приведенія въ экстатическое состояніе совершается не у всѣхъ съ одинаковой степенью легкости, и масса, охотно шедшая на заманчивый призывъ суфизма, представляла слишкомъ сырой и разнородный матеріалъ, который требовалъ тщательной сортировки. Его надо было распредѣлить на однородныя

группы, гдѣ проявлялись бы одинаковость религіознаго настроенія, умственной подготовки къ воспріятію открываемыхъ истинъ, сходство въ темпераментѣ и психической организаціи.

Чтобы выйти изъ этого затрудненія, суфизмъ въ основу выбора своихъ адептовъ положилъ прежде всего степень внушаемости или, иными словами, готовность подчиненія чужой волѣ. Залогомъ успѣха своей пропаганды онъ считалъ два элемента: *вѣру*, какъ основу всякаго внушенія, и *авторитетность* внушающаго лица, какъ выраженіе своихъ предначертаній. Извѣстно, что люди, пріученные воспитаніемъ къ исполненію чужой воли, обладающіе впечатлительностью, легковѣріемъ, словомъ дѣтски недоразвитою психическою организаціей, люди безъ иниціативы, безъ самообладанія подчиняются внушенію гораздо легче нежели тѣ, кто отличается противоположными качествами *). Эта истина, эмпирически подмѣченная старымъ магизмомъ, легла въ основу суфійства, какъ непосредственнаго его наслѣдія. Суфійство охотнѣе всего выбирало своихъ учениковъ изъ этой благодатной среды; оно заботливо относилось къ выбору ихъ, подвергая ихъ предварительному испытанію и строгой оцѣнкѣ въ смыслѣ пригодности или непригодности ихъ къ дальнѣйшему воспріятію его тайнаго ученія. Авторитетность внушающаго субъекта составляетъ второе conditio sine qua non всякаго успѣха въ дѣлѣ осуществленія внушеній и потому всѣ старанія мюршида (наставника) направлены къ тому, чтобы добиться со стороны мюрида (ученика) безусловной вѣры въ его значеніе, святость и могущество. Суфизмъ категорически объявилъ, что безъ послѣдняго условія нельзя никому и никогда достигнуть конечной цѣли ученія.

Для того, чтобы внушеніе возымѣло свою силу, говоритъ одинъ изъ нейропатологовъ **): необходимо, чтобъ внушающій

*) Проф. Preyer. Der Hypnotiomus. Wien u Leipzig 1890. &. 63.

**) В. М. Бехтеревъ. Лечебное значеніе гипноза. Спутн. здоровья. 1900 г. №7.

пользовался со стороны внушаемаго возможно полнымъ довѣріемъ, а это довѣріе безъ сомнѣнія достигается легче всего при тѣхъ условіяхъ, которыя и создаютъ авторитетность внушающаго въ глазахъ внушаемаго». Далѣе, такъ какъ недисциплинированный реальнымъ знаніемъ умъ человѣческій охотно преклоняется предъ всякой таинственностью, предъ всякою неизвѣстностью, то для него достаточно самыхъ ничтожныхъ признаковъ обладанія тайной, чтобы привести его въ состояніе извѣстнаго порабощенія. Этимъ свойствомъ человѣческой души руководился въ свое время магизмъ и въ немъ же нашло себѣ залогъ успѣха позднѣйшее суфійство. Оно построило съ этой цѣлью іерархическую лѣстницу, каждая ступень которой скрывала въ себѣ тайну, невѣдомую стоящему на болѣе низкой изъ нихъ, и этимъ путемъ поддерживало въ ученикѣ то особенное состояніе выжидательнаго вниманія, которое и составляетъ секретъ гипнотическаго воспитанія. Педагогическіе пріемы суфійства направлены были къ обезволиванію ученика и къ приведенію его въ состояніе, благопріятное для гипнозы. Цѣль эта ясно проводится черезъ весь начальный періодъ дервишескаго воспитанія, гдѣ на первый планъ выступаетъ психическій факторъ между объектомъ и экспериментаторомъ, между мюридомъ и мюршидомъ. Здѣсь все совершается по внушенію, вносимому въ сознаніе ученика не только насильственно навязываемыми умственными представленіями, но и разнообразными проводниками чувствительности.

Суфійство кромѣ того прекрасно знало цѣну постоянныхъ упражненій, какъ средства окончательно закрѣпить эти взаимныя отношенія ученика съ учителемъ и всегда рекомендовало крайнюю настойчивость въ ихъ веденіи. Способность къ внушенію, согласно современныхъ наблюдателей, находится въ прямой зависимости отъ чистоты упражненій, при чемъ облегчается не только самая внушимость, но увеличивается и способность впадать въ это исключительное состояніе воспрі-

имчивости къ внушенію безъ достаточныхъ внѣшнихъ къ тому побужденій.

Такимъ образомъ въ этомъ подготовительномъ періодѣ умственный взоръ ученика постепенно утратилъ способность разбирать на своемъ горизонтѣ что-либо, кромѣ личности наставника. Мюршидъ съ этого времени является по истинѣ волшебникомъ, въ рукахъ котораго находятся ключи отъ мыслей его ученика, душевнаго его настроенія, аффектовъ, наконецъ даже растительныхъ процессовъ, казалось бы вовсе не зависящихъ отъ нашей воли. «Мюридъ становится отнынѣ въ рукахъ шейха какъ трупъ въ рукахъ обмывателя мертвыхъ» по характерному выраженію суфіевъ.

И такъ, неофитъ долженъ занять все свое вниманіе исключительно личностью руководителя. Всѣ грѣшные или просто не идущіе къ дѣлу помыслы новичка отгоняются при помощи представленія объ особѣ учителя. Духъ наставника долженъ слѣдовать подобно ангелу хранителю за всѣми усиліями ученика, за каждой его мыслью, за каждымъ движеніемъ, шагомъ; иначе говоря, личность мюршида должна составлять предметъ безпрерывнаго размышленія и созерцанія со стороны мюрида. Во всякой вещи, во всякомъ лицѣ посвящаемый обязанъ видѣть только наставника. Ни малѣйшее сомнѣніе въ неправильности дѣйствій учителя не можетъ закрадываться въ сердце ученика, точно также послѣдній ни на одну минуту не долженъ усомниться въ пророческомъ прозрѣніи перваго и его «спиритуалистическомъ воздѣйствіи». Мюридъ свято убѣжденъ, что каждое намѣреніе, каждый помыселъ читается наставникомъ въ его головѣ, какъ въ книгѣ. «Мысли мюрида, говоритъ Хозретъ ходжа Ахраръ: всегда находятся у мюршида между его бровями». Его взоръ, направленный на мюрида вызываетъ въ послѣднемъ настоящее состояніе очарованія («фасцинаціи» по терминологіи Бремо). Словомъ на нижней ступени посвященія мюридъ становится въ тѣ исключительныя условія воспріимчивости къ внушенію, которыя превращаютъ

его въ автомата, управляемаго волею мюршида. Его одного онъ слышитъ, ему одному отвѣчаетъ, ему одному повинуется, отъ него одного воспринимаетъ приказанія.

Съ тою же цѣлью обезволиванія его обучаютъ особому молитвословію, съ которымъ онъ и обращается къ своимъ руководителямъ. Вотъ напр. молитва, произносимая дервишемъ при надѣваніи пояса-веревки «*камбари*» *), (извѣстной у туркестанскихъ дервишей подъ именами «*чильтаръ*» и «*сайли*»): я сдѣлался «*камбари*» у ногъ твоего (т. е. шейха) коня. Подъ твоими ногами я долго страдалъ... Ты видишь всѣ вещи; ты знаешь все; ты—все для меня!» **). А вотъ молитва, съ которою обращаются дервиши къ основателю ордена (пиру) въ тяжелыя минуты печали и горя: «О, ты, многожеланный! Ты, который служишь въ часъ смятенія; въ глубочайшей темнотѣ ты видишь всѣ вещи; въ часъ стыда и смущенія ты только одинъ можешь защитить меня; когда я пораженъ печалью, въ часъ опасности твой верховный разумъ поддержитъ меня. О, ты, который всегда присутствуешь, тебя я умоляю, освободи меня отъ печали!» ***). И такъ сила власти руководителя надъ посвящаемымъ въ этомъ случаѣ простирается до отдачи индивидуальной воли послѣдняго въ безусловное распоряженіе учителя, до полнаго уничтоженія свободы, до полной потери личности. Мышленіе, остановившееся на всѣхъ пунктахъ за исключеніемъ единственной подставленной въ опустошенное сознаніе идеи о наставникѣ, сосредоточивается на ней всею накопившеюся нервной энергіей и создаетъ преувеличенное, гипертрофированное представленіе или чувствованіе личности мюршида.

Этотъ процессъ извѣстный въ суфизмѣ подъ именемъ самоуничтоженія мюрида въ волѣ мюршида, занимаетъ, смотря по психической природѣ ученика съ одной стороны и

*) Камберія—конюхъ Алія.

**) П. Позднеевъ. Цит. изъ John Broun'a.

***) Id.

«спиритуалистическимъ способностямъ» учителя—съ другой, неодинаковый промежутокъ времени. Во всякомъ случаѣ на него уходитъ по свидѣтельству нѣкоторыхъ изслѣдователей дервишества не менѣе четырехъ мѣсяцевъ.

Результатомъ этой продолжительной подготовки въ подходящемъ субъектѣ является то особенное психофизіологическое состояніе, которое, не составляя гипнотическаго сна, въ то же время не похоже и на нормальное бодрствованіе; оно вполнѣ отвѣчаетъ тому состоянію, которое извѣстно въ наукѣ подъ именемъ сомнамбулическаго бодрствованія мало отличающагося отъ гипнозы. Гипнотическое состояніе по мнѣнію большинства ученыхъ является послѣдствіемъ двухъ существенныхъ условій: внушенія и того выжидательнаго вниманія, съ которымъ пацієнтъ сосредоточивается на идеѣ о снѣ. Представленіе гипнотика поглощается ожидаемыми имъ необыкновенными явленіями, и ожиданіе быть усыпленнымъ усыпляетъ его. Въ сомнамбулическомъ бодрствованіи идея о снѣ отсутствуетъ и сна не наступаетъ, субъектъ остается съ открытыми глазами, но вліяніе силы внушенія на-лицо. Состояніе сна облегчаетъ лишь возникновеніе яркихъ образовъ, содержаніе же ихъ зависитъ отъ внушенія. Суфизмъ въ процессѣ «самоуничтоженія мюрида въ волѣ мюршида» не ищетъ яркости образовъ, а добивается лишь состоянія моноидеизма. Когда же яркость образовъ окажется желательной, то онъ, какъ это мы увидимъ ниже, сумѣетъ найти къ тому другія средства.

Теперь возникаетъ вопросъ, насколько измѣняется психическій міръ дервиша въ этомъ періодѣ его воспитанія? Правда, что говорить о полномъ превращеніи его личности въ этотъ подготовительный періодъ было-бы преждевременно: субъектъ повидимому сохраняетъ правильное отношеніе къ внѣшней средѣ, помнитъ какъ внѣшнія событія, такъ равно и тѣ, въ которыхъ участвовала его воля; однако воспріимчивостью къ внушеніямъ гипнотизатора-мюршида и исключительнымъ отношеніемъ къ его волѣ онъ представляетъ всѣ явленія патологическаго

характера. Онъ проявляетъ всѣ признаки привычнаго сомнамбула и обѣщаетъ вскорѣ отказаться отъ своего первоначальнаго «я». Такъ, у него развивается симтомокомплексъ сосредоточенности вниманія на гипнотизаторѣ извѣстный подъ спеціальнымъ названіемъ «отношенія» (rapport французскихъ авторовъ). Оно, хотя и опирается несомнѣнно на предшествовавшія физіологическія ассоціаціи, все же производитъ впечатлѣніе чисто психологическаго воздѣйствія; оно покоряетъ дервиша какъ нѣчто роковое, неизмѣнное, какъ результатъ безплотнаго вліянія на его духъ духа учителя. «Сношеніе съ гипнотизаторомъ, говоритъ Бони: устанавливается не только посредствомъ слуха, но и посредствомъ всякихъ другихъ ощущеній. Такъ, если гипнотизаторъ возметъ за руку усыпленнаго субъекта, принявши всевозможныя предосторожности, чтобы не обнаружить своего присутствія, субъектъ все-таки немедленно отгадаетъ, что прикоснулся къ нему гипнотизаторъ, и если напримѣръ, при подобныхъ обстоятельствахъ гипнотизаторъ подыметъ руку субъекта, эта рука остается поднятою, но если кто другой подниметъ его руку, рука упадетъ какъ безжизненное тѣло»*). Подобно сказанному и дервишъ угадываетъ присутствіе мюрида, обращенный на него его взглядъ; въ рукопожатіи или прикосновеніи къ одеждѣ мюрида онъ черпаетъ новую силу внушимости. При радѣніяхъ совершаетъ движенія по направленію и силѣ, указываемымъ малѣйшими измѣненіями въ чертахъ руководителя.

Въ свою очередь и мюридъ, прошедшій первыя ступени дервишества и вполнѣ обработанный въ духѣ гипнотическаго воспитанія, проявляетъ нерѣдко связанныя съ гипнотическимъ состояніемъ способности, которыя такъ сильно поражаютъ подчасъ воображеніе окружающихъ. Для многихъ изъ нихъ лицо ученика является какъ-бы открытой страницей, по которой они читаютъ каждую мысль, каждое душевное движеніе.

*) Bedunis. l. c.

Они, благодаря извѣстному навыку, связанному съ той гиперэстезіей, которая такъ обыкновенна для гипнотиковъ и истеричныхъ, нерѣдко угадываютъ на разстояніи больные органы, эмпирически указываютъ на лечебныя средства той или другой болѣзни, разбираютъ специфическій запахъ пола, возраста и тѣмъ еще болѣе закрѣпляютъ въ ученикахъ свой авторитетъ.

Сверхъ того при сомнамбулическомъ бодрствованіи, какъ и при гипнотизмѣ «нравственное существо человѣка обнаруживается не только въ дѣйствіяхъ, но и въ сокровенныхъ помыслахъ и чувствахъ; обнажается все: недостатки, причуды, страсти, добродѣтели—все это выставляетъ себя напоказъ съ неумолимой откровенностью». Эта черта гипнотиковъ, подмѣченная многими наблюдателями, даетъ и мюршиду возможность выпытывать всю истину у мюрида, а если еще при томъ ученикъ утрачиваетъ память о своихъ показаніяхъ, сдѣланныхъ въ состояніи сомнамбулическаго бодрствованія—то и поражать его даромъ чудеснаго прозрѣванія. Продолжительными упражненіями въ «самоуничтоженіи» дервишъ какъ-бы заряжается единственною идеею о своемъ наставникѣ, и этотъ моноидеизмъ, эта одержимость предвзятымъ убѣжденіемъ въ спеціальномъ вліяніи на душу личности мюршида вполнѣ закрѣпляются къ концу подготовительнаго періода дервишескаго воспитанія, когда внутренній міръ посвящаемаго потерпѣлъ уже рѣзкія измѣненія. Само собою разумѣется, что сосредоточенность на небольшой и замкнутой группѣ явленій, отношеній и идей ставитъ человѣка въ положеніе полнаго невниманія къ остальнымъ впечатлѣніямъ, получаемымъ отъ внѣшней среды, отчего разнообразіе жизненныхъ проявленій для него проходитъ мимо, не оставляя слѣдовъ въ сознаніи. Органическіе элементы—аффективные и интеллектуальные, не находя себѣ импульса къ возбужденію, бездѣйствуютъ. И вотъ взамѣнъ прежде существовавшей личности, бойко отзывавшейся на всѣ раздраженія воспринимаемыя отъ жизни, постепенно выступаетъ другая—

внѣшняя—составленная изъ двухъ-трехъ насильственныхъ представленій, да автоматизма. Такимъ образомъ, какъ мы видимъ, повторные опыты приведенія себя въ состояніе сомнамбулическаго бодрствованія и обусловленныя имъ послѣдствія: потеря личной инициативы, чувства индивидуальности и воли—если и не нарушаютъ еще окончательно психическое равновѣсіе неофита, то все же въ значительной мѣрѣ подготовляютъ почву для кореннаго превращенія его личности.

Но въ этомъ періодѣ суфизма ученикъ остается еще на широкой основѣ ислама и строго соблюдаетъ предписанія корана и преданій. Богъ для него идея внѣшняя, трансцендентная—словомъ онъ еще правовѣрный мусульманинъ и потому проходимая имъ степень, служащая лишь преддверіемъ суфизма, носитъ названіе *закона* или *человѣчности* (шаріатъ или насутъ).

Когда же приведенною выше обработкою достигнута будетъ въ неофитѣ необходимая степень мягкости и пластичности, то онъ считается заслуживающимъ вступленія въ члены дервишеской общины и тогда только совершается надъ нимъ обрядъ посвященія. Послѣдній разумѣется сопровождается торжественной обстановкой и бьетъ на неизгладимое впечатлѣніе, которое, овладѣвъ всецѣло вниманіемъ ученика, могло бы поддерживать и воодушевлять его на новой ступени его восхожденія къ Богу. Здѣсь между тѣмъ въ психической сферѣ дервиша совершаются дальнѣйшія измѣненія. Овладѣвшая его умственною дѣятельностью идея о наставникѣ усиливается здѣсь совершенно своеобразнымъ отношеніемъ къ нему. Для мюрида наступаетъ періодъ внушенія. Наставникъ начинаетъ съ воздѣйствія на физическое состояніе ученика.

Предваряя его, что постигнуть Бога невозможно обыкновеннымъ умомъ, пригоднымъ лишь для изысканія средствъ къ матеріальному существованію человѣка, мюршидъ внушаетъ ему, что способность постиженія Бога лежитъ въ его сердцѣ, при чемъ мысль эту слѣдуетъ понимать буквально. Сердце по словамъ мюршида имѣетъ форму шишки, помѣщается въ лѣвой

половинѣ грудной клѣтки и содержитъ въ себѣ всю истину; оно есть сущность цѣлой книги Бога и всѣхъ его тайнъ. Всякій, кто находитъ къ нему путь, осуществляетъ любое свое желаніе. Развивъ въ себѣ способность сосредоточиваться на сердцѣ, мюридъ можетъ во всякое время отстранять отъ себя всѣ постороннія мысли и обращаться всецѣло къ Богу, т. е. получаетъ даръ откровенія, вразумленія—зикръ ذكر, при помощи котораго достигаетъ цѣли всѣхъ своихъ стремленій—восторга, экстаза, извѣстнаго у суфіевъ подъ именемъ «халь» mâkâm'a, т. е. остановки, слѣдовательно явленія не кратковременнаго и періодическаго какъ «халь», но длительнаго и обычнаго. Въ то время, какъ мюридъ умственно произноситъ имя Божіе, мысль о Богѣ *напираетъ* на сердце и вызываетъ въ немъ ощущеніе переполненія. Этотъ психофизіологическій процессъ, опредѣляемый ученіемъ суфіевъ, какъ способность соединять сердце съ языкомъ въ призываніи имени Божія, собственно и носитъ названіе зикра. Путемъ обученія ему сердце дервиша становится вмѣстилищемъ идеи о Богѣ и наполняется благоговѣніемъ и любовью къ Нему.

Подробности дервишескаго упражненія въ зикрѣ настолько характеристичны, что мы не рѣшаемся портить впечатлѣнія собственнымъ описаніемъ ихъ и приводимъ подлинныя выраженія наблюдателя. «Когда кто нибудь приходитъ въ ханаку *), говоритъ Ханыковъ **): и объявляетъ старѣйшему ишану (шейху), что желаетъ поступить въ ихъ сословіе (?), то ему не сейчасъ даютъ на это позволеніе, а испытываютъ его, хорошо ли онъ знаетъ законъ; если окажется, что онъ въ немъ свѣдущъ, то ишанъ приказываетъ ему обратиться къ Богу для узнанія, хорошо ли будетъ, если онъ поступитъ въ шейхи. Отвѣты сіи по ихъ мнѣнію Богъ посылаетъ во снѣ, но чтобы это заслужить, онъ долженъ три дня: 1) не ложиться спать

*) Ханака—комната, гдѣ совершается зикръ.

**) Ханыковъ. Описаніе бухарскаго ханства 1843 г. стр. 195 и слѣд.

вечеромъ безъ омовенія, 2) читать передъ сномъ 2 ракіата намаза и 3) постоянно молиться на чемъ-нибудь совершенно чистомъ т. е. на коврѣ или подстилкѣ, о коихъ онъ увѣренъ, что они никогда не были въ прикосновеніи съ чѣмъ-нибудь нечистымъ. Исполнившій это по ихъ понятіямъ непремѣнно увидитъ отвѣтъ во снѣ. Во всякомъ случаѣ по прошествіи трехъ дней онъ идетъ къ старѣйшему ишану, который называется старцемъ (пиръ) и разсказываетъ ему свои грезы. Если сей послѣдній убѣдится въ хорошемъ ихъ предзнаменованіи, то вводитъ его въ отдѣленіе ханаки, называемое чилля-хане, назначенное для пріема покаянія новопоступающихъ и заставляетъ его каяться... Принявъ отъ него покаяніе, старецъ сажаетъ его предъ собой на что либо чистое, какъ напр. на совершенно чистую рогожку изъ камыша или на коверъ, такъ чтобы колѣна ихъ касались и, приказавъ ему закрыть глаза, велитъ обратить свой взоръ внутрь на сердце и постараться чтобъ въ немъ не осталось другого слова, кромѣ слова Алла, и сверхъ того стараться произносить это слово въ сердцѣ сколь можно чаще. Если новобранецъ человѣкъ способный, какъ они говорятъ, принять это вдохновеніе, то онъ впадаетъ въ какой-то родъ пьянства, сердце его входитъ въ тактъ съ сердцемъ ишана и вмѣстѣ повторяютъ скоро и часто имя Алла; такимъ образомъ просиживаютъ они часъ или два и говорятъ, иногда отъ такого напряженія воображенія какое потребно, чтобы придти въ описанное мною состояніе, новобранцы впадаютъ въ такую слабость, что ихъ надобно поднимать съ мѣста; даже бываютъ случаи, что они, желая лучше увидѣть свое сердце, до того переводятъ дыханіе, что кровь бросается имъ въ голову, опрокидываетъ ихъ. и выходитъ горломъ, носомъ и ушами; но, прибавляютъ эти фанатики, кто выдержитъ такое испытаніе, тому дѣлается необычайно легко произносить сердцемъ слово Алла. Бываютъ примѣры даже, что необычайное напряженіе воображенія доводитъ несчастныхъ подвергшихся такой мукѣ до сумасшествія и тогда ишаны

утѣшаютъ себя въ томъ, что онъ, неприготовившись ученіемъ закона, захотѣлъ вступить въ ихъ общество».

Приведенное описаніе, сдѣланное 60-ть лѣтъ назадъ настолько краснорѣчиво, что едва ли въ комъ нибудь возбудитъ сомнѣніе относительно характера и природы явленія. Еще Брэдъ доказалъ возможность посредствомъ внушенія повышать и понижать дѣятельность отдѣльныхъ органовъ. Бони опытнымъ путемъ подтвердилъ дѣйствіе внушеній на сердечный ритмъ. Бюро внушалъ попеременно пониженіе температуры, то на одной, то на другой рукѣ. Наконецъ многочисленные научно обставленные опыты стигматизаціи не составляютъ сомнѣнія въ томъ, что низведенная до minimum'а мозговая дѣятельность, отданная всецѣло возбужденію со стороны одного какого либо однообразнаго и продолжительнаго ощущенія, концентрируетъ всю свою силу на одномъ пунктѣ. Направленная на тотъ или иной органъ или участокъ тѣла, эта нервная сила можетъ или повысить работу органа до maximum'а или же понизить ее до полной пріостановки. «Достаточно только, говоритъ Монтегацца: внимательно разсматривать какую нибудь часть своего тѣла, напряженно думать о ней въ теченіи нѣкотораго времени или подвергнуть ее магнитическимъ манипуляціямъ, чтобы вызвать въ ней неопредѣленныя ощущенія жженія, коликъ, пульсаціи и т. д.». Самъ цитируемый авторъ по своему произволу вызывалъ у себя красноту, зудъ и боль въ любой части тѣла. Неудивительно послѣ сказаннаго, что и молодой дервишъ, находясь подъ внушеніемъ наставника и сосредоточивая свои мысли на произнесеніи слова Алла, вызываетъ такія измѣненія дѣятельности сердечной мышцы, которыя, нарушая мозговое кровообращеніе, вызываютъ патологическіе симптомы, о которыхъ говоритъ Ханыковъ. Такъ, слабость, упоминаемая имъ, очевидно составляетъ результатъ упадка сердечной дѣятельности, влекущаго анэмію мозговыхъ полушарій, тогда какъ кровотеченія, а равно и эпилептиформные приступы зависятъ повидимому отъ повышенія кровянаго

давленія въ мозговыхъ сосудахъ подъ вліяніемъ обратнаго момента со стороны сердечной дѣятельности. Также легко объясняются и тѣ патологическія состоянія душевной сферы, о которыхъ говоритъ наблюдатель, зависимостью отъ продолжительнаго измѣненія кровонаполненія сосудистой системы корковаго слоя, какъ органа психическихъ отправленій, когда дервишъ сосредоточиваетъ исключительное вниманіе на сердечной области.

Теперь, когда мюридъ научился воспламенять свое сердце любовью къ Богу и повторять имъ имя божіе возможно часто, онъ допускается къ общему зикру, совершаемому цѣлымъ собраніемъ. «Они садятся въ кружокъ, говоритъ Ханыковъ *), описывая дервишеское радѣніе: и закрывъ глаза, повторяютъ въ сердцѣ Алла сколь можно часто. Старецъ въ это время занятый тѣмъ же, успѣваетъ внутреннимъ окомъ осматривать сердца всѣхъ присутствующихъ и хорошія изъ нихъ тотчасъ понимаютъ, когда глазъ его остановится на ихъ сердцѣ, потому что, говорятъ они, сердцу дѣлается необыкновенно тепло и пріятно, лѣнивые же и дурно приготовленные не понимаютъ этого и тогда старецъ является имъ ночью во снѣ; если они и тогда этого не поймутъ, то онъ дастъ имъ выговоръ словесно, но въ тайнѣ. Въ этихъ-то молчаливыхъ собраніяхъ воспитывается новобранецъ; воспитаніе его имѣетъ 5 ступеней и ихъ онъ долженъ пройти, чтобъ достигнуть высшаго совершенства. Первая состоитъ въ томъ, чтобы обратить глаза на сердце и произнести въ немъ «Алла»—это называютъ маками-кольбъ; вторая состоитъ въ томъ, чтобы, закрывъ глаза обратить ихъ на часть груди, находящуюся подъ ложечкой и тамъ повторять какъ можно чаще то же слово,—это называется маками-сырь, третья есть внутреннее воззрѣніе на печень и повтореніе ею «Алла», что называютъ маками-зикрь; четвертая маками-рухъ состоитъ въ постоянномъ смотрѣніи съ

*) Ханыковъ. Описаніе Бух. ханства 1843 г. l. c.

закрытыми глазами на верхнюю поверхность мозга и въ повтореніи ею, если можно чаще, нежели другими частями, имени Бога; наконецъ пятая и труднѣйшая ступень есть повтореніе всѣми названными частями тѣла словъ Ла илляхи иль Алла, начиная съ сердца, которому суждено бываетъ произнести при этомъ случаѣ только «ла», а мозгъ уже долженъ заключить произнося «алла»... «Но не надобно думать, чтобы къ этому привыкали скоро», прибавляетъ ученый наблюдатель. И дѣйствительно, прежде чѣмъ дервишъ впервые достигнетъ того экстатическаго состоянія, которое извѣстно у нихъ подъ именемъ «халь» ему необходимо кромѣ выше описаннаго подготовительнаго періода потратить не менѣе шести недѣль на приватное упражненіе въ зикрѣ съ наставникомъ, на пребываніе въ одиночествѣ, изнуреніе себя молитвою и постомъ.

Другой русскій изслѣдователь дервишества такъ изображаетъ зикръ ордена Хуфіе: «Вслѣдъ за окончаніемъ пятничнаго полуденнаго намаза, хуфиты усаживаются въ мечети такимъ образомъ, что часть ихъ образуетъ въ сторонѣ «кыбле» (юго-западъ) большой овальный кругъ, въ цѣпи котораго у кыбле садится глава ордена- -старшій ишанъ (пиръ), имѣющій по обѣ руки младшихъ ишановъ. Сеансъ открывается чтеніемъ однимъ изъ ишановъ молитвы... Во время чтенія одинъ изъ мюридовъ также какъ и ишанъ сидятъ съ преклоненными головами, погрузясь во внутреннее созерцаніе, другіе же—новички и проходящіе различныя степени духовнаго совершенства по ученію хуфитовъ сопровождаютъ молитву разнообразнѣйшими криками, возгласами и движеніями. Эти возгласы и тѣлодвиженія достигаютъ своего апогея во время второго и самаго существеннаго акта моленія—*теваджюгъ*, которое считается важнѣйшимъ принципомъ хуфитскаго ученія. По окончаніи молитвы, которая произносится сидя... мюриды усаживаются въ нѣсколько круговъ (хальке). Въ центрѣ каждаго изъ нихъ садится по одному ишану. *Теваджюгъ* (созерцаніе) начинается. Состоитъ оно въ томъ, что ишанъ обращается поочередно къ

каждому изъ мюридовъ и предъ каждымъ изъ нихъ произноситъ мысленно нѣсколько десятковъ разъ мистическія слова, сопровождая ихъ счетомъ на чоткахъ. Важнѣйшее значеніе въ этомъ мистическомъ лексиконѣ имѣютъ слова: *аллягу-ра* (Богу) и *я алла* (о Боже!). При тайномъ мысленномъ произнесеніи этихъ словъ ишанъ киваетъ головою и сопитъ (*нафисботъ*— испускающій вздохи). Получивъ такое духовное созерцаніе отъ ишана, мюридъ выходитъ изъ круга и помѣщается въ кругъ къ другому ишану, чтобъ и отъ него получить теваджюгъ. Отъ второго переходитъ къ третьему и т. д. пока не обойдетъ всѣхъ ишановъ и не насытится духовно-сердечнымъ лицезрѣніемъ каждаго изъ нихъ. Нѣкоторые изъ мюридовъ принимаютъ теваджюгъ съ полнѣйшимъ хладнокровіемъ, не выражая дѣйствія его на свою душу никакими восторженными возгласами или движеніями; другіе же наоборотъ прерываютъ или сопровождаютъ теваджюгъ ишана разнообразнѣйшими вскрикиваніями и припадками. Возгласы и крики мюридовъ бываютъ самые разнообразные: всѣ звуки какіе только можетъ изобрѣсти самая изысканная фантазія, имѣютъ здѣсь примѣненіе. Движенія же многихъ изъ нихъ, бѣснованія, сотрясенія и корчи бываютъ весьма сильны. Невыносимый концертъ поддерживается десяткомъ—другихъ прозелитовъ. Одинъ выражаетъ свои восторги возгласами: *хаккъ, хаккъ* (истина, Богъ), другой вторитъ ему: *гай, вай... у-у-у* и т. д... нѣкоторые киваютъ головой, иные кружатся по мечети, около столбовъ, размахиваютъ руками, пляшутъ, крутятъ чрезвычайно быстро головой и проч.»*).

При всемъ томъ этотъ родъ зикра носитъ названіе тайнаго, т. е. совершаемаго въ молчаніи. Совершаемый вслухъ, какъ напр., орденами Кадріе, Руфаи, онъ сводится къ пѣнію гимновъ, сначала довольно гармоническому, но позже переходящему въ неистовый вой. Вотъ напр. описаніе зикра самаркандскихъ дервишей ордена Кадріе, заимствуемое у

*) Н. Н. Пантусовъ. Орденъ хуфіе. Казань. 1895 г.

Позднева: «Предъ началомъ обряда... пришедши въ залъ и раскланявшись передъ шейхомъ, дервиши разсаживаются въ кругъ недалеко отъ него; около круга или внутри него становится саръ-халька (глава круга) и начинаетъ громко на распѣвъ декламировать стихи въ честь Бога—хамдъ, въ честь Мухамеда—нахтъ и наконецъ стихи, гдѣ разсказывается о суетности мірскихъ благъ—рубай. Сидящіе въ кругѣ раскачиваясь съ зада на передъ, начинаютъ что есть силы, подъ тактъ саръ-халькѣ выкрикивать горломъ *ху* (онъ) на подобіе блеянія барана, какъ говорятъ сравнительно сами дервиши; крикъ ихъ дѣлается все сильнѣе, такъ что запѣвало становится едва слышенъ. Когда на лицахъ и тѣлѣ кричащихъ появится большой потъ, и имъ становится совершенно трудно кричать сидя, они, не прерывая своего рычанья, поднимаются на ноги и, не разстраивая круга, продолжаютъ еще сильнѣе кричать «ху!». Въ то же время они не перестаютъ раскачиваться сзади напередъ и такъ какъ въ этотъ моментъ саръ-халька стоитъ уже по срединѣ круга, то всѣ участвующіе въ зикрѣ надвигаются на него все ближе и ближе... Такъ продолжается до тѣхъ поръ, пока кто-либо изъ участвующихъ, выйдя окончательно изъ силъ и придя въ безсознательное состояніе, не начнетъ самымъ ужаснымъ образомъ рычать «ху». Тогда обрядъ на нѣсколько минутъ прекращается. Послѣ перерыва дервиши начинаютъ выкрикивать свое «ху» во внутрь горла съ сжатыми губами, на подобіе мычанія быка, какъ они же говорятъ сравнительно. И въ этотъ разъ дѣйствіе продолжается, пока кто-либо не впадетъ въ неистовое состояніе. За симъ опять небольшой перерывъ и снова зикръ въ прежнемъ порядкѣ; только слово «ху» выкрикивается теперь на подобіе того, какъ хрипитъ пила, когда ею пилятъ. Какъ только кто либо изъ участвующихъ во время третьяго и послѣдняго дѣйствія придетъ въ экстатическое состояніе, обрядъ заканчивается»*).

*) П. Поздневъ. Дервиши въ мусульманскомъ мірѣ. Оренбургъ. 1886 г. стр. 249 и слѣд.

Впрочемъ зикръ какъ безмолвный, такъ и совершаемый пользуются у дервишей одинаковымъ правомъ гражданства и и по существу мало разнятся одинъ отъ другого, каждый находя оправданіе въ многочисленныхъ и противорѣчивыхъ преданіяхъ, сохранившихся отъ времени первыхъ основателей дервишества, къ которымъ охотно причисляютъ и Алія и Абу Бекра.

Большого вниманія заслуживаетъ зикръ, сопровождаемый усиленными тѣлодвиженіями. Наибольшею извѣстностью изъ радѣній пользуется зикръ ордена Мевлеви. Основатель его, знаменитый мистикъ Джелаль ед-динъ Руми имѣлъ обыкновеніе доводить себя до экстаза при помощи круженія вокругъ столба, врытаго съ этою цѣлью посреди кельи. Послѣдователи его достигаютъ состоянія «халь» тѣмъ же способомъ. Нѣсколько человѣкъ образуютъ кругъ, разсаживаясь на овчинахъ на равномъ разстояніи одинъ отъ другого и со сложенными руками, закрытыми глазами, съ наклоненной головой погружаются въ созерцательное настроеніе, которое продолжается до получаса. По исполненіи извѣстнаго молитвословія шейхъ встаетъ съ своего мѣста, кланяется въ сторону ковра, предназначеннаго для пира и начинаетъ кружиться по залу. Остальные слѣдуютъ его примѣру и кружась обходятъ залъ три раза. Затѣмъ исполняется гимнъ, за которымъ слѣдуетъ игра на флейтѣ съ аккомпаниментомъ барабановъ и струнныхъ инструментовъ. Подъ звуки музыки дервиши при руководствѣ одного изъ братьевъ, называемаго «семагъ-занъ» подходятъ стройнымъ порядкомъ къ шейху съ лѣвой его стороны, кланяются изображенію имени основателя ордена, дѣлаютъ два прыжка вправо отъ шейха, цѣлуютъ его руку и начинаютъ вертѣться на лѣвой ногѣ, наполняя всю залу и держась на опредѣленномъ разстояніи другъ отъ друга. Лѣвая рука танцора опускается къ полу, правая поднята къ потолку, голова склонена къ правому плечу и глаза закрыты. Безпорядокъ въ движеніяхъ предупреждается руководителемъ, который съ этой цѣлью ударяетъ

ногою объ полъ. Круженіе съ двумя перерывами продолжается въ общемъ часа два или три. «Мевлеви воображаютъ, что во время совершенія подобныхъ танцевъ они находятся въ соединеніи съ Божествомъ, испытываютъ небесное блаженство и могутъ совершать какія угодно чудеса».

Приведенныя описанія зикровъ вполнѣ подтверждаются нашими личными и неоднократными наблюденіями, но ихъ необходимо пополнить нѣкоторыми данными, легко ускользнувшими отъ вниманія авторовъ, не задававшихся психо-физіологическими цѣлями. Такъ, напр. весьма важно отмѣтить зависимость силы одушевленія участниковъ зикра отъ воли шейха. Если въ выраженіи послѣдняго можно подмѣтить слѣды разсѣянности, недостаточнаго вниманія или усталости, зикръ идетъ вяло и экстатическое состояніе наступаетъ рѣдко и слабо выражено. Наоборотъ, стоитъ шейху оживиться, стряхнуть съ себя усталость, и картина общаго движенія тотчасъ же оживляется. Бѣглый взглядъ шейха, едва уловимое движеніе или жестъ обращенный въ сторону того или другого участника зикра служитъ для него какъ бы ударомъ бича, заставляющаго усилить рвеніе и быстрѣе приблизиться къ желательному концу. Замѣчательно между прочимъ, что при самыхъ разнообразныхъ движеніяхъ и вращеніяхъ тѣла биткомъ набившихся въ залѣ дервишей, въ общемъ производящихъ впечатлѣніе полнѣйшаго безпорядка и сумбура, они однако нисколько не мѣшаютъ одинъ другому, ловко, хотя и безсознательно лавируя между собой и избѣгая столь неизбѣжныхъ казалось бы столкновеній.

Всматриваясь въ красныя, покрытыя крупными каплями пота лица, посторонній наблюдатель замѣчаетъ на нихъ преобладающую черту восторженности. Тамъ нѣсколько человѣкъ судорожно колотятъ себя кулаками въ грудь или плотно прижимаютъ руки къ лицу; здѣсь впадаютъ въ какое-то особое слезливое настроеніе съ лицомъ выражающимъ умиленіе или радость и, обращаясь къ сосѣду, нѣжно гладятъ его по щекамъ;

одни принимаютъ выразительныя позы, другія какъ бы испы-ваютъ блаженство оргазма, третьи ищутъ прикосновенія къ одеждѣ шейха, наклоняются къ его ногамъ. Взятые на угадъ изъ толпы представляли, въ большинствѣ случаевъ, усилен-ный пульсъ до 100—120 ударовъ въ минуту, большого на-полненія, извитыя пульсирующія височныя артеріи; слегка рас-ширенные зрачки, повышенные колѣнные рефлексы, малую чувствительность тыльной поверхностей кистей рукъ, почти не отзывавшихся на глубокіе уколы булавкой.

Еще замѣчательнѣе зикръ, исполняемый орденомъ Руфаи. Послѣдователи этого ордена приходятъ подъ конецъ радѣнія въ состояніе полнаго изступленія. Они хватаютъ изъ рукъ шейха разнаго рода оружіе, предварительно раскаленное, ли-жутъ его, кусаютъ, кладутъ въ ротъ и держатъ тамъ, пока металлъ не остынетъ.. Не получившіе отъ шейха снимаютъ оружіе со стѣны и поражаютъ имъ свое тѣло. Нанесенныя раны не причиняютъ повидимому боли. Ослабѣвшіе отъ крово-теченій и изнеможенія уносятся безъ признаковъ болѣзненнаго ощущенія. По окончаніи зикра шейхъ обходитъ залъ, дуетъ на раны, смачиваетъ ихъ своей слюной и успокоиваетъ уче-никовъ относительно скораго ихъ заживленія.

Теперь разсмотримъ физіологическую основу этого свя-щеннаго въ глазахъ суфія состоянія «*халь*», отождествляемаго имъ со сліяніемъ человѣческой природы съ божескою, насколько наука позволяетъ проникнуть въ его таинственную область.

При всѣхъ описанныхъ нами зикрахъ обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что большая часть ихъ сопровож-дается тѣлодвиженіями. Мы видѣли уже, что даже зикры-ху-фіе, считающіеся безмолвными, не могутъ обойтись безъ тѣло-движеній и восклицаній. Между мышечными сокращеніями ихъ обусловливающими, нужно различать произвольныя отъ непро-извольныхъ. Къ первой категоріи должны быть отнесены дви-женія и восклицанія, производимыя въ начальный періодъ зикра, когда сознательное отношеніе дервиша къ себѣ и окружающему

еще не нарушено. Сюда относятся, стало быть, молитвословіе, исполненіе гимновъ, поклоны шейху, равномѣрное раскачиваніе тѣла, начальное произношеніе слова «ху» и т. д. Но съ наступленіемъ признаковъ, указывающихъ на измѣненіе нормальныхъ условій кровообращенія, какъ-то: покраснѣніе лица, усиленіе пульса, выступаніе пота, начинаютъ проявляться симптомы непроизвольныхъ движеній въ зависимости отъ измѣняющагося кровенаполненія и связаннаго съ нимъ мозгового кровообращенія. На первый планъ выступаютъ судорожныя движенія, къ которымъ нужно причислить: расширеніе зрачка, произнесеніе звука «ху» на подобіе мычанія, зависящее по видимому отъ судорожнаго состоянія голосовыхъ связокъ, біеніе себя въ грудь сжатыми кулаками, ускореніе всѣхъ движеній и проч. Позже появляются безсознательныя движенія мимическаго характера: черты лица начинаютъ выражать преобладающія чувствованія, складываясь или въ выраженіе умиленія и наслажденія, при чемъ выразительныя позы служатъ лишь подтвержденіемъ этого настроенія; усиленный колѣнный рефлексъ, наблюдавшійся нами, говоритъ въ пользу усиленія нервной проводимости въ это время. Анальгезія или нечувствительность къ болевымъ ощущеніямъ наступаетъ рядомъ съ изощреніемъ тактильной чувствительности, позволяющей дервишу ловко избѣгать замѣшательствъ и столкновеній, поддерживать порядокъ въ сложныхъ движеніяхъ, а главнымъ образомъ воспринимать безмолвныя приказанія шейха, едва уловимыя при нормальныхъ условіяхъ.

Перечисленныя явленія, при всей неполнотѣ ихъ изученія, несомнѣнно указываютъ на повышенную возбудимость нервной системы у дервиша во время его религіозныхъ упражненій. Всякому извѣстно, что усиленныя движенія организма вызываютъ въ немъ при остальныхъ нормальныхъ условіяхъ благотворное дѣйствіе, выражающееся ощущеніемъ пріятнаго возбужденія, за которымъ слѣдуетъ періодъ легкаго утомленія, ощущаемый въ формѣ общаго благосостоянія нашего тѣла.

На этомъ вліяніи движенія покоится слабость умѣреннаго физическаго труда, удовольствіе, получаемое отъ прогулокъ, танцевъ и т. п. Физіологическія причины этого состоянія лежатъ въ органическихъ процессахъ. Усиленная работа мышечной ткани ускоряетъ кровообращеніе и тѣмъ увеличиваетъ метаморфозъ тѣла. Организмъ въ эти моменты живетъ интенсивнѣе; матеріалъ, пришедшій въ распадъ, замѣняется новымъ, ткани какъ бы обновляются, что одно даетъ уже чувство тѣлеснаго благосостоянія. Но кромѣ того неуспѣвшія удалиться изъ общей экономіи продукты распада, скопляясь до извѣстныхъ предѣловъ въ кровяномъ потокѣ, возбуждаютъ нервную ткань и тѣмъ обусловливаютъ извѣстное возбужденіе организма, которое въ зависимости отъ качественнаго и количественнаго отношенія продуктовъ обмѣна, можетъ достигать степени восторженнаго состоянія и даже изступленія. Стоитъ только вспомнить народные танцы, дѣтскія живыя игры, конскія ристалища и т. д. чтобы тотчасъ же найти подтвержденіе сказанному.

Но въ дервишескихъ радѣніяхъ, помимо общаго значенія усиленной мышечной дѣятельности для психическаго состоянія, существуютъ еще особыя условія, которыя оказываютъ на него свое исключительное вліяніе. Къ числу этихъ условій нужно отнести совмѣстное пребываніе многихъ одинаково настроенныхъ лицъ, возбужденное въ одну сторону вниманіе, монотонность и однообразіе движеній, спертая и удушливая атмосфера и къ довершенію всего потрясающая зрителя картина и захватывающее впечатлѣніе обстановки. Здѣсь какъ-бы умышленно стекаются обстоятельства, благопріятныя для психическаго состоянія извѣстнаго подъ именемъ *подражательнаго невроза*. Психическое зараженіе при этихъ условіяхъ настолько сильно, что даже посторонній наблюдатель, съ достаточною силою воли, испытываетъ нерѣдко страхъ возможности увлеченія, и намъ лично приходилось встрѣчать зрителей, благоразумно удалявшихся изъ собранія изъ опасенія поддаться общему настроенію.

Преобладающими движеніями у дервишей во время зикра являются: колебаніе верхней половины тѣла вокругъ поперечной оси таза (спереди назадъ), сопровождающіяся нерѣдко мелкими дрожателями или сотрясательными движеніями головы; колебаніе туловища по передне-задней оси (слѣва на право) и круженіе въ стоячемъ положеніи около длинной оси тѣла. Послѣднее въ свою очередь или совершается при выпрямленной оси тѣла съ медленнымъ поступательнымъ движеніемъ по кругу, или при согнутомъ туловищѣ сопровождается большими прыжками въ сторону. Первыя два рода движеній весьма близки между собой, а потому и вызываютъ одинаковыя явленія. При качаніи тѣла спереди назадъ и слѣва направо вокругъ поперечной или передне-задней оси таза, въ силу закона центробѣжной силы, сосуды верхнихъ частей туловища и головы должны испытывать постоянные толчки отъ кровянаго потока, отчего подвижные органы, а слѣдовательно и мозгъ, приходятъ въ извѣстное сотрясеніе. Послѣднее по мѣрѣ учащенія окончательнаго движенія достигаетъ наконецъ такой степени, что дѣятельность умственной сферы падаетъ и сознаніе затемняется. При вращательномъ движеніи вокругъ длинной оси тѣла наступаютъ другія условія. Опыты на животныхъ показали, что при положеніи животнаго головою къ периферіи круга, подъ вліяніемъ вращенія всегда происходитъ повышеніе внутричереннаго давленія, а при обратномъ положеніи т. е. головою къ центру круга—пониженіе внутричереннаго давленія. При тѣхъ же условіяхъ положенія тѣла наступаетъ также повышеніе возбудимости мозговой коры въ первомъ случаѣ и пониженіе ея—во второмъ. Слѣдовательно измѣненія внутричереннаго давленія и возбудимости мозговой коры идутъ рука объ руку.—Вращательное движеніе вокругъ длинной оси тѣла, согласно того же закона центробѣжной силы, должно вызвать повышенную возбудимость малаго мозга, переднихъ долей большого мозга, повышенное кровяное давленіе въ нихъ, а равно и въ общихъ покровахъ и пониженіе возбудимости спинно-

мозговыхъ центровъ. Итакъ при всѣхъ усиленныхъ движеніяхъ тѣла вращательнаго и качательнаго характера результаты получаются одинаковые, а именно: психическое состояніе опредѣляется пониженіемъ функціи задерживающихъ центровъ и выступленіемъ на первый планъ рефлекторной дѣятельности. Наглядным образомъ это состояніе проявляется въ самомъ характерѣ и послѣдовательности движеній. Сначала зикровыя движенія медленны, умѣренны, стройны, подчинены сознанію, но по мѣрѣ измѣненій въ мозговой субстанціи контроль надъ ними нарушается, они совершаются все быстрѣе и быстрѣе, теряютъ произвольный характеръ и наконецъ становятся неудержимыми въ своей рефлекторной стремительности. Сказаннымъ легко объясняется и происхожденіе зикровыхъ восклицаній и криковъ: они ничто другое, какъ рефлекторные акты господствующихъ представленій. Позже, когда нарушеніе мозгового кровообращенія достигаетъ высшей степени, у многихъ изъ дервишей наблюдаются явленія перевозбужденія центра рѣчи, выражающіяся тѣмъ, что на смѣну осмысленнымъ восклицаніямъ приходятъ слова и звуки, неимѣющія никакого смысла и составляющія какъ бы результатъ разнузданной судорожной работы рѣчевого аппарата, вырвавшагося изъ-подъ власти управлявшаго имъ центра.

Въ соотвѣтствіи съ явленіями въ области движеній наблюдаются измѣненія и въ сферѣ чувствованій и представленій. Наступающій при этомъ психическій процессъ можно было бы опредѣлить, какъ разстройство волевого механизма.

Въ нормальномъ состояніи элементы самосознанія или нашего «я,» какъ-то чувствованія и представленія съ ихъ двигательными импульсами, а равно и наши движенія направляются къ избранной цѣли въ полномъ и цѣлесообразномъ согласіи. Согласіе же достигается тѣмъ, что высшій психическій приборъ, контролирующій нашу дѣятельность, комбинируетъ рефлексы, желанія и разумныя наклонности, іерархически соподчиняетъ ихъ, способствуя проявленію однихъ и

задерживая другія. Этотъ высшій механизмъ не составляетъ чего либо врожденнаго, но создается медленно, систематически, путемъ опыта, привычки (resp. памяти) и воспитанія. Возникая первоначально изъ незначительной группы простыхъ ассоціацій, механизмъ этотъ совершенствуется до такой сложности, которая обезпечиваетъ организму оріентированіе среди самыхъ запутанныхъ условій жизни и нахожденіе цѣлесообразнаго выхода изъ самыхъ затруднительныхъ положеній. Но въ его сложности лежитъ секретъ и его неустойчивости. Явленія диссолюціи въ своей послѣдовательности обратны явленіямъ эволюціи, и легче всего распадается то, что всего сложнѣе. Такимъ образомъ подъ вліяніемъ нарушенной связи между высшимъ центромъ самосознанія и низшими центрами чувствованій и представленій, послѣдніе вступаютъ въ дѣятельность за свой счетъ, отчего дѣйствія становятся самостоятельными, неправильными, изолированными. Въ общемъ получается картина, напоминающая симптомокомплексъ истеріи;— та же повышенная возбудимость въ сферѣ двигательной, чувствительной и психической. Разница лишь въ этіологическихъ условіяхъ, которыя при истеріи, не будучи еще достаточно изучены, создаютъ однако постоянныя и стойкія измѣненія, налагающія на организмъ опредѣленный типическій характеръ, тогда какъ при зикрахъ эффектъ получается лишь временный и непрочный. Да оно и понятно: вызванное главнымъ образомъ избыткомъ продуктовъ обмѣна, нарушающимъ питаніе нервной ткани, оно и исчезаетъ вмѣстѣ съ удаленіемъ изъ организма этихъ веществъ распада.

Искусственно вызванное путемъ скопленія раздражающихъ кортикальную субстанцію продуктовъ психическое состояніе характеризующееся ослабленіемъ воли, нарушеніемъ іерархической координаціи и единства, отсутствіемъ возможности выбора и наступающей отъ того анархіей дѣйствій, носитъ общее названіе *изступленія* или *экстатическаго состоянія*. Но такъ какъ это опредѣленіе обнимаетъ собою слишкомъ большое

разнообразіе субъективныхъ психическихъ состояній, то остановимся сначала на томъ изъ нихъ, которое вызывается описанными выше искусственными пріемами и которую суфизмъ возвелъ умышленно въ строгую систему.

Въ двигательной сферѣ повышенная возбудимость у участниковъ зикра выражается судорогами и конвульсіями. «Бѣснованіе, сотрясенія и корчи бываютъ весьма сильны,» говоритъ Ханыковъ. Плачъ, выкрикиваніе безсмысленныхъ звуковъ (verbigeratio), біеніе себя въ грудь должны быть также отнесены къ явленіямъ гиперкинезіи.

Мы уже отчасти видѣли измѣненія наблюдаемыя въ чувствительной сферѣ. Можно прибавить здѣсь, что дервиши нерѣдко во время своихъ радѣній испытываютъ чувство особой легкости или вѣрнѣе невѣсомости, что нужно отнести повидимому къ галюцинаціи общаго чувства; по свидѣтельству многихъ, ихъ какъ бы уноситъ въ воздухъ. Джелалъ ед-динъ Руми, знаменитый основатель дервишескаго ордена Месневи, испыталъ подъемъ къ небу до 70-ти разъ въ ночь. Галюцинаціи въ области зрѣнія и обоняніе составляютъ также явленіе заурядное.

Однако необходимо помнить, что наблюдаемыя при дервишескихъ радѣніяхъ измѣненія въ сферѣ чувства, исключительно вызываемыя тѣлодвиженіями, заслоняются и даже поглощаются широкой волной явленій чисто гипнотическаго характера. Участники зикровъ, какъ мы видѣли, подготовлены къ внушенію сложнымъ предварительнымъ искусомъ. Если принять теперь во вниманіе, что къ этой готовой почвѣ къ внушенію искусственно присоединяется благопріятная среда для повышенной возбудимости, то совокупность обоихъ вліяній должна вызвать удвоенный эффектъ. Вотъ чѣмъ объясняется та по истинѣ волшебная власть мюршида надъ мюридомъ, которая изъ пластическаго матеріала лѣпитъ самыя фантастическія фигуры.

Потеря кожной чувствительности (анальгезія) такъ убѣ-

дительно демонстрируемая орденомъ Руфаи, когда адепты его въ изступленіи наносятъ себѣ раны и лижутъ раскаленное желѣзо, лишній разъ подтверждаетъ только существованіе функціональнаго разстройства той части головного мозга, которая заправляетъ оцѣнкою болевыхъ ощущеній. Составляя явленіе центральнаго происхожденія, анальгезія сопутствуетъ истероподобному состоянію дервишескаго изступленія и усиливается на почвѣ гипноза. На гипнотической же основѣ покоятся и явленія каталепсіи, поражающія на первый взглядъ наблюдателя въ такихъ описаніяхъ, какъ приводимое, напр. Lane'омъ *). Авторъ видѣлъ, какъ дервиши ордена Сагади ложатся на площади тѣсно одинъ возлѣ другого, спиною вверхъ, съ вытянутыми ногами, подложенными подъ лобъ руками и бормоча безпрерывно слово «Алла». По спинамъ ихъ прошлось сначала около 12-ти ихъ товарищей, въ большинствѣ босыхъ съ маленькими барабанами въ лѣвой рукѣ и съ крикомъ «Алла», а за ними и шейхъ верхомъ на лошади и въ сопровожденіи двухъ проводниковъ. Сначала лошадь колебалась, но ее тащили и понукали, а затѣмъ, вступивъ на спину перваго, она пошла уже быстрымъ шагомъ, наступая то на ноги лежавшихъ, то на ихъ головы. Зрители подняли несмолкаемый крикъ «Аллахъ ля-ля-ляллахъ». Никто изъ попираемыхъ такимъ образомъ лошадью не чувствовалъ повидимому боли и какъ только животное проходило по немъ, онъ вскакивалъ и слѣдовалъ за шейхомъ. «Говорятъ, прибавляетъ авторъ: «что эти люди, равно какъ и самъ шейхъ еще наканунѣ шествія произносятъ извѣстную формулу и что тѣ, кто не подготовилъ себя ею заблаговременно, но осмѣлился лечь подъ лошадь, рискуетъ не только серьезнымъ поврежденіемъ, но и самою жизнью, тогда какъ подготовленные выносятъ это топтаніе безъ всякихъ вредныхъ послѣдствій».

*) E. W. Lane. Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter. Leipzig. B. III &. 72. и слѣд.

Способность выносить силу давленія лошади съ всадникомъ и проводниками, хотя бы и распредѣляемую равномѣрно на нѣсколько человѣкъ, находитъ себѣ объясненіе лишь въ каталептиформной контрактурѣ мышечной системы, составляющей явленіе, свойственное сомнамбулизму. Сомнамбулизмъ—эта третья фаза большого гипноза по ученію Шарко—въ отличіе отъ летаргической и каталептической фазъ, характеризуется главнымъ образомъ сохраненіемъ или обостреніемъ всѣхъ чувствъ (гиперестезія) за исключеніемъ болевого, которое отсутствуетъ (анальгезія), возможностью всѣхъ видовъ внушенія при измѣненномъ сознаніи и самопроизвольныхъ движеніяхъ, а также явленіями кожно-мышечной перевозбудимости. Послѣдняя выражается тѣмъ, что мышцы, приходя въ состояніе окоченѣлости или контрактуры, могутъ оказывать сопротивленіе весьма значительнымъ тяжестямъ и выдерживать самыя неудобныя положенія тѣла. Можно напр. такого субъекта класть головой на одномъ стулѣ, а ногами на другомъ, причемъ тѣло сохраняетъ вытянутое положеніе; можно сѣсть на него какъ на скамью и т. д.

Описаннымъ обрядомъ орденъ Сагади поддерживаетъ славу святости своего основателя и послѣдователей; къ нему нерѣдко прибѣгаютъ немощные, какъ къ источнику исцѣленія. И репутація этого обряда, какъ средства отъ многочисленныхъ недуговъ подкрѣпляется очевидно той терапевтической ролью, которая при ознакомленіи ученыхъ съ явленіями гипнотизма такъ ясно стала выступать за послѣднее время. Удивительно-ли, если субъектъ, испытавшій себя выше изложеннымъ способомъ въ дѣлѣ вѣры, при помощи той-же могучей психической силы почувствуетъ себя облегченнымъ отъ одолѣвшихъ его страданій! Вѣдь дѣло можетъ ограничиться при этомъ не процессомъ выздоровленія, т. е. возстановленія нормальной функціи даннаго органа, а лишь подъемомъ самочувствія, помогающаго переносить страданіе.

Послѣ сказаннаго понятной становится и лечебная сила

пріемовъ, практикуемыхъ дервишами, шейхами и цѣлителями всякаго рода, устраивающими обыкновенно по окончаніи зикра нѣчто въ родѣ амбулаторіи. Охваченные общимъ настроеніемъ, съ опустошеннымъ сознаніемъ и несокрушимою вѣрою въ дѣйствительность исцѣленія, больные принимаютъ отъ шейха мистическое дуновеніе или прикосновеніе къ больнымъ органамъ, или наконецъ какое-либо заклинаніе и получаютъ облегченіе. Какъ бы ни казались скептическому уму смѣшны и нелѣпы всѣ разнообразные пріемы и наставленія цѣлителей, все же при наличности вѣры и внушаемости значеніе ихъ несомнѣнно, и не скоро наступитъ еще то время, когда можно будетъ подвести оцѣнку тому вліянію, какое оказываетъ на человѣка и и человѣчество великая сила внушенія.

Отличительную черту искусственно вызваннаго экстаза составляютъ измѣненія, наблюдаемыя въ сферѣ общаго чувства. Обыкновенно на фонѣ повышеннаго и пріятнаго самочувствія, обусловленнаго апноэтически-разстроеннымъ питаніемъ психическаго органа, возникаютъ спеціальныя чувствованія въ тонѣ удовольствія. Освобожденныя изъ-подъ контроля сознанія и волевого центра, они самостоятельно всплываютъ въ видѣ разрозненныхъ, но яркихъ образовъ, самыхъ живыхъ обмановъ чувствъ и бредовыхъ представленій. Самыя тайныя чувствованія обнажаются, сокровеннѣйшія влеченія стремятся къ своему удовлетворенію. Бездѣйствіе этическаго начала, этого наиболѣе сложнаго и тонкаго задерживающаго элемента, придаетъ всему внутреннему содержанію искусственнаго экстатика характеръ чего-то низменнаго и непосредственнаго. Чаще другихъ и съ особенною яркостью заявляетъ о себѣ половая сфера, накладывая на безпорядочную мозговую дѣятельность своеобразный отпечатокъ эротизма. Это обнаженіе чувственнаго элемента психической жизни, опредѣляемое выраженіемъ вожделѣнія, съ преобладающимъ эротическимъ оттѣнкомъ и составляетъ самую привлекательную сторону для всѣхъ тѣхъ, кто хоть разъ испыталъ его. Состояніе мозговой ткани, вызванное усиленными

тѣлодвиженіями зикра и доставляющее краткіе моменты вожделѣнія аналогично отравленію наркотиками: въ организмѣ вырабатывается потребность повторенія—своего рода запой; и мюридъ, отвѣдавъ нѣсколько разъ этого наслажденія, ищетъ его какъ пьяница вина.

Очевидно, что содержаніе образовъ и представленій, выступающихъ въ моменты вожделѣнія, находятся въ тѣсной связи съ индивидуальными особенностями даннаго лица. Въ нихъ отражаются темпераментъ, воспитаніе, привычки индивидуума, степень и складъ его интеллектуальнаго развитія. И такъ какъ сознаніе у участника зикра въ значительной степени опустошено предварительной дрессировкой, интеллектуальная сторона жизни въ огромномъ большинствѣ случаевъ скудна, запасъ жизненныхъ впечатлѣній малъ и небольшая группа представленій концентрируется около идей о наставникѣ, пророкѣ, Богѣ и любви къ Нему, то и наступающіе у него мгновенія восторга—экстаза—словомъ того состоянія, которое носитъ названіе халь, махамъ, наполняется главнымъ образомъ чувствомъ общаго пріятнаго возбужденія съ рѣзкою эротическою окраскою и смутными образами любовно-религіознаго содержанія.

Состояніе «халь» есть ничто иное, какъ кратковременное, но совершенно новое состоянія «я,» порвавшее всякую воспоминательную связь съ первоначальною личностью, и извѣстное въ психологіи подъ именемъ «вторичнаго состоянія». Участникъ зикра видитъ въ этомъ новомъ своемъ «я» результатъ сліянія съ божествомъ и растворенія въ немъ первоначальной личности. Теперь онъ дѣйствуетъ подобно медіуму, совершенно независимо отъ побужденій, имѣвшихъ мѣсто для первоначальнаго самосознанія. Удовлетворяя своему новому стремленію произносить рѣчи, поученія, и предсказанія, онъ извлекаетъ изъ сферы безсознательнаго поступки и слова, въ которыхъ его первичное состояніе не можетъ дать отчета, а вторичное усматриваетъ божественное вліяніе. Нечему,

слѣдовательно, удивляться, если мы, взамѣнъ откровенія, услышимъ туманный и напыщенный наборъ словъ, но и не должны приходить въ изумленіе, если тьму мистическаго вздора прорѣжетъ случайно лучъ прозрѣнія: чаще всего это искры, выкидываемыя изъ области безсознательнаго, не доходящія до порога первичнаго сознанія и вспыхивающія, благодаря лишь общему обостренію чувствованій.

ГЛАВА VI.

Экстазъ.—Жизнь дервиша.—Душевное и интеллектуальное состояніе его.—Амбулатный автоматизмъ.

Пантеизмъ всегда придавалъ большое значеніе экстатическому состоянію, потому что въ исчезновеніи самосознанія видѣлъ подтвержденіе своихъ представленій о мірѣ. Суфизмъ, какъ дѣтище пантеистическихъ концепцій Индіи и александрійцевъ, усмотрѣлъ въ состояніи экстаза единственную возможность сліянія человѣческой природы съ божественною. Отъ этого и ступень, на которой мюридъ знакомится съ экстазомъ, носитъ названіе «пути,» «метода»—*тарикатъ*. Она же называется еще «могуществомъ,» «силой»—*джеберутъ*, ибо только на ней мюридъ пріобрѣтаетъ качества, выдвигающія его надъ уровнемъ массы.

Какое значеніе придаетъ суфизмъ экстатическому состоянію, видно изъ слѣдующихъ стиховъ Саади:

«Если ты попалъ въ среду учениковъ любви, то выбирай или самоотреченіе или возвратъ къ разуму и отдохновенію. Не бойся! Если пламя любви обратитъ тебя въ прахъ, доставивъ тебѣ смерть; будь все же увѣренъ въ безсмертіи. Замкнутое и нетронутое зерно не проростаетъ. Необходимо, чтобъ земля окутала его и растворила. Откровеніе истины придетъ къ тебѣ отъ того (пиръ=духовный наставникъ), кто освободитъ тебя отъ понятія существованія. Ты не проникнешь въ глубину своей души, прежде чѣмъ не потеряешь

сознанія своего бытія. Одинъ только экстазъ откроетъ тебѣ эту тайну.

Въ бредѣ любви это ужъ не голосъ пѣвца, это мѣрный шагъ лошади, который также становится мистическимъ концертомъ. При жужжаніи мухи растерянный суфи хватается руками за голову. Смущенный и восхищенный экстазомъ онъ не отличаетъ высокихъ тоновъ отъ низкихъ и собственный вздохъ смѣшиваетъ съ пѣніемъ птицъ. Несмолкаемый концертъ не останавливается ни на минуту, но ухо не всегда способно внимать ему. Когда дервишъ опьяняется божественнымъ напиткомъ, то довольно скрипа чигиря (dolâb), чтобъ доставить ему опьяненіе. Какъ колесо чигиря, вращается онъ и утопаетъ въ слезахъ. Преданный, покорствующій, онъ закрываетъ свое лицо, но разъ терпѣніе оставляетъ его, онъ рветъ на себѣ покрывало. Не порицайте помѣшавшагося отъ опьяненія суфія; онъ находится на днѣ пропасти и борется съ отчаяніемъ.

Братъ, какъ опредѣлю я мистическое пѣніе, если я съ трудомъ узнаю тѣхъ, кто созданъ для того, чтобъ его слышать. Когда дервишъ возносится на высоту идеала, самъ ангелъ не въ силахъ слѣдовать за нимъ. У людей же пустыхъ и несерьезныхъ это пѣніе возбуждаетъ только демона страстей. Дыханіе зефира полураскрываетъ чашечку цвѣтка, но узловатую сердцевину стараго дуба можетъ расколоть лишь топоръ. Свѣтъ полонъ мелодій, онъ дрожитъ любовнымъ опьяненіемъ, но слѣпецъ читаетъ-ли въ зеркалѣ? Посмотри, какъ пѣснь верблюдовожатаго побуждаетъ животное къ быстрому и мѣрному шагу. Если пѣніе способно смягчить существо лишенное разума, то человѣкъ, слушающій пѣснь безъ волненія, хуже животнаго»*).

*) Le Boustan ou verger poème persan de Saadi traduit par Barbier de Meynard. Paris. 1880. Extates et concert mystiques p. 165—167.

Поднявъ такимъ образомъ экстатика за его истерически не нормальное, преувеличенное въ тонѣ удовольствія воспріятіе внѣшнихъ раздраженій надъ общечеловѣческимъ уровнемъ, суфизмъ предоставляетъ ему постепенный переходъ отъ чувственнаго богопочтенія къ духовному. Дервишъ, ознакомившійся съ экстазомъ считаетъ себя просвѣщеннымъ божественнымъ свѣтомъ, у него вырабатывается совершенно исключительное отношеніе къ исламу, какъ къ пищѣ, годной лишь для дѣтскаго желудка и недостаточной для взрослаго, неудовлетворяющей познавшаго истину. Выполненіе обрядовъ религіи и сложнаго ея ритуала, столь нужное для удержанія слабыхъ, для суфія съ переходомъ его отъ внѣшняго къ внутреннему, отъ видимаго къ сущему, становится не обязательно. Самый культъ необходимый для толпы ради его нравственно-полицейскихъ цѣлей для суфія теряетъ свое значеніе. Дѣла благочестія и благотворенія совершаются отнынѣ не въ силу предписаній закона, а изъ естественной потребности души.

Итакъ на ступени «*тариката*» суфизмъ начинаетъ понемногу снимать съ себя маску. Общепризнанныя внѣшнія формы становятся ему въ тягость. Господствующая религія оказывается стѣснительной и онъ стремится къ полному освобожденію отъ какихъ-либо религіозныхъ путъ. Просвѣщенная божественнымъ свѣтомъ душа суфія, отринувъ всякую догму и нравственныя обязательства, ищетъ лишь непосредственнаго возсоединенія съ Богомъ путемъ экстаза. Однако и на ступеняхъ тариката суфизмъ не рѣшается пріобщить ученика сразу ко всѣмъ своимъ тайнымъ намѣреніямъ, а ознакамливаетъ его постепенно, для чего и распредѣляетъ своихъ адептовъ на многочисленные классы и градаціи. Во всякомъ случаѣ изъ той лабораторіи, гдѣ ученикъ познаетъ экстазъ, суфизмъ систематически, съ самого своего основанія выбрасываетъ въ народную массу огромное количество искусственныхъ мистиковъ, извѣстныхъ подъ общимъ названіемъ дервишей.

Умственно ограбленный, исковерканный нравственно, не

приспособленный къ жизни, но самоувѣренный и гордый сознаніемъ обладанія силою, дервишъ не стѣсняется вести существованіе паразита и при помощи сомнительныхъ пріемовъ извлекать выгоды у народа.

Не будучи подготовлено ни нравственно, ни интеллектуально къ отрицанію религіознаго закона, большинство дервишества прельстилось прежде всего предоставленной ему свободой отъ предписаній религіи и довело эту свободу до патологической разнузданности. Экзальтація, какъ составной элементъ всякого религіознаго чувства, нашла себѣ выраженія у дервиша въ сліяніи души съ Богомъ, которое осуществляется чисто формальнымъ образомъ, сводясь къ искусственному экстазу. Однако запросы религіознаго чувства, не взирая на небреженіе государственной религіей, все же требовали себѣ объектъ вѣрованія; и вотъ содержаніе этой вѣры, въ соотвѣтствіи съ низкимъ уровнемъ и нравственнымъ убожествомъ большинства дервишества, извлекается изъ тумана отдаленнаго прошлаго въ формѣ тысячи суевѣрій, предразсудковъ, магическихъ вліяній и тѣхъ странныхъ упражненій, которыя, относясь къ примитивнымъ чертамъ, давно утратили уже свой первоначальный смыслъ. Отождествивъ съ состояніемъ «халь» обладаніе спиритуалистическими силами, суфизмъ предоставилъ ученикамъ на степени тарикатъ самостоятельно расточать эти духовныя силы среди толпы непосвященныхъ. И дервишъ пользуется этою духовною силой, прилагая ее одинаково охотно какъ къ повседневнымъ мелочамъ домашней жизни, такъ и въ важные историческіе моменты государствъ. Къ нему обращаются за совѣтомъ въ самыхъ разнообразныхъ житейскихъ обстоятельствахъ.—Онъ втирается въ домъ подъ видомъ толкователя сновъ или открывателя воровъ, а то и заклинателя змѣй; онъ подходитъ къ одру болѣзни въ качествѣ врачевателя, обладающаго таинственною силою изгонять недуги; проникаетъ въ самыя интимныя тайны семейнаго очага, возвращая утраченную любовь одного изъ супруговъ и привораживая другъ къ

другу молодыя сердца. На базарахъ и торжищахъ, съ чашкою въ рукѣ, онъ привлекаетъ вниманіе праздной толпы, всегда расположенной слушать либо священные стихи, либо розказни и дикій бредъ его импровизацій. Онъ же выступаетъ всего чаще руководителемъ общественнаго мнѣнія, агитаторомъ политическихъ движеній и смутъ. Въ войскѣ онъ играетъ роль возбудителя энергіи въ слабыхъ духомъ или тѣломъ; наконецъ, какъ мы видимъ въ наше время въ Африкѣ, онъ самъ создаетъ изъ себя цѣлыя арміи, способныя оказывать серьезное сопротивленіе европейскому оружію.

Дервишество устроиваетъ свою жизнь сообразно съ индивидуальными свойствами, темпераментомъ, или въ соотвѣтствіи съ понятіями, усвоенными отъ учителя, или наконецъ со степенью достигнутаго «на пути возсоединенія» совершенства.

Немногіе изъ нихъ, не порывая связи съ міромъ и обществомъ, довольствуясь обычной житейской обстановкой, занимаясь ремеслами или торговлей, но памятуя завѣты религіи, ставятъ цѣлью своего земного существованія соблюденіе поста, молитвы или дѣла благотворенія, раздачу милостыни и проч. За то же эта лучшая часть дервишества, не успѣвшая повидимому экстатическими эксцессами исказить свой психическій обликъ, занимаетъ въ іерархической лѣстницѣ суфизма самыя нижнія ступени.

Большинство же идетъ далѣе по пути «возсоединенія». Одни изъ нихъ, устроиваясь на коммунистическихъ началахъ, организуются подъ управленіемъ авторитетнаго шейха въ общежитія на подобіе монастырскихъ. Многія изъ этихъ общежитій, разбросанныхъ по всему мусульманскому міру, стяжали себѣ славу отчасти давностью существованія, отчасти подвигами своихъ членовъ и учителей и оказываютъ понынѣ весьма значительное нравственное воздѣйствіе на народную массу.—Другіе, въ своемъ стремленіи полнѣе осуществить аскетическій идеалъ, удаляются отъ міра, поселяются обыкновенно у могилы какого-нибудь святого и видимымъ благочестіемъ

пріобрѣтаютъ себѣ мало-по-малу популярность, которая нерѣдко затмеваетъ славу того святого, надъ памятникомъ котораго они бдятъ и, забывая первоначальныя благія намѣренія, начинаютъ эксплуатировать эту славу въ собственныхъ интересахъ.

Всмотримся же внимательнѣе въ эту загадочную фигуру дервиша. Прежде всего наблюдателя поражаетъ въ ней внѣшность. Длинные волосы, иногда падающіе на плечи, иногда заплетенные въ форму имени «ху» и спрятанные подъ тюрбаномъ, потухшій взоръ привычнаго опіофага, а нерѣдко и взглядъ безумія, отталкивающая неряшливость и нечистоплотность, пренебреженіе общепринятыми приличіями—вотъ качества бросающіяся въ глаза наблюдателю. Каждая подробность дервишескаго туалета имѣетъ непремѣнно какое-нибудь символическое значеніе. Число клиньевъ на шапкѣ, ея цвѣтъ и форма отличаютъ одинъ орденъ отъ другого и каждая изъ особенностей имѣетъ свое легендарное объясненіе или историческое оправданіе. «У нѣкоторыхъ орденовъ эта шапка имѣетъ форму вазы, у другихъ служитъ вмѣстилищемъ розы»*). По количеству завитковъ на тюрбанѣ вы можете узнать положеніе занимаемое дервишемъ въ орденѣ и степень его духовнаго совершенства. Его хирка или верхняя одежда скроена по образцу хирки пророка. Послѣдняя сама по себѣ служитъ предметомъ цѣлаго культа. Дервиши сообщаютъ, что «у Алія, основателя суфійства, былъ плащъ служившій символомъ плаща (?) Мухамеда и что отъ Алія его получили и многіе изъ пировъ, а отъ нихъ онъ передается раисъ уль шейхамъ, шейхамъ и всѣмъ дервишамъ»**). Дервишъ пріурочиваетъ къ хиркѣ спиритуалистическую силу, которая непрерывно передается черезъ нея отъ основателя суфійства его позднѣйшимъ послѣдователямъ. Отсюда обычай у

*) Поздневъ. l. c.

**) Id. l. c.

шейховъ завѣщать или передавать до смерти хирку достойнѣйшему своему замѣстителю. Имамъ Джаферъ учитъ, что «степень вѣры хирки состоитъ въ томъ, чтобы на нее смотрѣть какъ на покрывало чужихъ грѣховъ; ея кибла—миръ; ея молитвы—мужество; ея обязанность—оставленіе грѣха жадности, ея долгъ—довольство малымъ; ея душа—вѣрность данному слову; ея надѣваніе—побужденіе служить другимъ; ея внутренняя сторона—скрытность, ея внѣшняя сторона—свѣтъ»*).— Поясъ съ его пряжкой изъ камня, чотки, служащія символомъ 99-ти прекрасныхъ именъ Божіихъ, сумка, каждая застежка и каждая нитка имѣютъ символическое значеніе. И такъ дервишъ съ ногъ до головы облаченъ въ символы.

Повышенная возбудимость обусловливая смутныя и неопредѣленныя ощущенія и вызывая ненормальныя ассоціаціи, требуетъ и условныхъ выраженій, почему изобрѣтаетъ словарь новыхъ словъ или, употребляя старыя, придаетъ имъ своеобразный аллегорическій смыслъ, непонятный другимъ. Такъ и суфіи, облекаясь въ символическое рубище, облекаютъ и мысли и ощущенія свои въ такія же странныя лохмотья. Свое жизнерадостное, восторженное состояніе за время изступленія они называютъ سوز и گداز «горѣніе и расплавленное состояніе»; положеніе дервиша حال или حالت; верховное существо на ихъ эротическомъ языкѣ получило названіе «душеньки, любовницы» جاصاف, а процессъ возрожденія съ нимъ وصل или وصال т. е. совокупленія. Всѣ части тѣла любовницы участвуютъ въ аллегорическомъ жаргонѣ дервиша: подбородокъ означаетъ разростающееся наслажденіе дервиша; ямка на немъ—затрудненіе встрѣчаемое при созерцаніи сверхъестественныхъ истинъ; подъ кудрями разумѣются тайны божества, извѣстныя лишь самому божеству и т. п. Подъ словомъ «кабачекъ» суфизмъ подразумѣваетъ исчезновеніе فنا человѣческаго

*) Поздневъ. l. c.

достоинства въ сліяніи съ богомъ; упоеніе божественной любовью обзываетъ опьяненіемъ فسة и т. д. *).

Вглядываясь ближе въ черты его лица можно замѣтить или извѣстнаго рода неподвижность, окаменѣлость, отсутствіе мимическихъ движеній, застывшій взглядъ равнодушія и полнаго безучастія, или же наоборотъ усиленную подвижность слабоумнаго. Движенія чаще замедленны. На вопросы отвѣчаетъ не тотчасъ, часто не впопадъ. Отъ него всегда можно ожидать какой-нибудь выходки, какого-нибудь непредвидѣннаго импульсивнаго дѣйствія. Дервишъ, если можно такъ выразиться, всегда ходитъ на краю помѣшательства.

Добровольно налагаемые на себя обѣты молчанія, полового воздержанія, а равно и другія крайне разнообразныя формы ограниченій физіологическихъ требованій, играющія такую роль въ начальномъ воспитаніи дервиша и въ его дальнѣйшей аскетической жизни, не позволяютъ ему накоплять достаточнаго количества впечатлѣній внѣшняго міра, отчего онъ изолированъ въ немъ, и жизнь его близка къ существованію заключеннаго. Извѣстно между тѣмъ, что одиночное заключеніе гораздо чаще угрожаетъ сумасшествіемъ людямъ ограниченнымъ въ умственномъ отношеніи и нуждающимся въ безпрерывной смѣнѣ впечатлѣній, какимъ является большинство заурядняго дервишества, нежели лицамъ съ извѣстнымъ запасомъ воспринятыхъ впечатлѣній и наблюденій.

И дѣйствительно всѣ виды дѣятельности и психическаго органа у дервиша носятъ на себѣ патологическій отпечатокъ. Область чувствованій, область представленій и область стремленій одинаково доставляютъ наблюдателю очевидныя отклоненія отъ пормы.

Въ сферѣ чувствованій у дервиша прежде всего бросается въ глаза недостатокъ эстетическихъ требованій, который

*) Ученыя записки Имп. Казанскаго унив. 1865 г., т. I. И. Н. Холмогоровъ. Шейхъ Саади Ширазскій и его значеніе въ исторіи персидской литературы.

сказывается не только въ его неряшливой внѣшности и нечистоплотности, въ его циническихъ выходкахъ и обхожденіи, но и во многихъ другихъ его потребностяхъ, что особенно замѣтно въ области половаго чувства въ видѣ извращеній всякаго рода половаго влеченія. Исламитскіе народы давно отмѣтили эту черту дервишества въ своихъ этическихъ произведеніяхъ, но простодушно иронизируя надъ нею, они не ставятъ ее въ особенный упрекъ ему. И эта снисходительность къ аномаліямъ полового влеченія у народовъ ислама лежитъ во всемъ укладѣ ихъ жизни, поставившей женщину въ изолированное положеніе и затруднившей всякое общеніе съ нею. Въ періодъ полового созрѣванія, стремленіе къ удовлетворенію полового возбужденія направляется въ этихъ случаяхъ чаще чѣмъ при другихъ обстоятельствахъ къ противоестественнымъ пріемамъ, порождая порочныя привычки. Изъ нихъ самою распространенною является онанизмъ, вообще играющій большую роль при всякомъ относительно раннемъ пробужденіи полового влеченія. «Онанизмъ прежде всего уничтожаетъ эстетическое идеальное влеченіе къ другому полу», говоритъ Kraft-Ebing, а при наличности наслѣдственнаго расположенія къ психопатологическимъ формамъ или предрасположеніи къ нимъ, вызванномъ искусственнымъ путемъ, онъ легко можетъ послужить толчкомъ къ проявленію того или другого полового психоза. Характеристическими чертами психозовъ у онанистовъ Kraft-Ebing считаетъ обиліе галюцинацій и иллюзій, очень легко возникающихъ, угрюмое настроеніе, причудливую ассоціацію идей, наклонность къ мистицизму и къ экзальтаціи, гипохондрическое и меланхолическое душевное угнетеніе и наконецъ нелѣпыя безумныя идеи насильственнаго демономаническаго характера. Конечно было бы ошибочно придавать разбираемой порочной привычкѣ слишкомъ большое значеніе, какъ этіологическому моменту въ психопатологіи исламитскихъ народовъ, однако совершенно игнорировать ея вліяніе на народную психику значило бы впасть въ противоположную крайность. Половая

сторона жизни восточныхъ народовъ дастъ слишкомъ много уклоненій и извращеній, чтобъ не считаться съ нею и не видѣть въ ней одного изъ важныхъ условій образованія народнаго темперамента. Она же во всѣ времена исторіи играла не послѣднюю роль въ соціальной и политической жизни восточныхъ государствъ, соединяя людей въ тайныя общества, то прикрывавшіяся религіозными ученіями, то преслѣдовавшія соціальныя реформы, а въ сущности ограничивавшіяся удовлетвореніемъ своихъ вожделѣній. Стоитъ вспомнить Манеса, аль-Моканну, измаелитовъ и др. Половыя аномаліи извращенія Востока перешли, какъ извѣстно и на западъ, заразивъ древнюю Грецію и Римъ своими порочными влеченіями.

Весьма естественно, что въ дервишествѣ, какъ тайномъ ученіи, въ основѣ котораго лежитъ искусственное нарушеніе психическаго равновѣсія, болѣзненныя аномаліи половаго чувства нашли исключительную почву для расцвѣта въ самыхъ уродливыхъ формахъ. Мы встрѣчаемъ здѣсь на каждомъ шагу явленія, которыя никогда не были знакомы европейской цивилизаціи въ періодѣ ея роста и которыя выступили въ ней лишь въ послѣднее время, какъ грозные признаки наступающаго вырожденія. Самымъ тонкимъ выразителемъ этихъ психополовыхъ аномалій въ суфизмѣ является лучшій его представитель поэтъ Саади. «Посмотри, какъ разсердился на меня этотъ ангелъ», восклицаетъ онъ съ искреннею наивностью яраго мазохиста и урнинга: «взгляни на эти сладкія нахмуренныя брови. У арабовъ есть пословица: побои отъ милаго равняются изюму. Съѣсть отъ тебя толчекъ въ зубы слаще, чѣмъ есть хлѣбъ изъ собственныхъ рукъ»*). Въ другомъ разсказѣ Саади дѣлится съ читателемъ своими воспоминаніями полового психопата: «Въ первой молодости, какъ это случается и какъ ты читатель самъ знаешь, я сильно полюбилъ одного юношу за его чудный голосъ и прекрасное лицо». Но вотъ

*) Гюлистанъ Саади Ширади. Пер. И. Холмогоровъ. М. 1882 г., стр. 232 и слѣд.

поэту пришлось разстаться съ юношей; разлука съ нимъ оказалась тяжелѣе, чѣмъ поэтъ ожидалъ и онъ взываетъ къ нему: «Вернись, мой другъ, убей меня, умереть предъ тобой мнѣ пріятнѣе, чѣмъ влачить жизнь безъ тебя!». Однако проходитъ время. Юноша возвращается возмужалымъ «красота Іосифа потерпѣла изъянъ, яблочко на подбородкѣ усѣялось пухомъ, словно пылью, его прелести понесли ущербъ». Непостоянный и легкомысленный поэтъ по возвращеніи странника встрѣчаетъ его съ холодной усмѣшкой: «Пожелтѣлъ листъ твоей свѣжей весны; не готовь, свой горшокъ,—нашъ огонь ужъ поостылъ. Что ты расхаживаешь гордо и чванно, воображая себя попрежнему красивымъ. Ступай-ка лучше къ тому, кто ищетъ тебя и расточай нѣжности предъ тѣмъ, кто захочетъ купить тебя... За годъ передъ этимъ ты уходилъ, какъ дикая серна, а нынѣ возвращаешься какъ усатый барсъ, но Саади нравится свѣжесть въ чертахъ лица, а не косматыя щетины». Мы видимъ здѣсь зарожденіе любовной связи, пылъ страсти, мечтательность влюбленнаго, цинизмъ измѣны, но ни самъ поэтъ, ни его читатель какъ бы и не подозрѣваютъ всей карикатурности чувства, разбивающагося при первыхъ признакахъ проростающей бороды у возлюбленнаго.—Однако въ силу спроса возникаетъ и предложеніе; активное мужелюбіе породило и пассивную его форму т. е. фиминацію съ ея неизбѣжнымъ тяготѣніемъ къ женственности, къ женскимъ наклонностямъ и качествамъ, какъ-то: тщеславію, кокетству, страсти къ нарядамъ. «Спросили одного багдадца, говоритъ Саади: что онъ скажетъ на счетъ красивыхъ отроковъ? Онъ отвѣчалъ:—нѣтъ въ нихъ добра—ибо пока они красивы они неприступны, а когда войдутъ въ лѣта, тогда начинаютъ ласкаться и втираться въ дружбу». «Безбородые, когда они красивы, говорятъ всегда дерзко и принимаютъ грубый тонъ; но съ появленіемъ бороды, когда ихъ проклинаютъ, они втираются въ дружбу и ищутъ любви»*).

*) Галюстанъ. l. c.

Кромѣ сексуальныхъ аномалій въ сферѣ чувствованій у дервиша можно замѣтить еще извѣстную степень психической анэстезіи, особенно обнаруживающуюся въ области религіозныхъ и нравственныхъ воззрѣній. Религію онъ отвергаетъ, правила морали считаетъ лишними, обязанности въ отношеніи общества игнорируетъ. Къ страданіямъ и радостямъ ближняго остается равнодушнымъ. Ничто не занимаетъ его внѣ экстаза. «Онъ не заботится ни о себѣ, ни о другихъ». Замѣчательно, что этотъ нравственный недочетъ въ чувствованіяхъ высшаго порядка составляетъ въ дервишествѣ самое раннее и общераспространенное явленіе, которое указываетъ на нарушенное отправленіе психическаго органа. Такія чувства, какъ религіозное, альтруистическое и соціальное предполагаютъ тончайшую мозговую организацію; а такъ какъ въ процессѣ диссолюціи распаденіе начинается сверху внизъ, то и функція психическаго органа нарушается прежде всего въ наиболѣе сложныхъ своихъ отправленіяхъ.

Въ сферѣ представленій у дервиша можно наблюдать нѣкоторую медленность въ ихъ смѣнѣ, что свойственно обыкновенно состоянію психической слабости. При нормальной дѣятельности психическаго органа представленія не остаются подолгу въ сознаніи, хотя бы воля и удерживала ихъ; они быстро смѣняются одно другимъ, одно другимъ вытѣсняются. При упражненіяхъ воли задерживать конкретныя представленія, какъ это бываетъ при искусственныхъ экстазахъ, представленія остаются въ сознаніи съ настойчивостью и напряженностью, которыя легко могутъ придать имъ патологическій характеръ навязчивыхъ идей.

Къ состоянію безучастія, о которомъ мы говорили выше, присоединяется у дервиша душевное настроеніе, побуждающее его считать себя выше остальныхъ людей. Повышенное самосознаніе въ смыслѣ чувствованія себя «сверхъ-человѣкомъ» послѣдовательно порождаетъ эгоистическое отношеніе къ окружающимъ, отчужденіе къ нимъ, гордую изолированность, а

затѣмъ и ненависть во всякому долгу, ко всякимъ системамъ нравственности. Отсюда исходитъ положеніе ницшеизма этого обновленнаго суфизма—«нѣтъ истины—все дозволено». Самъ Ницше слѣдующимъ образомъ обрисовываетъ свое душевное состояніе: «Слышишь—и не ищешь; берешь—и не справляешься, кто даетъ; мысль, какъ мнѣніе въ силу какой-то необходимости безпрепятственно облекается въ форму; мнѣ никогда не приходилось выбирать... Все происходитъ въ высшей степени непроизвольно, какъ бы въ вихрѣ чувства свободы, вдали отъ условности, власти и божества». Чувства высокомѣрія, гордости, замкнутости, порождаемыя искусственными упражненіями въ экстазѣ совершенно аналогичны возникновенію того же самочувствія подъ вліяніемъ экстазогенныхъ ядовъ (гашишъ и др.). Для экстатика-суфи ближайшее объясненіе такого ощущенія лежитъ повидимому въ сознаніи достигнутой цѣли сліянія съ божествомъ и познанія истины. Между тѣмъ возникшія самороднымъ путемъ, т. е. не вызванныя логическою послѣдовательностью, эти чувства вносятъ измѣненія въ области сознанія, гдѣ личность постепенно преобразуясь, можетъ дойти до полнаго своего превращенія. И въ исторіи исламитскаго мистициза мы встрѣчаемся на каждомъ шагу съ этими преобразованными личностями, которыя съ достаточною убѣдительностью для своихъ послѣдователей, считаютъ себя то ангелами, то божіими избранниками, то наконецъ самимъ богомъ. Таковъ, наприм. Моканна, называвшій себя божіимъ аватарой; Бабекъ, утверждавшій, что душа нѣкоего славнаго царя и законодателя перешла въ него, отчего онъ сталъ звать себя *бодъ*, т. е. вѣроятно буддой; Халладжъ, вѣрившій въ то, что онъ—истина, т. е. Богъ; Абу Язидъ Бестами, вмѣсто обычной формулы «Хвала Богу», произносившій: «Хвала мнѣ!»; Суфи Шейхъ Харкани, египетскій халифъ Хакимъ, выдававшіе себя за воплощеніе божества и множество другихъ, о которыхъ будетъ сказано въ другомъ мѣстѣ.

Обращаясь къ двигательной сторонѣ душевной жизни у

дервиша, т. е. къ его влеченіямъ и волевымъ стремленіямъ, мы и въ этой сферѣ замѣчаемъ рѣзкія измѣненія. Аномаліи полового чувства властно требуютъ себѣ удовлетворенія и порождаютъ въ субъектѣ ненормальныя стремленія, задержать которыя ослабленная воля оказывается безсильной. Такъ усиленіе полового влеченія доводитъ его нерѣдко до грубѣйшихъ половыхъ преступленій, по своей пароксизмальной формѣ близко напоминающихъ паралитическое слабоуміе. И суфизмъ смотритъ на эти патологическіе порывы крайне снисходительно. «Какой-то дервишъ былъ уличенъ въ гнусномъ поступкѣ, говоритъ Саади: и кромѣ того, что надъ нимъ тяготѣло посрамленіе, его слѣдовало побить камнями. «О, правовѣрные, вскричалъ онъ: у меня нѣтъ денегъ на покупку жены, да нѣтъ и силъ преодолѣть похоть.—Ну чтожъ мнѣ дѣлать? Исламъ не допускаетъ монашества». «Въ числѣ причинъ довольства богачей, поясняетъ поэтъ въ оправданіе такихъ поступковъ: «есть и та, что они каждую ночь имѣютъ при себѣ кумира-супругу, а днемъ красиваго юношу, которому завидуетъ заря и предъ стройнымъ станомъ котораго краснѣетъ отъ стыда прямой кипарисъ... Кому даны свѣжіе финики, тому незачѣмъ сбивать камнями съ дерева кисти... а голодный песъ, нашедши мясо, не спрашиваетъ чье оно?» *).

Но кромѣ аномалій полового влеченія и связанныхъ съ ними поступковъ, носящихъ мимовольный характеръ, можно наблюдать у дервиша и другія формы импульсивныхъ дѣйствій, органическіе мотивы которыхъ лежатъ или въ унаслѣдованныхъ чувствованіяхъ или въ пріобрѣтенныхъ подъ вліяніемъ соціальныхъ условій привычкахъ. Таковы, напр. злоупотребленія опіумомъ, гашишемъ, экстатическими упражненіями.

Сюда же нужно отнести и общераспространенную среди дервишества склонность къ странствованіямъ. Послѣдняя заслуживаетъ особеннаго вниманія, такъ какъ она доходитъ

*) Галюстанъ. l. c.

здѣсь до размѣровъ какого-то повальнаго психоза. Можно подумать, что бѣдность мысли, односторонняя работа психическаго органа, отличающая интеллектъ дервиша, восполняются движеніемъ, связаннымъ съ постоянною перемѣною мѣста, какъ-бы находя въ немъ извѣстный эквивалентъ. Страсть къ скитанію и бродяжничеству у дервишей ведетъ свое начало въ историческомъ отношеніи съ очень отдаленныхъ временъ, и вѣроятно составляетъ черту, унаслѣдованную отъ нищенствовавшаго монашества буддистовъ. Она имѣла да и въ настоящее время далеко еще не утратила своего значенія для пропаганды дервишескаго ученія. Сиръ-есъ Сагати († 253 (867), первый учитель въ Багдадѣ, учившій о сосуществованіи съ Богомъ (см. выше), является въ то же время и самымъ яркимъ представителемъ амбулантнаго психоза дервишей. Его мышечная неутомимость превышала всякую мѣру, и очень краснорѣчиво подтверждаетъ существующую гипотезу, по которой автоматическое сокращеніе мускульной ткани во много разъ больше дѣятельности произвольной. Если вѣрить Джонеиду, Сиръ-есъ Сагади за все время своей 70-ти лѣтней жизни никогда не пользовался отдыхомъ въ постели. Знаменитый племянникъ свидѣтельствуетъ, что никогда не видѣлъ своего дядю лежащимъ, кромѣ какъ на смертномъ одрѣ *). Въ началѣ каждой весны онъ имѣлъ обыкновеніе напоминать своимъ ученикамъ: «весна пришла, деревья одѣлись въ листву, пришла пора и для вашего странствованія». Ибрагимъ ибнъ Ахмедъ ель Хаввасъ по заявленію Газзали никогда не оставался на одномъ мѣстѣ болѣе 40 дней и, какъ великій странникъ, считается патрономъ путешественниковъ. Страсть къ бродяжничеству поддерживается въ дервишествѣ издавна существующимъ обычаемъ не ограничиваться школою одного какого либо учителя, а прослушать возможно большее число знаменитыхъ суфіевъ, не считаясь съ разбросанностью ихъ по лицу земли исламитскаго востока.

*) Hammer. Purgstal, т. IV. S. 217—218.

Въ исторіи суфизма можно встрѣтить не мало лицъ, всю свою жизнь отдавшихъ странствованію по различнымъ аудиторіямъ. Такъ напр. Шейхъ-Абу-Юсуфъ изъ Хомадана, основатель ордена «Ходжагонъ» и «Накшбенди» (440—535 Н.) успѣвшій совершить за свою, правда, довольно долгую жизнь, 38 пѣшихъ паломничествъ въ Мекку, преимущественно изъ предѣловъ Маверанагра, прослушалъ въ разное время до 213-ти шейховъ. Какой-нибудь обыватель Андалузіи въ поискахъ за истиной и недовольный познаніями почерпнутыми на родинѣ, прослышавъ о славѣ того или другого суфія въ Багдадѣ, Испагани, Самаркандѣ, не задумывался посѣтить эти мѣста, чтобъ взглянуть на знаменитаго мужа и послушать его бесѣды. Въ свою очередь и житель Бухары, Шаша (Ташкента) или Кашгара шелъ въ Дамаскъ, Каиръ и Румъ, чтобы вернувшись оттуда съ благословеніемъ того или другого шейха, основать на родинѣ школу его имени и собрать себѣ кучку послѣдователей. Каждый изъ послѣднихъ въ свою очередь по достиженіи извѣстной ступени мистическаго знанія, спѣшилъ услышать непосредственно изъ устъ знаменитыхъ учителей слова истины.

Кромѣ того всѣмъ извѣстенъ типъ странствующаго дервиша, составляющій неизбѣжную принадлежность всякихъ торжищъ, базаровъ и другихъ народныхъ сборищъ мусульманскаго востока. Одѣтый въ пестро-заплатанное рубище съ дервишеской шапкой изъ тигровой шкуры на головѣ, съ посохомъ (ручка котораго образуетъ слова: jā aei) въ рукахъ, съ козловымъ рогомъ или нищенской чашкой изъ кокосоваго орѣха, подвязанной къ поясу, ходятъ эти бродяги изъ конца въ конецъ по всѣмъ странамъ и областямъ обширнаго мусульманскаго міра.

«Подъ небесами существуетъ кучка бродягъ, говоритъ поэтъ, принадлежавшій и самъ къ этому классу: которыхъ можно назвать и ангелами и дикими звѣрями. Ангелы непрестанно славословятъ Господа, дикій же звѣрь далеко бѣжитъ отъ соприкосновенія съ

человѣкомъ. Они въ одно и тоже время сила и безсиліе, мудрость и безуміе, разумъ и опьяненіе. То мирно сидя у себя въ углу, они штопаютъ свою хламиду, то въ вдохновенныхъ пляскахъ бросаютъ ее въ пламя. Нѣтъ у нихъ заботъ ни о себѣ ни о другихъ и ничто стороннее не вступаетъ въ ихъ святилище. Ихъ разумъ затемненъ и пониманіе смутно, и уши ихъ закрыты для совѣтовъ, но чайка не гибнетъ среди волнъ и саламандра не смущается жаромъ пламени. Пусты руки у нихъ, но полны сердца (истиной) и проходятъ они степи въ сторонѣ отъ каравановъ.—Эти словесные созерцатели живутъ вдали отъ мірскихъ взоровъ и подъ хламидой дервиша не прячутъ пояса маговъ.

Подобно раковинѣ, въ которой заключается жемчугъ, они живутъ въ самихъ себѣ, безразличные къ бушеванію моря»*).

Эта кучка бродягъ временъ Саади, разросшаяся впослѣдствіи въ огромную армію фантастическихъ изувѣровъ, наложила свое вліяніе на всю частную, общественную и политическую жизнь народовъ, исповѣдующихъ исламъ. Дервишество пропитало собою всю народную массу, импрегнировало всѣ слои мусульманскаго общества.

Крайне любопытные съ психіатрической точки зрѣнія экземпляры подчасъ представляютъ собою эти странники, съ перваго взгляда не дающіе повода заподозрить въ нихъ ничего ненормальнаго, но легко обнаруживающіе патологическую основу своего поведенія, если внимательно приглядѣться къ нимъ. Большинство изъ нихъ странствуетъ въ силу того или другого внушенія, подсказаннаго пиромъ (наставникомъ) или ближайшимъ примѣромъ. Это большинство—неврастеники, съ ослабленной волей, съ явными признаками вырожденія. Они вамъ разскажутъ всѣ подробности своего путешествія, встрѣчи,

*) Boustan. Ch. III p. 150 и слѣд. Paris. 1880.

приключенія, пройденныя мѣста, но цѣль ихъ странствованія останется и для нихъ и для васъ непонятной или по крайней мѣрѣ недостаточно мотивированной. Другихъ выгнала изъ роднаго гнѣзда какая-нибудь домашняя непріятность, утрата, неудача, вырвавшая изъ обычнаго настроенія духа, наконецъ тоска, томительная жажда видѣть новыя мѣста, новыхъ людей. Они въ своихъ блужданіяхъ по свѣту также могутъ обмануть наблюдателя видимою цѣлесообразностью и логичностью своего поведенія, но при распросахъ проявятъ бо̀льшее вниманіе къ одной категоріи явленій, нежели къ остальнымъ; одинъ останавливается на словахъ и поученіяхъ посѣщавшихся наставниковъ, рѣшительно не умѣя отвѣтить на другіе вопросы, находящіеся въ связи съ его странствованіями; другого поглощаетъ всецѣло внѣшняя жизнь, безъ всякаго отношенія къ его собственной личности, безъ выводовъ и заключеній о видѣнномъ; третьяго ничто не занимаетъ, ничто не волнуетъ, и онъ проходя по свѣту, не выноситъ изъ него никакихъ впечатлѣній. Вы можете наблюдать у такихъ субъектовъ частичную амнезію, при ясной памяти относительно остальныхъ явленій и событій или же полную амнезію безъ всякихъ воспоминаній о прошедшемъ. Тутъ вы имѣете дѣло съ истерическимъ амбулаторнымъ автоматизмомъ, который подтверждается или разстройствами чувствительности, измѣненіями рефлексовъ или явными признаками истерическаго темперамента. Встрѣчаются между ними и такіе, что удивляютъ васъ странностью, непослѣдовательностью, безцѣльностью, а иногда и полнымъ безмысліемъ своихъ поступковъ, вызывающихъ снисходительную улыбку прохожихъ, но для психіатра не оставляющихъ сомнѣнія въ эпилептической формѣ ихъ амбулаторнаго автоматизма, при которомъ не сохраняется ни воспоминаній о совершенномъ, ни побужденій къ нему. Наконецъ попадаются и лица, которыя могли бы послужить убѣдительными образцами сложнаго автоматизма, вызваннаго злоупотребленіемъ ядами интеллекта, какъ-то: опіумомъ, гашишемъ, бузою.

Такимъ образомъ вдоль и поперекъ искрещивались страны ислама тысячами и тысячами странниковъ, безсознательно слѣдовавшихъ влеченію къ перемѣнѣ мѣста. То же стремленіе проявляется и въ путешествіяхъ въ Мекку, Кербелу, къ могиламъ святыхъ и во множество другихъ мѣстъ поклоненія, куда со всѣхъ концовъ направляются странники, не столько одушевленные религіознымъ чувствомъ, сколько подталкиваемые традиціей, безсознательнымъ подражаніемъ и восполняющимъ интеллектуальный квіэтизмъ влеченіемъ къ автоматической дѣятельности, а также психической дегенераціей.

Кромѣ перечисленныхъ психопатологическихъ чертъ дервишества нужно упомянуть еще о присущихъ ему явленіяхъ разстройства воли. Послѣдняя чаще оказывается ослабленной. Дервишъ сплошь и рядомъ проявляетъ крайнее равнодушіе ко всему, что происходитъ вокругъ него; онъ живетъ какъ во снѣ; окружающіе его предметы и явленія какъ бы покрыты для него туманомъ; онъ утрачиваетъ способность хотѣть и сохраняетъ лишь недостаточно опредѣленныя желанія, не переходящія въ дѣйствіе. Такое состояніе встрѣчается еще у опіофаговъ, къ числу которыхъ во многихъ случаяхъ его и слѣдуетъ отнести. Но главнѣйшая причина его безволія лежитъ конечно въ тѣхъ гипнотическихъ пріемахъ, которымъ онъ подвергался въ подготовительный періодъ своего искуса. Воспитываясь на авторитетѣ учителя, регламентировавшаго каждый его шагъ, каждую его мысль, искусственно ставя не только свое поведеніе, но и самыя чувства и идеи, его порождающія, въ распоряженіе чужой воли, дервишъ достигаетъ наконецъ такого состоянія общаго пониженія сенсоріума, гдѣ почти нѣтъ мѣста эмоціямъ, гдѣ всѣ способности подавлены, гдѣ жизненная дѣятельность напоминаетъ сонъ, гдѣ наконецъ она граничитъ съ меланхоліей и слабоуміемъ.

Въ отдѣльныхъ рѣзкихъ случаяхъ дѣло доходитъ до сумеречнаго разстройства сознанія, гдѣ представленія оказываются смутными, понятія о времени и пространствѣ, а равно и о

собственномъ *я* неясными; перцепція окружающихъ явленій уничтожена. Остается только дѣятельность психомоторной области, которая подъ вліяніемъ самовозникающихъ (галлюцинаторныхъ) раздраженій можетъ принимать такое направленіе и выражаться такими поступками, въ которыхъ самъ виновникъ не умѣетъ дать отчета.

Итакъ, резюмируя все сказанное, можно утверждать, что дервишъ, благодаря искусственной искалѣченности его психической сферы, достигаетъ въ концѣ избраннаго «пути къ воссоединенію» состоянія близкаго къ слабоумію или меланхолическому помѣшательству. Приведенные нами патологическіе симптомы составляютъ характеристическую особенность этихъ двухъ формъ душевнаго состоянія. Первая легче постигаетъ лицъ до извѣстной степени ограниченныхъ нравственно и интеллектуально, необладающихъ достаточнымъ запасомъ впечатлѣній, достаточнымъ навыкомъ дѣлать изъ нихъ выводы и заключенія. Вторая наоборотъ болѣе угрожаетъ тѣмъ, кто при наличности умственныхъ способностей и нормальномъ нравственномъ уровнѣ, не имѣетъ достаточно крѣпкой конституціи, чтобы противостать болѣзнетворному вліянію воспитательныхъ пріемовъ и экстатическихъ упражненій суфической школы.

ГЛАВА VII.

Примѣры нарушеннаго душевнаго равновѣсія въ суфизмѣ.—Халладжъ.—Сохраверди.—Ель-Араби.—Джелаль-еддинъ-Руми.

До сихъ поръ мы говорили о дервишествѣ среднихъ степеней—самомъ многочисленномъ и заурядномъ классѣ суфической школы. На высшей ступени дервишества предполагается, что суфи вполнѣ достигъ «знанія». То, что раньше казалось трансцендентнымъ, теперь пріобрѣтаетъ для него характеръ субъективной увѣренности. Онъ нашелъ Бога въ самомъ себѣ, онъ *знаетъ*, что составляетъ часть божества. Его собственное *я* и божество отнынѣ для него тождество. По опредѣленію такого авторитета, какъ ель-Газзали, «суфи высшихъ степеней составляютъ категорію умовъ, превзошедшихъ душевное состояніе ahwal и makamat (экстазъ); для нихъ всякое пониманіе по отношенію ко всему, что не Богъ, закрыто, такъ что они находятся *внѣ самихъ себя*, не узнаютъ собственныхъ душевныхъ состояній и въ чувственномъ помраченіи погружаются въ океанъ богосозерцанія (schohut). Это состояніе суфіи имѣютъ обыкновеніе опредѣлять выраженіемъ fana=nirwana, т. е. уничтоженіе, исчезновеніе. Кто хоть однажды находился внѣ самосознанія, поясняютъ суфіи, тотъ еще меньше сознаетъ, что онъ находился внѣ его. Такъ погруженный въ разсматриваніе созерцаемаго одинаково не способенъ къ разсматриванію самого зрѣнія, т. е. какъ зрительнаго аппарата, такъ и сердца, создающаго ему это наслажденіе. Въ этомъ состояніи суфіи уподобляютъ душу чистой зеркальной

поверхности, которая сама по себѣ не имѣетъ никакого цвѣта, но отражаетъ краски возникающихъ въ ней образовъ. Таковъ и хрусталь, ибо цвѣтъ его тотъ же, что и предмета, на которомъ онъ стоитъ, или жидкости, которая въ него налита. Самъ по себѣ онъ безцвѣтенъ, но обладаетъ свойствомъ отражать другіе образы и краски. Подобное душевное состояніе, учитъ суфизмъ, возникаетъ какъ въ отношеніи созданной твари, такъ и къ самому Творцу; но въ послѣднемъ только случаѣ оно, какъ сверканіе молніи, не имѣетъ ни постоянства, ни длительности. Если бы подобное душевное состояніе продолжалось долго, то человѣческая природа не выдержала бы его, согнулась бы подъ непреодолимымъ впечатлѣніемъ и кончила бы гибелью».

Еще точнѣе опредѣляетъ это состояніе сознанія извѣстный въ суфизмѣ подъ прозвищемъ безумнаго Локманъ изъ Серахса (XI в.): «Теперь я не знаю, кто я;—я не рабъ истины (Господа), такъ что же я такое? Мое рабство исчезло, но не осталось и свободы; въ сердцѣ нѣтъ ни капли печали и радости; я сталъ безъ качествъ и не лишился ихъ; я познавшій, но не владѣю познаніемъ; я не знаю, ты-ли я, и я-ли ты, я исчезъ въ тебѣ и двойственность пропала»*).

«Сущность (бытія) составляетъ рай, говоритъ другой мистикъ, Махмудъ Шебистери: «возможность (бытія) уподобляется аду, а понятія «я» и «ты», находящіяся между (двумя первыми) походятъ на барзахъ (пограничная черта между раемъ и адомъ). Подъ каждымъ атомомъ скрывается, какъ подъ завѣсой, веселящая душу красота лица душеньки и когда эта завѣса откроется предъ тобой, то не останется уже понятій ни о религіи, ни о религіозной сектѣ. Всѣ понятія о шаріатѣ возникаютъ вслѣдствіе (разграниченія понятій) *я* и *ты*, (привѣшенныхъ) на нить твоей души и тѣла; но когда отложишь

*) В. Жуковскій. Человѣкъ и познаніе у персидскихъ мистиковъ. Рѣчь, читанная въ Университетскомъ собраніи.

понятія *я* и *ты*, (то все равно), что̀ мечеть, что̀ синагога, что̀ христіанскій храмъ или индійская dêwah»*).

Это смѣшанное чувство неизъяснимой радости и безмятежнаго покоя, въ которомъ замираютъ всѣ стремленія къ идеалу, всѣ усилія, направленныя къ усовершенствованіямъ личности, словомъ всѣ тревожные вопросы жизни, даже всякое выраженіе воли, извѣстно у мистиковъ подъ именемъ исчезновенія личности. Вотъ какъ выражается свойственный ему индифферентизмъ въ одной изъ газелей Шемсуддина Магом. Хафиза:

«Ступай отшельникъ и не зови меня въ рай: самъ Богъ еще въ вѣчности не создалъ меня для него. Не посѣявшій ни единаго зерна на пути исчезновенія, на пути Божіемъ, также и не соберетъ ни единаго зерна въ житницу безсмертія. Оставь себѣ чотки, публичныя мѣста молитвы, путь умерщвленія и добродѣтели, я же не брошу ни кабачка, ни пояса невѣрныхъ, ни дороги ведущей къ христіанской обители и еврейской синагогѣ. Не мѣшай предаваться излишкамъ вина, ты, блещущій сіяніемъ чистоты суфій, потому что Мудрый въ вѣчности вымѣсилъ нашу грязь изъ чистаго прозрачнаго вина. Добродѣтельный суфій! Тотъ, кто какъ я, закладываетъ свое рубище въ кабачкѣ, чтобъ уплатить по счету, никогда не будетъ въ числѣ обитателей рая.—Блаженство моего пребыванія восхитительно, и полныя уста очаровательницы предназначаются не для того, кто упускаетъ изъ рукъ платье возлюбленной. Хафизъ, если Богъ вознесетъ тебя подъ покровительство своей благости, не безпокойся объ огорченіяхъ ада, равно какъ и о радостяхъ рая»**).

---

*) И. Холмогоровъ. l. c.

**) И. Н. Холмогоровъ. Ученыя записки Имп. Казанскаго университета 1865. т. I.— Tholuck. cap. VIII, p.p. 311—312.

Лучшіе психологи нашего времени ставятъ это состояніе сознанія не выше и не ниже личности, но внѣ ея, объясняя его результатомъ полнаго захвата всей духовной дѣятельности одною идеею, которая по своей крайней отвлеченности и отсутствію опредѣленныхъ границъ исключаетъ всякое индивидуальное чувство *). Непрочность и кратковременность этого состоянія сознанія зависитъ отъ того, что самое обыкновенное ощущеніе способно нарушить иллюзію. Однако благодаря подготовительному періоду къ нему и вырабатываемой подъ вліяніемъ упражненій привычкѣ, личность, отдающаяся такому квіэтическому состоянію, подвергается очень рѣзкому измѣненію. Не разсѣкая міра на *я* и *не я*, суфи постепенно и невольно охватывается патологическимъ чувствомъ горделивости, которое подсказываетъ ему презрительное отношеніе ко всѣмъ окружающимъ; въ этомъ состояніи сознанія онъ не видитъ надобности въ почитаніи пророковъ, даже считаетъ ихъ гораздо ниже себя, перестаетъ устанавливать разницу между добромъ и зломъ, такъ какъ съ его точки зрѣнія всѣ антимоніи и противоположности растворяются въ единственномъ фактѣ его внутренняго существованія, и вступаетъ съ божествомъ въ отношенія, отличающіяся совершенно патологическою фамильярностью. Чаще всего у суфіевъ хватаетъ благоразумія скрыть отъ остальнаго міра это ненормальное измѣненіе личности. Подъ предлогомъ тайны, которой придается особенная важность и за обнаруженіе которой суфизмъ угрожаетъ тягчайшими послѣдствіями, скрывается въ сущности обычная для меланхоліи и паранойи диссимуляція или стремленіе казаться здоровымъ, чтобы избѣгнуть нареканій и преслѣдованій со стороны непосвященныхъ. И все же отъ времени до времени суфизмъ проговаривается настолько ясно, что вполнѣ обличаетъ патологическую природу своихъ представителей, отъ которыхъ не смѣлъ отречься ужъ по одному тому, что считаетъ ихъ образцами суфическаго совершенства.

*) T. Ribot. Les maladies de la personalité. Paris. 1885. p. 134—135.

Къ числу этихъ немногихъ избранныхъ, достигшихъ высшихъ степеней ученія, суфизмъ относитъ преимущественно основателей дервишскихъ орденовъ, а также мюршидовъ. На четвертой степени (лагутъ—لاهوت—божество) суфій признается слившимся съ Богомъ. «Съ глазъ и души его сорвано теперь покрывало и предъ нимъ лицомъ къ лицу предстоитъ сущность не только всѣхъ вещей въ природѣ, но и самаго Бога. Теперь онъ по опыту видитъ и знаетъ, въ чемъ сущность божества, что онъ есть все, что самъ онъ—Богъ, что ему наконецъ должно воздавать божескую честь. Теперь слово его становится божественнымъ словомъ, его повелѣніе повелѣніемъ божіимъ»*). Разумѣется, эта безумная претензія не объявляется громогласно толпѣ, а тщательно оберегается въ формѣ величайшей и строжайшей тайны среди ограниченнаго числа избранниковъ и, благодаря сопровождающей ее абулiи, безволія, въ огромномъ большинствѣ случаевъ не влечетъ за собой активнаго примѣненія.

Тѣмъ не менѣе это патологическое извращеніе личности, сопутствуемое нерѣдко галлюцинаторнымъ бредомъ, приводитъ иногда суфіевъ къ скандализирующимъ разоблаченіямъ. «Одинъ суфій, говоритъ Ага-Магометъ Али**): намъ разсказываетъ, какъ однажды, будучи пьянымъ (т. е. опьяненнымъ божественной любовью), онъ видѣлъ Бога имѣвшаго внѣшность человѣка одѣтаго въ платье, съ заплетенными волосами и сбившимся на сторону головнымъ уборомъ. Я хлопнулъ его по плечу, пишетъ онъ, и крикнулъ ему: по истинѣ твоего единства я призналъ тебя и если ты примешь сотни другихъ формъ, онѣ все же не скроютъ тебя отъ моихъ взоровъ».

Но кромѣ того, въ исторіи суфизма отмѣчена личность, не только не удовольствовавшаяся внутреннимъ сознаніемъ своей божественности, но и открыто проповѣдывавшая свое

*) П. Поздневъ. l. c. по Малькольму, Джону Брауну и Баденштедту.

**) Малькольмъ. Histaire de la Perse. Paris. 1821 т. IV. traduit de l'Anglais.

тождество съ Богомъ и сильно скомпроментировавшая этимъ все ученіе суфіевъ. Мы говоримъ о Хусейнѣ ибнъ Мансурѣ, доказавшимъ во-очію всю неизбѣжность безумія, ожидающаго суфія на выбранномъ имъ пути.

Хусейнъ ибнъ Мансуръ по прозванію Халладжъ (ткачъ) жилъ и училъ во второй половинѣ III вѣка гиджры († 309. Н.= 921 по Р. Х.). Одни утверждаютъ, что онъ родомъ изъ Нишапура въ Хоросанѣ, другіе—изъ Мерва, третьи—изъ Галькани, четвертые—изъ Реи, но достовѣрнѣе, что онъ родился въ Лейдѣ, а воспитывался въ Ираке; во всякомъ случаѣ происхожденіемъ персъ; дѣдъ его былъ еще магомъ, страстно преданнымъ старому персидскому культу. Его жизнь въ описаніяхъ историковъ, принадлежавшихъ къ двумъ противоположнымъ лагерямъ—суннѣ и шіизму, до такой степени несообразна, что годится лишь для доказательства крайняго субъективизма, господствовавшаго въ тогдашней арабско-персидской исторической наукѣ.

Сунниты утверждали, что Халладжъ былъ чародѣй, производившій свои изумительныя чудеса при помощи дьявола. Простирая пустую руку въ воздухѣ, онъ розсыпалъ по произволу то мускусъ, то золото, читалъ съ поразительною точностью чужія мысли; въ зимнюю пору кормилъ народъ до того свѣжими плодами, будто они были только-что сорваны. Ибнонъ-Недимъ, ссылаясь на письмо Хусейна бенъ Ахмедъ бенъ Тахира, называетъ его лживымъ скоморохомъ, вырядившимся въ чужія фразы и претендовавшимъ на обладаніе всѣми науками. Онъ признаетъ лишь въ немъ небольшое знакомство съ алхиміей, а въ остальномъ считаетъ невѣжественнымъ, но отважнымъ нахаломъ, помышлявшимъ лишь о сверженіи троновъ и заслужившимъ отъ современниковъ прозвище el-Melahije, т. е. шута. Современникъ Халладжа, абу Хасанъ б. Хасанъ пашелъ его совершенно несвѣдущимъ въ коранѣ и преданіяхъ; Али

бенъ Иса упрекнулъ его въ отсутствіи филологической подготовки, что не мѣшало однако Халладжу написать до 43 сочиненій; а многочисленныя проповѣди, которыя онъ произносилъ, странствуя по всему Ираку, собирали вокругъ него тысячами слушателей *). Біографическія свѣдѣнія о Халладжѣ представляютъ такую густую сѣть лжи и суевѣрія съ правдой и мелкими фактическими подробностями, что разобраться въ ней довольно трудно. Возьмемъ для примѣра эпизодъ его арестованія и суда. По нѣкоторымъ суннитскимъ источникамъ, способъ при помощи котораго Халладжъ былъ схваченъ, сопровождался слѣдующими обстоятельствами. Старшина города Суса, проходя по предмѣстью, замѣтилъ на улицѣ женщину, ссорившуюся съ какимъ-то арабомъ и угрожавшую пожаловаться на него. Арабъ крикнулъ: хватайте ее. Старшина приказалъ взять ее и доставить къ нему на домъ, гдѣ и произвелъ допросъ. Она показала, что въ ея домѣ поселился человѣкъ, называющій себя Халладжемъ. Днемъ и ночью къ нему собирается народъ и ведутся какія-то тайныя собесѣдованія. Старшина окружилъ домъ и въ немъ нашли сѣдовласаго, сѣдобородаго мужа, котораго и взяли со всѣмъ его имуществомъ, состоявшимъ изъ одежды, книгъ и нѣкотораго количества мускуса, амбры и шафрана. Когда его перевели въ домъ намѣстника, извѣстіе объ этомъ быстро распространилось по окрестностямъ, и народъ отовсюду стекался, чтобъ посмотрѣть на пойманнаго. Сынъ старшины спросилъ его: ты Халладжъ? тотъ сталъ запираться. Тутъ одинъ изъ сусскихъ горожанъ призналъ его по глубокому рубцу на головѣ. Подкупленный слуга Халладжа подтвердилъ это показаніе. Халладжа заключили въ Багдадскую тюрьму. На первыхъ же допросахъ его приверженцы показали, что считаютъ его Богомъ, такъ какъ видѣли, что онъ воскрешалъ мертвыхъ. Самъ онъ однако отрицалъ это. «Да хранитъ меня Богъ, говорилъ онъ: ставить себя наравнѣ

*) Hammer-Purgstall. l. c.

съ Нимъ или считать себя Его пророкомъ. «Хитро задаваемыми вопросами судьи разсчитывали получить отъ него показанія, которыя обличили бы его въ ереси. Однако разставляемыя ему ловушки не имѣли успѣха. Придрались наконецъ къ одному мѣсту въ его сочиненіяхъ, гдѣ онъ предлагаетъ послѣдователямъ, неимѣющимъ возможности совершить паломничество въ Мекку (хаджъ), замѣнить его особымъ способомъ благотворенія, оставаясь въ предѣлахъ своего дома. Халладжъ ссылался при этомъ на мнѣніе Хассана изъ Басоры. Кади сталъ обличать его во лжи и въ пылу спора назвалъ невѣрнымъ. Визирь ухватился за выраженіе судьи и потребовалъ отъ него смертнаго приговора тому, кто заслужилъ это названіе. Напрасно добросовѣстный кади отговаривался, что подъ словомъ невѣрный подразумѣвался не еретикъ, а лишь заблуждающійся; визирь настоялъ на своемъ, и совѣтъ, состоявшій изъ богослововъ и судей, малодушно подписалъ Халладжу смертный приговоръ.

По свидѣтельствамъ же шіитовъ и суфіевъ весь мусульманскій міръ пораженъ былъ чудесами, совершаемыми Халладжемъ. Одно уже волшебное вліяніе его на народъ составляло чудо. Однажды совершая паломничество въ Мекку въ сопровожденіи нѣсколькихъ сотенъ послѣдователей, онъ въ пустынѣ, при полномъ истощеніи провіанта накормилъ всю эту огромную толпу въ 400 человѣкъ жаренымъ ягненкомъ и двумя хлѣбами, которые каждый извлекъ изъ своей спины (?), когда ея касалась рука Халладжа. Будучи приведенъ въ темницу въ Багдадѣ, онъ освободилъ изъ нея до 600 заключенныхъ, при чемъ отъ перваго мановенія руки его спали оковы, а отъ второго растворились двери. «Зачѣмъ не уходишь самъ? спросили его.—«Я обладаю тайной, отвѣчалъ онъ, которую могу сообщить только умѣющему беречь ее». Когда его вели на эшафотъ, огромныя толпы народа стекались къ нему. Халладжъ, обводя взоромъ толпы, восклицалъ: «Богъ, богъ, я—богъ». Многіе бросали въ него камни, но онъ оставался равнодушенъ къ этимъ проявленіямъ злобы. Когда же товарищъ его

по учителю кинулъ въ него комъ грязи, тотъ вздохнулъ съ сокрушеньемъ. На вопросъ о причинѣ этого вздоха Халладжъ отвѣтилъ: «кидающіе въ меня камни не вѣдаютъ что̀ творятъ, но Шибли знаетъ, что грѣшитъ, даже когда бросаетъ только грязью». Когда ему отрубили руку, онъ замѣтилъ съ усмѣшкой: «не трудно отсѣчь руку у скованнаго. Большимъ искусствомъ было бы отнять качества простираемыя до небесъ». Когда отняли другую кисть, онъ потеръ окровавленныя культи одна о другую, замѣтивъ: «я совершаю обрядъ омовенія; омовенія любви должны совершаться кровью». Потеревъ окровавленными культями щеки, онъ прибавилъ: «да не подумаютъ, что я поблѣднѣлъ отъ ужаса: я хочу оставить міръ съ розовыми щеками». Ему отрубили ноги, онъ и тутъ усмѣхнувшись замѣтилъ: «у меня остались еще двѣ ноги, на которыхъ я хожу въ этомъ и будущемъ мірѣ. Если можете, отрѣжьте ихъ у меня». Умирая, онъ молился за истязавшихъ его. Послѣднія слова, слышанныя изъ его устъ, были: «Единство желаетъ лишь одного, чтобы признали его Единствомъ»*).

Таковы противорѣчивыя показанія враговъ и приверженцевъ этого во всякомъ случаѣ замѣчательнаго человѣка. Одно можно установить вполнѣ безспорно, что у Халладжа было много послѣдователей, почитавшихъ его за учителя и вождя и приписывавшихъ ему сверхъестественныя силы, такъ что его разроставшаяся популярность слишкомъ безпокоила правовѣрную партію, которая и побудила власти начать преслѣдованіе его, кончившееся мученическою смертью, при чемъ до послѣдняго издыханія онъ переносилъ мученія съ достойнымъ удивленія мужествомъ.

Вскорѣ послѣ смерти мученика приверженцы вознаградили его страданія вѣнцомъ славы. Они утверждали, что видѣли Халладжа послѣ казни ѣдущимъ на ослѣ по дорогѣ въ Нахраванъ и бесѣдовавшимъ съ ними и не могли повѣрить, что онъ

*) R. Dozy. Essai sur l'islaire de l'Islam. ch. X. Le çoufifme.

былъ истязуемъ и казненъ. Очевидцы его смерти выражали увѣренность въ его воскресеніе черезъ 40 дней. Мистическое чувство народа не хотѣло мириться съ очевидностью и неумолимымъ ходомъ естественныхъ законовъ, и тѣ, для которыхъ очевидность факта не подлежала сомнѣнію, утѣшали себя легендой, увѣрявшей, что казненъ былъ не Халладжъ, а кто-то другой, имѣвшій съ нимъ лишь внѣшнее сходство.

Удивительно то, что никому изъ современниковъ Халладжа не являлось мысли освѣтить жизнь и дѣятельность этого человѣка съ психіатрической точки зрѣнія. А между тѣмъ какъ легко было бы признаніемъ его душевно-больнымъ, какимъ онъ былъ въ дѣйствительности, на первыхъ же порахъ его проповѣдничества парализовать то громадное вліяніе на умы народныхъ массъ, какое онъ проявилъ своею жизнью и ученіемъ.

Обыкновенно въ уста Халладжа влагаютъ извѣстное изрѣченіе «я—истина», т. е. Богъ (a nal ḥakk). Онъ выступилъ съ ученіемъ о воплощеніи божества въ человѣкѣ. «Хвала Тому, говорилъ онъ: «кто допустилъ насъ зрѣть Его человѣчество (nâsut) и прикрылъ для насъ ослѣпительный блескъ своего божества (lâhut); поэтому открылся онъ на землѣ въ человѣческомъ обликѣ». Еще онъ училъ: «кто умерщвляетъ свою плоть путемъ подчиненія и умерщвленія чувства и очищаетъ себя отъ всякаго слѣда человѣческой природы, въ того входитъ духъ божій, подобно тому какъ онъ вошелъ въ Іисуса и (если онъ достигаетъ этой степени совершенства) стоитъ ему что-либо пожелать и это наступаетъ и все совершаемое имъ есть уже дѣяніе Бога».

Безпристрастные мусульманскіе писатели, правовѣріе которыхъ не было подвергнуто никакому сомнѣнію высказывали довольно сочувственные взгляды на ученіе и дѣятельность Халладжа. Такъ Shârâny ссылается въ своемъ сочиненіи Al mézân alchidrÿjah на авторитетъ Shâ dily, будто-бы сказавшаго: «теологи (fakyh) заслуживаютъ упрека лишь за двѣ ошибки:—за то, что утверждаютъ, что 1) пророкъ Chidr умеръ и 2) что

Халладжъ былъ невѣрующимъ». Знаменитый Газзали, писавшій спустя 200 лѣтъ послѣ казни Халладжа, оправдывалъ его отъ упрековъ въ кощунствѣ. Выраженіе «я—Богъ» по его мнѣнію требуетъ пониманія въ пантеистическомъ смыслѣ, являвшемся въ это время уже господствующимъ, и объясняется чрезмѣрной любовью къ Богу и мистическимъ экстазомъ. Тотъ же авторъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ: «первое покрывало между Богомъ и его служителемъ есть душа послѣдняго. Тайна человѣческаго сердца (qalb) есть божеское дѣло и свѣтильникъ свыше, ибо въ немъ отражается вѣчная правда (qaki kah) въ такомъ совершенствѣ, что оно вмѣщаетъ въ себя весь міръ и его обнимаетъ. Отъ него оно все вновь отражается, тогда загорается его свѣтильникъ необыкновеннымъ блескомъ; ибо все что существуетъ представляется тогда въ томъ видѣ, какъ оно существуетъ» (Ihja III 495—96). Если человѣкъ обращаетъ взоръ на свое зажженное Богомъ сердце, то чрезмѣрность красоты ослѣпляетъ его, и съ языка его легко срывается восклицаніе: «я—богъ». Газалли хорошо знакомы были эти нездоровые восторги, это болѣзненное состояніе сознанія, гдѣ самочувствіе не умѣетъ иначе опредѣлить себя, какъ только путемъ отождествленія личности съ божествомъ, однако и онъ не далекъ былъ оттого, чтобы усмотрѣть въ этомъ душевномъ состояніи ту неуравновѣшенность, которая составляетъ основу дальнѣйшихъ патологическихъ уклоненій. Такъ, недаромъ предлагая мистическое толкованіе экстатическимъ словамъ «я—истина», авторъ спѣшитъ тотчасъ же оговориться: «если жъ однако онъ (экстатикъ) не проникаетъ далѣе въ глубину познанія, то нерѣдко впадаетъ въ заблужденіе, останавливается и гибнетъ»... «Дѣло обстоитъ такъ, поясняетъ онъ далѣе: какъ если бы онъ, сбившись съ пути, предоставилъ себя вывести изъ моря свѣта божественнаго величія маленькой звѣздочкѣ вмѣсто того, чтобъ прибѣгнуть къ лунѣ или солнцу. Этотъ самообманъ возникаетъ изъ-за того, что тотъ, въ комъ отсвѣчиваетъ нѣчто сверхъ-земное, принимаетъ таковымъ и все

остальное. Такъ принимаютъ окраску видимаго въ зеркалѣ образа за цвѣтъ самого зеркала и такъ смѣшиваютъ содержимое хрустальнаго бокала съ самимъ сосудомъ»... Очевидно мистицизмъ мѣшаетъ Газзали назвать вещь ея собственнымъ именемъ и онъ сбивается въ своихъ опредѣленіяхъ какъ-разъ на самомъ порогѣ истины. За то для крайняго суфизма признаніе Халладжа имѣетъ силу божественнаго откровенія. Такъ, знаменитый мистикъ Ходжа Ахматъ Ясави († 564. Н.) въ негодованіи на судей, вынесшихъ смертный приговоръ Халладжу, восклицаетъ:

„Не поняли муллы словъ Мансура: „я есмь Истина".
Открыть людямъ явной науки тайное ученіе Богъ не счелъ умѣстнымъ.
Тексты изъ корана они подобрали, но состоянія Мансура понять не могли.
Святыхъ, подобно Мансуру, на висѣлицу взводили они *).

И вообще мистическое настроеніе того времени мѣшало одинаково какъ друзьямъ, такъ и недругамъ разобраться въ томъ туманѣ, который нагромоздило народное суевѣріе на имя этого страннаго человѣка. Поздно спохватившіеся враги, пораженные быстро разросшимся успѣхомъ его пропаганды, готовы были обрушиться на него съ самыми невѣроятными обвиненіями; они не брезгали никакими инсинуаціями на его счетъ, рады были смѣшать его съ грязью, соглашались приписать его вліяніе на умы фокусничеству, чародѣйству, участію дьявола и какихъ угодно другихъ таинственныхъ силъ, вѣру въ существованіе которыхъ они раздѣляли со всею остальной массой, но при всемъ этомъ упустили изъ виду самую простую и естественную причину—душевную болѣзнь пророка и наведенное помѣшательство его послѣдователей.

Происходя изъ семейства маговъ, окруженный съ дѣтства средою, гдѣ съ новой вѣрой боролись отжившія свой вѣкъ

*) Н. Маллицкій. Ишаны и суфизмъ. Туркест. Вѣд. 1898. № 71.

старыя персидскія воззрѣнія съ ихъ мистической окраской, тайныя познанія магіи съ ея хитрыми аттрибутами, алхимія съ ея сложными препаратами, Халладжъ молодымъ человѣкомъ вступаетъ въ школу знаменитаго Джонеида. Здѣсь онъ прежде всего усваиваетъ подъ руководствомъ учителя совершенно особенную манеру пониманія кораническаго языка, придавая его терминамъ и выраженіямъ особый мистическій смыслъ, а затѣмъ посвящаетъ свою жизнь суфическимъ упражненіямъ, заключающимся въ процессѣ самообезличенія и освобожденія интеллекта изъ-подъ власти чувства. Въ какомъ направленіи и съ какою послѣдовательностью шло самовоспитаніе у Мансура подъ руководствомъ Джонеида, можно судить отчасти потому, что учитель говорилъ: «не станетъ познающій познавшимъ, пока не будетъ подобенъ землѣ, которую попираютъ и праведный и нечестивый, и облаку, которое покрываетъ тѣнью всѣ вещи, и дождю, который напояетъ что хочетъ и что не хочетъ»*). Вступивъ такимъ образомъ въ жизнь въ состояніи полнаго безволія и утраты сознанія своего я, Мансуръ Халладжъ не могъ сохранить равновѣсія. У суфіевъ передается легенда, что Халладжъ однажды замѣтилъ, какъ сестра по вечерамъ куда-то уходитъ; онъ сталъ слѣдить и, увидѣвъ ее сообщающеюся съ гуріями, и получающею отъ нихъ чашу нектара, сталъ просить выпить одну или двѣ капли божественнаго напитка. Сестра сказала, что онъ не могъ бы его вмѣстить и что нектаръ причинитъ ему смерть. Онъ настаивалъ и съ момента, когда проглотилъ его, не переставалъ кричать: «я истина», пока его не убили. Разсказъ очень характеренъ для религіознаго параноика въ періодѣ болѣзни, когда давно существующія галлюцинаціи сначала зрительныя, а впослѣдствіи и слуховыя, формируются въ опредѣленныя идеи религіознаго бреда.

Во всякомъ случаѣ, подъ вліяніемъ-ли условій, связанныхъ съ суфическимъ искусомъ или въ силу наслѣдственности,

*) Hammer. Purgstall, т. IV. l. c.

а вѣроятнѣе всего, что подъ дѣйствіемъ обѣихъ причинъ, мы видимъ въ результатѣ у Халладжа появленіе идей съ экспансивнымъ содержаніемъ яркой мистико-религіозной окраски. Сначала онъ ограничивается внушеніемъ своимъ ученикамъ идеи о воплощеніи божества въ человѣка, какъ это было упомянуто выше. Затѣмъ постепенно его отношеніе къ внѣшнему міру подвергаются измѣненію и соотвѣтственно съ нимъ въ ученіи появляется мысль о перерожденіи человѣка подъ вліяніемъ суфическаго подвига. Тогда онъ начинаетъ говорить о самоочищеніи путемъ подчиненія чувства, о вхожденіи въ человѣка божіяго духа, приводитъ въ примѣрѣ Христа. И такъ какъ все окружающее пріобрѣтаетъ въ его глазахъ совершенно особое значеніе, вездѣ онъ усматриваетъ символы, то и приходитъ къ утвержденію объ осуществимости всѣхъ желаній. Отсюда и неувѣренность въ чудотвореніи. Наконецъ общее чувство окончательно разстраивается и больной тогда проникается божественнымъ дыханіемъ, чувствуетъ себя просвѣтленнымъ, очищеннымъ, близкимъ къ Богу и наконецъ самимъ Богомъ. «Я истина» провозглашаетъ Халладжъ своимъ послѣдователямъ. Свои письма къ нимъ онъ имѣетъ обыкновеніе теперь начинать формулой: «отъ Него Господа господъ рабу такому-то». Такимъ образомъ передъ нами выступаетъ роковой въ своей послѣдовательности рядъ признаковъ, составляющихъ картину циклически правильно протекающаго религіознаго помѣшательства. Доблестною смертью и мученическимъ вѣнцомъ своимъ Мансуръ Халладжъ обязанъ повидимому глубокой анэстезіи, сопутствовавшей его душевному страданію и столь обыкновенной у экстатиковъ.

Нужно принять во вниманіе, что религіозное сумасшествіе принадлежитъ къ формамъ душевныхъ болѣзней, которыя характеризуются продолжительностью инкубаціоннаго періода, иногда продолжающагося годами, и что нерѣдко ему предшествуютъ съ малыхъ лѣтъ обнаруживающіяся въ извѣстномъ направленіи черты религіознаго увлеченія, какъ-то: склонность

къ бесѣдамъ религіознаго содержанія, чрезмѣрная набожность, стремленіе путешествовать къ святымъ мѣстамъ и проч. Среди мистически настроеннаго общества, каковымъ несомнѣнно оно было въ первые вѣка мусульманства, эти свойства характера не удивляли окружающихъ. Вотъ почему въ извѣстные періоды исторіи религіозно-помѣшанные, дѣйствуя сообразно бредовымъ представленіямъ, проявляя странности и безумные поступки, остаются все же не діагносцированными и, въ зависимости отъ степени религіознаго энтузіазма, могутъ оказывать громадное вліяніе на невѣжественную и суевѣрную толпу. Такъ случилось и со слушателями Мансура Халладжа.

Это была масса гипнотизированныхъ авторитетомъ учителя фанатиковъ, убѣжденныхъ въ непреложной святости и пророческомъ призваніи своего вожака. Ея объединяла сверхъ того одинаковость предразсудковъ, понятій и вѣрованій, качественное свойство ума и характера, тождественность соціальныхъ, экономическихъ и остальныхъ бытовыхъ условій. Неудивительно, что въ такой тѣсносплотившейся группѣ индивидуумовъ возникаетъ извѣстный подборъ психическихъ свойствъ, такъ напр. истеричность, психическая неуравновѣшенность, склонность къ парадоксальному мышленію, къ болѣзненнымъ логическимъ построеніямъ. Энергическая личность Халладжа, этого религіозно-помѣшаннаго съ его настойчивостью и убѣжденностью въ правотѣ дѣла, умѣньемъ властвовать надъ толпой, вызвало въ послѣдней вспышку индуцированнаго повальнаго помѣшательства. Религіозное сумасшествіе болѣе нежели всякая иная форма паранойи способно вызвать наведенное помѣшательство. Бредовыя идеи религіознаго характера, при расположеніи окружающихъ въ силу общественныхъ и культурнобытовыхъ условій даннаго историческаго момента, легко находятъ себѣ многочисленныхъ сторонниковъ и исповѣдниковъ. Благопріятной средой для передачи бреда отъ одного лица къ другому является именно та объединяющая атмосфера интересовъ и обстановки, о которой сказано выше. При этомъ

подавляющая масса случаевъ индуцированнаго помѣшательства выливается въ форму паранойи. Сохраненіе логики, правдоподобіе бреда, его связность и устойчивость составляютъ тѣ существенныя особенности эпидемическаго душевнаго разстройства, которыя, слагаясь постепенно въ болѣе или менѣе законченную форму бреда, придаютъ ему хроническое теченіе, нерѣдко ускользающее отъ поверхностнаго наблюденія.

Случаи повальнаго гипнотическаго зараженія не составляли рѣдкости съ самыхъ отдаленныхъ временъ исторіи человѣчества, но въ исторіи психіатріи эти эпидеміи начинаютъ отмѣчаться лишь въ средніе вѣка, внушая глубокій интересъ психологу и оставаясь понынѣ во многихъ отношеніяхъ загадочными. Эпоха процвѣтанія колдовства занимала въ Европѣ огромный періодъ съ XV по XVIII стол. Въ XVIII ст. выступили эпидеміи истеріи и эпилепсіи; въ XIX ст. ихъ смѣнилъ повальный медіумизмъ и спиритизмъ, имѣющій мѣсто и въ переживаемое нами время *).

Но помимо психическаго зараженія болѣе или менѣе стойкаго, гдѣ *я* измѣняется кореннымъ образомъ, въ мірѣ суфизма на каждомъ шагу можно наблюдать кратковременныя измѣненія личности подъ вліяніемъ внушенія исходящаго отъ пира или наставника. Наше *я* вѣчно и разнообразно мѣняющееся, все же въ концѣ концовъ, благодаря постоянству и медленности его превращенія, даетъ въ результатѣ относительное тождество, позволяющее намъ въ старости признавать непохожую на нее юность своею. Въ медіумизмѣ наше *я* быстро и внезапно теряетъ это тождество. При немъ личность какъ-бы подмѣняется, получается такъ называемое «вторичное состояніе». Не завися отъ кореннаго измѣненія общаго чувства, но являясь послѣдствіемъ гипертрофіи упорной идеи подъ вліяніемъ

*) Многочисленныя религіозныя секты XIX столѣтія даютъ весьма обширный матеріалъ для психіатра, и недавно еще нашъ проф. Сикорскій обстоятельно описалъ эпидемію помѣшательства, извѣстную подъ именемъ „Маленванщины". Проф. И. А. Сикорскій. Сборникъ научно-литературныхъ статей. кн. V. Кіевъ. 1900.

внушенія, этотъ подмѣнъ личности въ «одержаніи» есть лишь явленіе временное и скоропроходящее. И хотя въ такихъ случаяхъ нѣтъ мѣста для заключенія о зараженіи помѣшательствомъ, однако при часто повторяющихся экспериментахъ надъ толпою обезволенныхъ учениковъ, послѣдніе благодаря неустойчивости ихъ души, ея неуравновѣшенности, легко могутъ доставить обильный психопатологическій матеріалъ.

Всякое дервишское радѣніе, гдѣ у отдѣльныхъ индивидуумовъ наступаетъ состояніе «халь», восторга, личность исчезаетъ, и замѣнить ее другою, подсказанною мюршидомъ, не составляетъ труда.

Для примѣра медіумическаго воздѣйствія на толпу можно привести знаменитаго шейха-шаріата Шихабъ-еддина Сохраверди, достигшаго по свидѣтельству современниковъ недосягаемой мистической высоты, доставившей ему славу El morid bil Malakout'a, т. е. человѣка ищущаго міра невидимаго. Это былъ наиболѣе свободомыслящій философъ своего времени. Въ его сочиненіи, носящемъ названіе Hikmat alichrâk замѣчается вліяніе двухъ различныхъ культурныхъ цикловъ, соединенныхъ фантастическимъ образомъ въ удивительное смѣшеніе философіи и мистицизма. Неоплатоническія идеи приведены въ связь съ теоріей свѣта, которая возвращается къ ученію Заратуштры и гдѣ онѣ сильно измѣнены вліяніемъ монотеистическаго ислама. Преподается это ученіе терминологіей арабскихъ суфіевъ, съ которыми онъ согласенъ особенно въ области экстатическаго состоянія и богопознанія путемъ интуиціи.

Вотъ выдержка изъ его вступленія въ Hikmat alischrâk*): «Давно просили Вы меня, дорогіе друзья и товарищи, да сохранитъ Васъ Богъ, чтобъ я написалъ для васъ произведеніе въ которомъ изложилъ бы выяснившееся въ моемъ уединенномъ созерцаніи и душевной борьбѣ на пути къ восхищенію. Наука не есть вакуфъ, исключительно присвоенный извѣстному

*) Alfr. v. Kremer. Geschichte d. herschlenden Ideen des Islams. Leipzig. 1868 l. c.

классу людей, и сзади котораго двери духовнаго міра запирались бы, чтобъ не впускать мірянина. Напротивъ одолѣвшій намъ знаніе, какъ милость, Онъ,—горизонтъ просвѣщенія, не скряжничаетъ сверхчувственными тайнами. Худшій изъ всѣхъ вѣковъ тотъ, въ которомъ коверъ свободнаго изслѣдованія свернутъ, гдѣ потокъ мысли встрѣчаетъ преграду, двери интуиціи заперты и улица созерцанія загорожена». Въ дальнѣйшемъ изложеніи Сохраверди устанавливаетъ своеобразную теорію свѣта существенно персидскаго происхожденія. Божественность называетъ онъ свѣтомъ свѣтовъ. Въ небесныхъ сферахъ онъ допускаетъ существованіе мѣста, гдѣ предсуществуютъ идеальные прообразы вещей, чѣмъ дѣлаетъ уступку неоплатонизму. Святые, какъ и благочестивые аскеты обладаютъ по его мнѣнію силами вызвать къ дѣйствительному существованію эти идеальные прообразы, которые и являются подготовленнымъ къ тому лицамъ въ видѣ силуэтовъ, мелодій и т. п. Прототипы идей всѣхъ вещей безъ начала, вѣчно носятся въ небесныхъ пространствахъ. Этотъ взглядъ опирается у автора на стихъ корана, гдѣ сказано: Богъ есть свѣтъ неба и земли. Суфіи просвѣщаются различнаго рода свѣтовыми вліяніями, какъ-то: начинающихъ посѣщаетъ свѣтъ сверкающій, который блеснетъ и исчезнетъ какъ зарница; другимъ напротивъ является сильнымъ блестящимъ свѣтомъ, напоминающимъ молнію. Одновременно можетъ появляться шумъ подобно раскатамъ грома или напоминающій собою шумъ въ ушахъ (отдаленный и глухой); наконецъ свѣтъ можетъ явиться совсѣмъ слабымъ, вліяніе котораго легче всего сравнить съ чувствомъ, испытываемымъ при обливаніи въ ваннѣ теплой водой... Не зная автора жившаго въ XIII в. по Р. Хр. можно подумать, что приведенные отрывки взяты изъ современныхъ спиритическихъ журналовъ. Таковъ прогрессъ положительныхъ научныхъ пріобрѣтеній, если за нихъ берется мистическое мышленіе.

Экстатическія состоянія у Сохраверди сопровождались по его собственному свидѣтельству обонятельными и зрительными

галлюцинаціями; въ послѣднихъ повидимому *) преобладало эротическое содержаніе. Въ своемъ «знаніи знаній» онъ между прочимъ говоритъ:

Думая о Тебѣ я весь обращаюсь въ зрѣнье,
Взывая къ Тебѣ, весь обращаюсь въ чувство.

Вотъ этотъ-то спиритъ обладаетъ необыкновенной силой внушенія. Однажды въ многолюдномъ собраніи слушателей Сохраверди сказалъ: «хоть я и ощущаю жажду сильнѣе другихъ, но не подноси, о Боже, бокалъ любви мнѣ одному, а обойди съ нимъ, милостивецъ, всѣхъ присутствующихъ». Эффектъ экспромта былъ поражающій: экстатическое возбужденіе овладѣло всѣмъ собраніемъ и большинство его тутъ же, обрѣзавъ волосы, отреклось отъ міра.—Если мы примемъ во вниманіе, что друзья и враги Сохраверди, т. е. лица поддававшіеся его гипнозу и стоявшіе въ сторонѣ отъ его внушенія въ одинаковой мѣрѣ считали его обладателемъ сверхъестественныхъ силъ, позволявшихъ ему по словамъ біографовъ, творить чудеса, то для насъ не подлежитъ сомнѣнію, что поводомъ къ этимъ заключеніямъ служили по всей вѣроятности какіе-либо медіумическіе эксперименты. Одни приписывали ихъ святости и суфическому подвижничеству, другіе же знакомству съ магіей и колдовству. Во всякомъ случаѣ эти медіумическія продѣлки стоили автору жизни. Улемы гор. Аленпо подъ предлогомъ уклоненія его отъ православія, отрицанія божественныхъ аттрибутовъ и атеизма приговорили къ смерти. Сынъ султана Саладина Melik ed Dhâhiz исполнилъ приговоръ, задушивъ Сохраверди въ 632 г. на 38 году жизни **).

Счастливѣе Сохраверди оказался современникъ его Ибнъ-Араби. Насколько Сохраверди является въ нашихъ глазахъ

*) Hammer-Purgst. т. VII, стр. 405.

**) Alfr. v. Kremer. Hammer-Purgstal и др.

плохимъ мусульманиномъ съ оптимистическимъ настроеніемъ невяжущимся съ исламомъ, который смотритъ на міръ, какъ на юдоль плача, и на земную жизнь, какъ на періодъ испытаній, легкомысленнымъ, откровеннымъ и убѣжденнымъ спиритомъ, воспитаннымъ на старыхъ бредняхъ магизма и неоплатонизма; настолько ибнъ Араби выступаетъ типичнѣйшимъ представителемъ политическаго интриганства XIII в., когда каждый добивался значенія темными путями обмана и подъ личиной православія держался тѣхъ же старыхъ пріемовъ одурачиванія мистически настроенной толпы. Первый дѣйствовалъ безъ всякой задней мысли, отдаваясь лишь влеченіямъ своей мистической природы и находя удовлетвореніе въ результатахъ своего медіумическаго вліянія; другой, напротивъ, необладая силой этого вліянія хотѣлъ добиться его путемъ удивительнаго смѣшенія больного бреда религіозно-помѣшаннаго съ сознательной безцеремонной ложью политическаго проходимца, пользующагося повальнымъ суевѣріемъ своего времени.

Mohij-eddin el Arabi † 638 (1240) считается однимъ изъ величайшихъ шейховъ не только XIII в., но и вообще въ исламѣ, почему и получилъ свое названіе Mohij-eddin'a или оживителя религіи. Родомъ испанецъ, онъ родился въ Андалузіи (1164 по Р. Х.), учился въ Севильѣ и отправился въ путешествіе на 38 году жизни на востокъ; посѣтилъ Египетъ, Гигазъ, Багдадъ, Мосулъ, Мал. Азію и Сирію и наконецъ поселился въ Дамаскѣ. Ему вѣроятно не посчастливилось на родинѣ выполнить роль пророка, о которой онъ помышлялъ, ибо nemo in patria prophetа, и онъ рѣшился уже въ преклонномъ сравнительно возрастѣ иначе и въ иномъ мѣстѣ создать свое счастье. Онъ сталъ писать многочисленныя сочиненія мистическаго содержанія. Его исповѣданіе вѣры строго корректно и пониманіе Бога не расходится съ тѣмъ, какъ его выставляетъ Ash'ary. Самые строгіе мусульманскіе теологи ничего не могли исключить изъ него.

Какъ писатель, это былъ по истинѣ графоманъ: онъ

оставилъ по себѣ сверхъ 400 сочиненій *), изъ которыхъ нѣсколько многотомныхъ. Его «мекканское плѣненіе»—altofuhât almakkijzah считается энциклопедіей мистицизма, который онъ старается привести по внѣшнему виду въ болѣе или менѣе стройную систему. На пути къ возсоединенію съ Богомъ авторъ устанавливаетъ станціи (menafil), постоялые дворы (makamat) и состояніе одушевленія (hal). Ель Араби насчитываетъ девятнадцать станцій и до 360 постоялыхъ дворовъ или мѣстъ остановокъ. Первые 4 изъ нихъ: довѣріе, терпѣніе, покорность волѣ Божіей и благодарность къ Его благодѣяніемъ. Состояніе hal (см. выше) бываетъ семиричное: съ Богомъ, въ Богѣ, у Бога, посредствомъ Бога, къ Богу, на Богѣ и ради Бога (образчикъ вербигераціи или пережовываніе слова). Два полюса мистики составляютъ размышленіе (el fikr) и воспоминаніе имени божія (el sikr). Въ Богѣ свойства и существо подраздѣляются, и ученикъ, переходя отъ одного къ другому, возвышается до союза съ Богомъ—этого высшаго удовлетворенія, достигаемаго при помощи откровенія (keschf), созерцанія (moshâhedet), очищенія (tensih), исцѣленія (takdis) и просвѣтленія (tedschelli). Вдохновеніе возникаетъ или изъ души (chawathir) или является свыше (el Waridat).

Въ V и VI в. исламизма господствующая нынѣ концепція о святыхъ была уже твердо установлена. Ибнъ Араби привелъ только въ систему, которою исламитскіе народы руководствуются и по настоящее время. Отдѣльные мужи проявившіе въ себѣ при помощи благочестія и набожности внутреннее просвѣтленіе, удостоиваются святости, т. е. познаютъ внѣ земныя вещи и могутъ совершать чудеса. Среди этихъ святыхъ (валіевъ) на опредѣленный періодъ времени всегда есть одинъ достигшій высшей степени святости и подчиняющій себѣ остальныхъ. Этого святого святыхъ называютъ kolb, т. е. полюсъ, центръ круга или gdaut raббâny—милость божія. Обык-

*) По Alf. v. Kremer'y, По Hammer-Pyrgstal'ю сверхъ 500.

новенно котбъ живетъ въ пренебреженіи и бѣдности среди людей и для видимости занимается какимъ-нибудь ремесломъ. Авторъ, по его словамъ, дважды встрѣчался съ котбомъ. Объ этихъ встрѣчахъ онъ сообщаетъ съ очень таинственнымъ видомъ. Первая встрѣча состоялась въ 593 г. Н. Въ другомъ мѣстѣ онъ упоминаетъ о встрѣчѣ послѣдовавшей въ 595 г. Н. Оба раза свиданіе съ валіемъ имѣло мѣсто въ Фецѣ. Ибнъ Араби свидѣтельствуетъ о его благородномъ происхожденіи и чрезвычайно высокомъ умѣ. Печать святости (alwilâfat almohammadijah) авторъ видѣлъ собственными глазами, однако сограждане его не хотѣли признавать за нимъ никакихъ высокихъ свойствъ.—За котбомъ слѣдуютъ afrud'ы—единственные, autâd'ы—столбы и abdâl'ы—намѣстники. Autâd'овъ—4 въ зависимости отъ 4-хъ странъ свѣта; abdâl'овъ—7 и подъ ихъ наблюденіемъ находится 7 зонъ. За свою святость валіи получаютъ даръ чудотворенія, чего нельзя сказать о многихъ пророкахъ. Поэтому вопросъ, кто выше, пророки или святые, рѣшается двояко. Ибнъ Араби повидимому изъ политическихъ видовъ стоялъ за преимущество валіевъ. Даръ пророчества составляетъ, по его мнѣнію, явленіе временное и съ выполненіемъ миссіи исчерпываетъ свой смыслъ; тогда какъ задача сводится къ неусыпному распространенію и выясненію законныхъ предписаній. Въ первомъ томѣ Alfotuhat almakkifzah преподносится читателю еще классификація духовъ, ангеловъ, вѣтровъ, людей; во второмъ выступаютъ девять свойствъ, требуемыхъ отъ учениковъ—мюридовъ, именно: голодъ, бодрствованіе, молчаніе, одиночество, искренность, довѣріе, терпѣніе, твердое намѣреніе и чистота души. Окончательное объясненіе относительно мужей мистики дается въ четвертомъ томѣ. Здѣсь кромѣ поименованія четырехъ степеней выступаетъ множество другихъ, напр. мужи завоеванія или плѣненія числомъ 24 (ridschalol—seth), завоевывающіе знаніе (ridsch—âla) числомъ 9, достигающіе высшихъ ступеней; мужи тайны (r. gaib), мужи Реджеба, одушевляющіеся только въ мѣсяцъ Реджебъ и творящіе

въ это время чудеса, мужи жалости (rahmaniun), три первыхъ изъ сорока aḅdal'овъ и множество другихъ названій суфіевъ, какъ-то: факировъ, слугъ, странниковъ, еремитовъ и т. д. мучениковъ, знаменитыхъ мужей, терпѣливыхъ, смиренныхъ молчальниковъ, громкомолящихся, тихомолящихся, падающихъ ницъ, славословящихъ и т. д. Въ восьмомъ томѣ перечисляются цѣлыя сотни мистическихъ наукъ, чему образчикомъ можетъ служить начало 321-й главы: 1) наука степени имени божія, 2) наука пониманія корана, 3) наука права на языкѣ (?), 4) н. различенія міровъ, словъ, и временъ, 5) н. произведенія, 6) н. описанія внѣшнихъ и внутреннихъ даровъ (милостей), 7) н. тайнъ и откровенія, 8) н. мудрости въ понятіяхъ, 9) признаковъ, 10) н. погибели и продолженія, 11) н. о томъ, что дѣлаютъ джины за время состоянія одушевленія, 12) н. о прибавленіи, которое отнимаетъ разумъ, 13) н. орла и соловья, 14) н. молчанія о мірѣ, 15) н. о границахъ вещей, 16) н. о результатахъ станціи и одушевленія, 17) н. о ходатайствѣ въ томъ свѣтѣ, 18) н. о дѣйствующихъ причинахъ, 19) н. о мистическомъ довольствѣ и благодарности, 20) н. объ отвѣдываніи сладостей, 21) н. о томъ, что препятствуетъ просвѣтленію, 22) н. о раздѣленіи тайнъ, 23) н. о подобіи и т. д. и т. д.*). Это безуміе мистической энциклопедіи стояло предъ глазами другого авторитета суфизма—Могамеда ель Бостами, писавшаго о мускусномъ запахѣ меккан-скихъ откровеній и давшаго во введеніи къ своему сочиненію цѣлый списокъ изъ ста сорока пяти наукъ.

Принимая въ расчетъ, что репутація Ибнъ Араби, какъ писателя и систематизатора суфическаго ученія среди ученыхъ ислама всѣхъ оттѣнковъ твердо установлена, мы позволимъ себѣ привести здѣсь нѣсколько странныхъ эпизодовъ, сообщаемыхъ Ибнъ Араби отъ своего лица, чтобы дать читателю хотя бы приблизительное понятіе о душевномъ и умственномъ

*) Hammer-Purgstal. l. c.

настроеніи современнаго автору общества, которое вѣрило всему, что̀ носило характеръ невѣроятнаго и чудеснаго. Уже раньше нерѣдко случалось, что благочестивые суфіи имѣли свиданія и бесѣды съ пророкомъ Chidr'омъ, вѣчно юнымъ хранителемъ источника жизни. Ибнъ Араби въ своемъ kotuhât идетъ гораздо дальше и разсказываетъ о многочисленныхъ бесѣдахъ своихъ чуть-ли не со всѣми прошедшими и будущими пророками. Даже съ самимъ Богомъ онъ велъ однажды продолжительный разговоръ, который и передаетъ съ пунктуальною точностью (Shârâny: Iawâhyt I. 181). Не смотря на то, что понятіе о Богѣ у него вполнѣ спиритуалистическое, Ибнъ Араби однако утверждаетъ, что божественное внушеніе можетъ сообщаться человѣку отъ Бога письменнымъ путемъ. Такая божественная корреспонденція, какъ онъ совершенно серьезно настаиваетъ, узнается потому, что ее можно читать съ оборотной стороны. Про себя онъ передаетъ цѣлый рядъ видѣній. Такъ, однажды онъ молился въ Каабѣ, и когда поцѣловалъ черный камень, то произнесъ обычнымъ образомъ мусульманскій символъ вѣры. Едва слова вылетѣли изъ его устъ, какъ превратились въ образъ ангела; черный камень раскрылся и молитва, преобразившаяся въ ангела, вошла въ отверстіе камня, который, закрывшись, произнесъ: смотри, это твой вкладъ и я сохраню его до дня страшнаго суда.—Иногда онъ выдаетъ себя за мужа чудесъ, снабженнаго отъ Бога какой-то особой довѣренностью, чѣмъ-то вродѣ вицепророка. Такъ, въ одномъ мѣстѣ онъ заявляетъ, что ни съ кѣмъ такъ часто не встрѣчался, какъ съ Іисусомъ. «При каждой встрѣчѣ Онъ увѣщевалъ меня терпѣть за вѣру. Онъ всегда называлъ меня возлюбленнымъ и при первомъ же свиданіи настаивалъ на моемъ аскетизмѣ и самоочищеніи». Въ другой разъ ибнъ Араби имѣлъ свиданіе съ Магометомъ и видѣлъ всѣхъ пророковъ, начиная съ Адама и до него. Въ такомъ же откровеніи (keshf) видѣлъ онъ всѣ классы пророковъ, посланниковъ божіихъ и ихъ послѣдователей, а равно и всѣ тѣ вещи, въ существованіе

которыхъ въ высшемъ и низшемъ мірѣ онъ до того времени лишь вѣровалъ.

Біографы Ибнъ-Араби не даютъ намъ указаній на психопатологическую основу его жизни и дѣятельности; собственныя показанія автора также не облегчаютъ рѣшенія вопроса, съ кѣмъ мы имѣемъ дѣло, ибо его время было временемъ повальнаго безумія, когда галлюцинаціи мѣшались съ сознательною ложью, помѣшательство съ политическими системами. Онъ жилъ въ разгарѣ измалитизма и могъ охотно эксплоатировать тогдашнее суевѣріе, какъ въ свою пользу, такъ и въ интересахъ того или другого претендента на имаматъ. Въ его писаніяхъ часто проглядываетъ хитрость политическаго агитатора рядомъ съ безумнымъ бредомъ религіознаго маніака. Ибнъ Араби и Сохраверди какъ-то сошлись вмѣстѣ, но взглянувъ другъ на друга, разошлись не промолвивъ ни одного слова. Только третьимъ лицамъ повѣдали они свое мнѣніе одинъ о другомъ. «Онъ съ головы до ногъ сунна», сказалъ Ибнъ Араби. «Это цѣлое море истинъ», замѣтилъ Сохраверди. Къ сожалѣнію оба отзыва мало искренни и не разрѣшаютъ загадки.

Патологическая природа третьяго и безусловно знаменитѣйшаго представителя исламитскаго мистицизма того же вѣка обрисовывается гораздо опредѣленнѣе. Исламитская мистика считаетъ его наиболѣе яркой звѣздой своего горизонта, лучшимъ произведеніемъ распустившимъ роскошный цвѣтъ въ наиболѣе благопріятный моментъ своей исторіи и тѣмъ не менѣе можно безошибочно утверждать, что Мевлана Джелаль-еддинъ Руми *) основатель ордена кружащихся дервишей Мевлеви обязанъ неувядаемой и понынѣ во всемъ мусульманскомъ мірѣ славой главнымъ образомъ эпилептическому психозу.

*) Muhamed. b. Mouhamed Dshellaeddin (Splendor religionis) Rumi (graecus) qui natus in oppido Balch, diem obiit supremam in graeco oppido Keniae, anno Hag. 660. Thobck. G. Rosen. Leben der Mewlânâ aus Mesnewi uebersetzt. Leipzig. 1849. s. XIII и слѣд.

Онъ родился въ 604 году гиджры (1207 п. Р. Хр.), въ городѣ Балхѣ и былъ ученикомъ Шемса изъ Тебриза, въ свою очередь обучавшагося у Рукнеддина Седжани, слушателя Зіаеддина Ебу Неджебъ Сохраверди. Линія преемства хирки отъ этого послѣдняго подымается послѣдовательно черезъ шейха Газали, Абубекра Несаджа, шейха Гиргани, Абу-Отмана Магреби, шейха Катиби, Рудбари, знаменитаго Джонеида, Сирри изъ Согда и Абу-Хафсъ Керши къ временамъ пророка, гдѣ «вершина дервишескаго древа купается, по выраженію мусульманскаго писателя, въ ключахъ потока божественной близости», т. е. вздымается къ самому Алію.

Отецъ Джелаль еддина Бега-еддинъ пользовался во время Мухамеда Хорезмъ-шаха большимъ значеніемъ среди ученыхъ Константинополя за свои свѣдѣнія въ метафизическихъ и положительныхъ наукахъ и ихъ популяризацію. Сынъ превзошелъ, говоритъ его біографъ Джами: впослѣдствіи отца какъ въ знаніяхъ, такъ и въ добродѣтели и въ словѣ, читая свои поученія предъ аудиторіей въ 400 слушателей. «Но положительныя науки не прельщали его и онъ погрузился въ область духа, гдѣ не было для него оковъ формы»... Въ началѣ онъ устанавливаетъ близкія отношенія съ шейхомъ Сеалахъ-еддиномъ Зеркуби и знаменитымъ дервишемъ Ахи-Тюркомъ затѣмъ бросается въ объятія пира Челиби изъ Коніи и наконецъ въ его жизни наступаетъ періодъ отношеній къ знаменитому Шемсъеддину изъ Тавриза. Послѣдній, сынъ измаелитскаго дайи, между прочимъ отличался необыкновенной красивой внѣшностью и женственнымъ воспитаніемъ, полученнымъ при занятіяхъ въ дѣтствѣ шитьемъ по золоту среди женщинъ Тавриза. Шемсъ по указанію учителя Рукнеддина, одного изъ лучшихъ учениковъ Сохраверди отправился со своей родины въ Малую Азію исключительно съ цѣлью посвятить проживавшаго въ Коніи Джелаль-еддина, уже успѣвшаго заслужить репутацію знаменитаго наставника. Шемсу не трудно было привлечь къ себѣ въ самое короткое время глубочайшую

симпатію Джелаль-еддина. Привязанность послѣдняго къ Шемсу отличалась повидимому какой-то странностью и росла съ такой быстротой и силой, что вызвала полнѣйшее негодованіе учениковъ. Насмѣшки и издѣвательства съ ихъ стороны вынудили Шемседдина оставить Конію и вернуться въ Тавризъ. Мевлана однако не могъ вынести томленія и любви по своему другу, розыскалъ его и вернулъ въ Малую Азію. Здѣсь они прожили нѣкоторое время въ самомъ интимномъ сожительствѣ, пока непріязненныя дѣйствія учениковъ Мевланы не заставили Шемса вторично покинуть Конію и предпринять путешествіе по Сиріи. Въ разлукѣ съ другомъ Джелаль-еддинъ денно и нощно предавался религіозному экстазу и овладѣвшему имъ поэтическому настроенію, при чемъ въ свои экстатическія упражненія онъ ввелъ новые, непримѣнявшіеся до него пріемы. Онъ водрузилъ въ своемъ домѣ столбъ, и охватывая его во время любовнаго восторга, кружился возлѣ него, произнося стихи, которые подхватывались присутствующими, записывались ими и впослѣдствіи, положенные на ноты, исполнялись подъ аккомпаниментъ флейты. Эта особенность въ пріемахъ Джелаль-еддина послужила отличительной чертой для основаннаго имъ ордена—Мевлеви. Преданіе прибавляетъ при этомъ *): «всякій разъ какъ Джелаль-еддинъ глубоко погружался въ благочестивую и пламенную любовь къ Богу, онъ поднимался вверхъ отъ видимаго міра и только музыка препятствовала ему совершенно исчезнуть изъ среды своихъ преданныхъ сподвижниковъ». Это вращеніе пира сдѣлалось тѣмъ существеннымъ и отличительнымъ способомъ, какимъ его послѣдователи стараются достигнуть состоянія *халь*. Это же верченіе дало поводъ европейцамъ называть дервишей ордена Мевлеви «вертящимися или танцующими».

Небольшой эпизодъ, наивно разсказанный самимъ отцомъ Джелаль-еддина изъ дѣтства сына, освѣтитъ предъ нами

*) Цит. по Поздневу у Дж. Броуна.

личность этого знаменитѣйшаго мистика и послужитъ разгадкой его странной жизни и дѣятельности. Однажды шестилѣтнимъ мальчикомъ Джелаль-единъ отправился съ толпою сверстниковъ въ прогулку по крышамъ. Дѣти расшалились и предлагали другъ другу прыгать съ одной кровли на другую.—«Ни за что, воскликнулъ Джелаль-еддинъ: это дѣло кошекъ и собакъ; людямъ стыдно заниматься пустяками; если душа ваша крѣпка и духъ силенъ, то давайте лучше полетимъ въ небеса». Сказавъ это, онъ исчезъ съ глазъ дѣтей, и когда тѣ начали плакать и кричать, онъ мгновенно возвратился блѣдный съ неподвижнымъ взглядомъ и сказалъ товарищамъ: «пока я съ вами бесѣдовалъ, меня поджидали какіе-то люди въ зеленыхъ плащахъ, вырвали меня изъ толпы и заставили обойти всю твердь. Они показали мнѣ удивительное царство, и когда вашъ вопль достигъ его, они вновь возвратили меня къ вамъ».

Разсказъ не оставляетъ сомнѣнія въ эпилептической природѣ припадка. Блѣдность лица, неподвижность взгляда, содержаніе бреда, его теченіе—все здѣсь характерно для эпилептическаго приступа. Форма болѣзни въ виду кратковременнаго выпаденія сознанія, отсутствія ясно выраженной ауры, т. е. предшествующаго припадку ощущенія дуновенія, общихъ судорогъ, паденія—словомъ по неполнотѣ приступа, можетъ по справедливости быть отнесена къ petit mal французскихъ авторовъ. Замѣчательно, что преобладающій въ зрительныхъ галлюцинаціяхъ эпилептиковъ красный цвѣтъ (обыкновенно пламя) предметовъ у Джелаль-еддина замѣненъ зеленымъ (любимымъ цвѣтомъ пророка). Впослѣдствіи эти приступы повторялись у него весьма часто. Нѣкоторые біографы утверждали даже, что число ихъ достигало 70-ти въ день. Подобная частота возможна лишь для такъ называемыхъ французами absences, т. е. такихъ пробѣловъ въ непрерывности сознанія, которыя, сопровождаясь блѣдностью лица, продолжаются всего лишь по нѣсколько минутъ.—Въ припадкахъ большею частью ему представлялись подъ небесными сводами духовные образы, благо-

образные ангелы, кроткіе геніи и святые.—Мимовольныя дѣйствія, какъ-то бѣганье вокругъ столба при ощущеніи небесной легкости тѣла, будучи результатомъ автоматизма, должны быть разсматриваемы не какъ координированныя движенія, а лишь тонико-клоническія судороги, зависящія отъ спазма отражательныхъ центровъ и составляющія симптомъ, который только въ недавнее время обособленъ наукой въ отдѣльную форму, названную «бѣговою эпилепсіей». По логикѣ самого больного это чувство легкости составляло личное его преимущество надъ толпой и ставило въ его собственныхъ глазахъ выше земного бремени, «ибо говорилъ онъ: легкіе спасаются, а тяжелые гибнутъ».

Установивъ фактъ эпилепсіи, которою страдалъ Мевлана, мы легко поймемъ и характеръ его литературной дѣятельности. Его изрѣченія, цитируемыя многочисленными коментаторами, его капитальныя произведенія: Месневи, Диванъ и др. ярко выражаютъ аффективную сторону душевной жизни эпилептика съ ея крайне растяжимою нравственностью, съ ея неожиданными переходами отъ одушевленія и волевого напряженія къ угнетенію и прострації, съ ея повышенною раздражительностью, нелюдимостью, замкнутостью, недовѣріемъ, капризными и странными привязанностями къ Шамсъеддину, душевнымъ томленіемъ по немъ. Всѣ эти свойства съ ханжествомъ и преувеличеніями всякого рода въ придачу даютъ полную картину такъ называемаго «эпилептическаго характера».

Вотъ образчикъ патологически-преувеличеннаго отношенія къ Шемсъеддину:

Хоть не ровняется ничто съ величьемъ солнца,
Рисующимъ нашъ въ краскахъ міръ тѣлесъ,—
Всежъ кисть художника даетъ намъ отраженье его чудесъ.
Души же солнце безъ предѣловъ;—оно—любовь.
Ему нѣтъ равнаго въ природѣ, ни въ мірѣ сновъ.
Удастся-ль выразить словами восторгъ любви,
Зажженный лучшимъ единымъ другомъ въ моей крови?

Можно было бы до безконечности продолжать списокъ исламитскихъ мистиковъ дошедшихъ въ своихъ экстазахъ до вполнѣ опредѣлившагося умопомѣшательства, но и приведенныхъ примѣровъ достаточно, чтобъ убѣдиться въ болѣзненной природѣ суфизма и оцѣнить по достоинству предлагаемую имъ истину.

Опечатки.

Страница.	Строка.	Напечатано:	Слѣдуетъ:
16	2 сверху	магазмъ	магизмъ
40	24 „	воображеніемъ	выраженіемъ
45	6 снизу	спросахъ	вопросахъ
46	12 сверху	сократить	сохранить
58	7 „	gaasi	quasi
61	2 снизу	эсть	есть
63	21 сверху	инсануаціи	инсинуаціи
92	4 „	дрожателями	дрожательными
101	2 „	амбулатный	амбулантный
116	10 снизу	ja aei	ja ali
117	20 „	фантастическихъ	фанатическихъ
134	15 „	неувѣренность	увѣренность
149	6 „	нашъ	намъ