483.

ДЕРВИШИ
ВЪ
МУСУЛЬМАНСКОМЪ
МІРѢ.

ИЗСЛѢДОВАНІЕ ПЕТРА ПОЗДНЕВА.

Приложеніе: изображеніе туркестанскаго дервиша-календери (гравюра съ фотографическаго снимка).

ОРЕНБУРГЪ.
Типографія Е. Бреслина.
1886

25

Туркестанскій календери (**дервишъ** ордена Накшибенди).

Печатано съ разрѣшенія Совѣта Казанской Духовной Академіи отъ 29 Января 1886 года.

Оренбургъ.—Печатано въ типографіи Б. Бреслина.

801-1
200

ДЕРВИШИ
ВЪ
МУСУЛЬМАНСКОМЪ
МІРѢ.

ИЗСЛѢДОВАНІЕ ПЕТРА ПОЗДНЕВА.

Приложеніе: изображеніе туркестанскаго дервиша-календери (гравюра съ фотографическаго снимка).

РУМЯНЦОВ. МУЗЕЙ * БИБЛІО-ТЕКА

ОРЕНБУРГЪ.
Типографія Б. Бреслина.
1886

РУМЯНЦОВ. МУЗЕЙ * БИБЛІО-ТЕКА

Печатать разрѣшается опредѣленіемъ Совѣта Казанской Духовной Академіи. 6 сентября 1885 года.

42063-0

2011143478

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

Введеніе . . . . . I—XXXVIII.

Глава I.

Происхожденіе дервишества въ исламѣ. Характеръ арабовъ до-мухаммеданскаго періода; ихъ образованность и религіозное состояніе; дѣло Мухаммеда . . . . . 1—10

Сущность религіи Мухаммеда по корану. Связь ея съ древними религіозными преданіями арабовъ; главные ея пункты, имѣющіе отношеніе къ дервишеству . . . . 10—17

Краткая исторія ислама по смерти Мухаммеда до утвержденія суннитовъ въ Аравіи, Сиріи и вообще въ западныхъ владѣніяхъ арабовъ, и шіитовъ—въ Персіи . . . 17—36

Главные отличительные пункты суннитовъ и шіитовъ . . . . . 36—39

Первыя суфійскія общины въ мухаммеданской Аравіи; ихъ связь съ до-мухаммеданскими религіозными сектами Аравіи и Персіи и отличительныя черты въ ученіи . . 39—42

Слитіе съ первыми суфійскими сектами двухъ чисто мухаммеданскихъ общинъ, получившихъ свое начало при Мухаммедѣ . . 42—44

Организованіе первоначальныхъ суфійскихъ общинъ въ настоящія секты подъ именемъ «суфійскихъ» въ періодъ абассидовъ . 44—47

Стран.

Распространеніе суфійскихъ сектъ въ арабскихъ владѣніяхъ и особенно въ Персіи, также въ турецкихъ владѣніяхъ, Бухарѣ, Туркестанѣ, на Кавказѣ и въ Россіи, съ указаніемъ количества и названій этихъ сектъ . 47—77

Глава II.

Характеристика ученія дервишей . . 77—85

Ученіе дервишей о Богѣ, вселенной и человѣкѣ . . . . . 85—94

Ученіе дервишества о предопредѣленіи, злѣ, о религіяхъ вообще, о христіанствѣ и мухаммеданствѣ въ частности и объ ихъ писаніяхъ; о пророкахъ, Іисусѣ Христѣ, Мухаммедѣ, Аліѣ, Магди, пирахъ, мюршидахъ и мюридахъ . . . . . 94—110

Практическій принципъ суфійства; послѣдняя цѣль жизни дервиша; четыре степени, ведущія къ этой цѣли; условія и средства для прохожденія этихъ степеней . . 110—124

Глава III.

Устройство дервишескихъ орденовъ . 125—132

Мюршиды, халифы, или наибы и мюриды. Права, обязанности и качества каждаго изъ этихъ лицъ . . . . . 132—142

Отношеніе каждаго ордена, какъ духовнаго института, къ государственной власти въ мусульманскихъ странахъ . . . 142—146

Мѣстожительство райсъ-уль-мешейховъ, шейховъ, не-женатыхъ и странствующихъ дервишей; мѣста собранія дервишей для отправленія ихъ мистико-религіозныхъ обрядовъ 146—153

Стран.

Матеріальное состояніе дервишескихъ орденовъ; содержаніе тэккіэ, райсъ-уль-мешейховъ и шейховъ; ихъ экономъ; содержаніе мюридовъ . . . . . 153—157

Одежда дервишей . . . . . 157—159

Знамена орденовъ; таджъ, ваза и роза, терки и тюрбаны . . . . . 159—168

Менгусей и менгушъ-таши; теслимъ-таши 168—170

Хирка; гайдари, теннури, тайбанадъ; канагатъ-таши и пеленкъ, или балинъ; камбари 170—176

Тесбихъ и джильбанадъ. . . . . 176—184

Одежды и принадлежности странствующихъ дервишей; наружный видъ дервишей . 184—186

Предметы, употребляемые при посвященіи въ дервишеское званіе; орудія наказанія дервишей; музыкальные инструменты . . 186—190

Глава IV.

Жизнь дервишей . . . . . 190—195

Искусъ мусульманина предъ посвященіемъ въ мюрида; посвященіе въ мюрида у Кадріе, Мевлеви, Бекташи и у другихъ орденовъ . 195—205

Посвященіе новаго дервиша въ тайны дервишеской жизни . . . . . 205—214

День дервиша . . . . . 214—227

Главныя средства для достиженія состоянія халь . . . . . 227—228

1. Духовное вліяніе воли мюршида на душу мюрида и этого послѣдняго на другихъ людей . . . . . 228—233

2. Зикръ; совершеніе его у Мевлеви и Руфаи, а также у туркестанскихъ дервишей; происхожденіе зикра . . . . . 234—252

Стран.

3. Хашишъ . . . . . 252—258

Жизнь дервишей послѣ пріобрѣтенія ими спиритуалистическихъ силъ . . . 258.

1. Жизнь дервишей, постоянно живущихъ на одномъ мѣстѣ. . . . . 259—271

2. Одиночная жизнь дервишей, бдящихъ надъ памятниками мусульманскихъ святыхъ . 271—291

3. Жизнь странствующихъ дервишей . 291—296

Сахибъ—и тесарруфъ, или духовные правители дервишей: 1, кутбъ и его помощники 296—301

2. Абдалы, Нукеба; Мехзубы, или Меслубы . . . . . 301—304

Глава V.

Отношенія мусульманскихъ государствъ къ дервишамъ и вліяніе послѣднихъ на мусульманскіе народы . . . . . 304—327

Заключеніе . . . . . 327—334

Опечатки.

ВВЕДЕНІЕ.

Дервишество представляетъ собою въ высшей степени характерное явленіе въ жизни мусульманскихъ народовъ и имѣетъ очевидное сродство съ древнеиндійской теософіей и греческой философіей, такъ какъ, подобно той и другой, стремится разрѣшить вопросъ объ отношеніи человѣка къ божеству и о способахъ соединенія перваго съ послѣднимъ. Съ этой стороны дервишество не представляло-бы еще особеннаго интереса для большинства образованной публики, если бы не имѣло при томъ важнаго практическаго значенія, и если бы дервиши эксцентричностію своей жизни и дѣятельности не обращали на себя вниманія каждаго невосточнаго человѣка. Каждый образованный европеецъ, которому приходилось встрѣчать дервишей на улицахъ Ташкента, Самарканда и другихъ мѣстностей русскаго Туркестана, безъ сомнѣнія, задумывался надъ этими загадочными людьми. Тѣмъ болѣе поражаютъ дервиши тѣхъ европейцевъ, которымъ случалось присутствовать при совершеніи ихъ страннаго, а иногда дико-изступленнаго богослуженія, какимъ надо признать богослуженіе дервишей ордена джагріе. Для русскихъ знакомство съ дервишествомъ желательно по тому огромному вліянію, какое дервиши разныхъ орденовъ постоянно оказываютъ на нашихъ новыхъ мусульманскихъ подданныхъ,—на сартовъ и киргизъ. Подъ именемъ ышановъ, мюридовъ дервиши наводняютъ сартскіе кышлаки и киргизскія кочевья и самымъ возмутительнымъ образомъ экс-

плуатируютъ религіозное чувство и матеріальное благосостояніе тѣхъ и другихъ, а особенно киргизъ, какъ болѣе простодушныхъ людей. Кромѣ того, дервиши, какъ доказываетъ исторія, способны быть самыми опасными и неуловимыми политическими агитаторами противъ существующихъ государственныхъ порядковъ. По этому небезъинтересно и небезполезно будетъ рѣшить въ предлагаемомъ вниманію читателей сочиненіи вопросы: когда и какъ появилось дервишество въ исламѣ? Какъ развивалось оно? Какихъ принциповъ въ ученіи и жизни держатся и какое вліяніе на народныя массы мусульманъ оказываютъ послѣдователи дервишества? До сихъ поръ, на сколько мнѣ извѣстно, въ русской литературѣ не было попытокъ обслѣдовать ученіе дервишества, его характеръ и вліяніе; не было ни одного цѣльнаго сочиненія, направленнаго къ уясненію такого интереснаго явленія въ исламѣ, какъ дервишество.

Между тѣмъ образованные европейскіе путешественники, получившіе свободный доступъ въ мусульманскія страны, всегда почти касались въ своихъ описаніяхъ вопроса о дервишествѣ, кратко или подробно, смотря потому, какую цѣль они имѣли при этомъ. И въ западно-европейской литературѣ накопилось достаточно и небольшихъ замѣтокъ, и цѣлыхъ сочиненій о дервишествѣ. У самихъ мусульманъ существуетъ также большая самостоятельная литература по вопросу о дервишествѣ и самые лучшіе, самые вѣрные источники въ этомъ случаѣ представляютъ собою собственныя произведенія писателей—дервишей, каковы суфійскіе поэты Аравіи и Персіи, жившіе въ періодъ внутренняго и всесторонняго развитія дервишества и образованія его въ опредѣленный религіозно-мистическій институтъ. Въ произведеніяхъ этихъ поэтовъ собственно и выражено вполнѣ ученіе дервишей. Другія сочиненія о дервишествѣ въ мусульманскомъ мірѣ явились уже послѣ указаннаго періода и касаются, съ одной стороны, ученія дервишей—съ цѣлію уясненія и усвоенія его,—а съ другой,—исторіи и жизни дервишей. Изъ всѣхъ произведеній мусульманскихъ писателей по занимаемому вопросу сдѣлались особенно извѣстными не только у всѣхъ мусульманскихъ народовъ, но и у европейцевъ произведенія арабскаго поэта Омаръ-ибнъ-эль-Фареза и произведенія персидскихъ поэтовъ Фиридэддинъ Аттара, Шебистери, Низами, Фирдеуси, Хафиза, Саади и Джелаль-эддина Руми. Эти лица жили уже спустя 500 и болѣе лѣтъ послѣ гиджры (бѣгства Мухаммеда изъ Мекки въ Медину, бывшаго въ 622 году по Рождествѣ Христовѣ) [1]. Нѣкоторые изъ нихъ принадлежали къ числу дервишей,

---

[1]) Ибнъ-Фарезъ родился въ Каирѣ въ 577 г. гиджры, а умеръ въ 632 году. Диванъ его извѣстенъ подъ заглавіемъ Таіаджъ. О суфіяхъ см. Bibliotheque orientale, par D' Herbelot. Paris p. 339. О Ферид Аттарѣ Д' Эрбело замѣчаетъ только, что онъ умеръ около 660 г. гиджры (Bibliotheque orientale pg. 144), а о Шебистери, Низами онъ вовсе умалчиваетъ. Другіе же писатели, которыхъ мнѣ приходилось читать, какъ напримѣръ Толукъ, Вильямъ Джонесъ и др., упоминаютъ только имена этихъ двухъ поэтовъ, полагая, что они извѣстны всякому образованному европейцу. О Фирдеуси Д' Эрбело говоритъ: «это знаменитѣйшій персидскій поэтъ; его поэма подъ заглавіемъ «Шахъ-наме», т. е. исторія или анналы персидскихъ царей славится по всему востоку; умеръ онъ въ 411 г. гиджры». См. Biblioth orint., pg. 347. Хафизъ умеръ, по Д' Эрбело, въ 797 г. гиджры. Его произведенія собраны послѣ его смерти Сеидъ Касымомъ Анвари въ одну книгу, которая носитъ имя «Диванъ Ходжа Хафизъ Ширази». За его возвышенную поэзію ему дали имя «Лисанъ гаибъ», что указываетъ на его мистическій языкъ. См. Biblioth. orient., pg. 416. Саади,—по. Холмогорову,—самый популярный и любимый дидактическій персидскій поэтъ. Онъ родился по однимъ въ 589 г. гиджры, а по Д' Эрбело—въ 571 г. гиджры, умеръ въ 691 г. См. «Ученыя записки Императорскаго Казанскаго Университета», 1865 г. I т. «Шейхъ Мослихуддинъ Саади Ширазскій и его значеніе въ исторіи персидской литературы» И. Н. Холмогорова, стр. 528, 555. Biblioth. orient., Д' Эрбело, 729 pg.—Сборниковъ его произведеній существуетъ нѣсколько; изъ нихъ Тебризскій диванъ состоитъ: 1) изъ трактатовъ мистическаго и нравственнаго содержанія; 2) Гюлистана (цвѣтника розъ); 3) Бустана (фруктоваго сада) и изъ 17 персидскихъ и арабскихъ касыдъ и газелей. (Холмогоровъ, страница 588). Не менѣе славенъ, чѣмъ Саади, и Мулла Джелаль-эдинъ Руми, основатель ордена Мевлеви, своимъ глубоко-поэтическимъ и мистическимъ диваномъ «Месневи Шерифъ» см. The Dervishes, or oriental Spiritualism. By John P. Brown, pg. 202. Гюлистанъ и Бустанъ Саади и Месневи Шерифъ Руми не разъ были переводимы на европейскіе языки.

какъ напримѣръ Саади, Джелаль-эддинъ Руми, а другіе, хотя не принадлежали оффиціально ни къ какому дервишескому ордену, но по своимъ произведеніямъ были совершенными суфіями.

Ихъ касыды [1]) и газели [2]) и вообще ихъ диваны [3]), а особенно Гюлистанъ и Бустанъ Саади и Месневи Шерифъ Руми, по мнѣнію знатоковъ восточной литературы [4]), дышатъ удивительнымъ краснорѣчіемъ, полны богатѣйшей поэзіи и мистицизма. Но чтобы вѣрно понимать ихъ поэзію, надо предварительно познакомиться съ ихъ своеобразнымъ мистическимъ языкомъ, съ ихъ терминами; ибо, для выраженія самыхъ возвышенныхъ, самыхъ поэтическихъ идей, они употребляютъ черезчуръ соблазнительныя, вольнодумныя и прямо безбожныя формы, если понимать ихъ не въ настоящемъ мистическомъ, какой придаютъ сами поэты, а въ буквальномъ смыслѣ. Въ этомъ отношеніи особенною соблазнительностію и безбожностію отличается диванъ Хафиза,—подъ заглавіемъ «Диванъ Ходжа Хафизъ Ширази» [5]).

Кромѣ произведеній этихъ классическихъ, такъ сказать, поэтовъ суфійства, на которыхъ ссылаются всѣ послѣдующіе дервиши, какъ на самыхъ высшихъ авторитетовъ, существуетъ еще множество трактатовъ и суфіевъ—не поэтовъ по вопросу о дервишествѣ. Вотъ нѣкоторые изъ нихъ:

---

[1]) Касыдами называются стихотворенія въ 12—100 двустишій,—родъ поэмы, а также оды.

[2]) Газели—небольшія стихотворенія, состоящія изъ 7—12 и не болѣе 19 двустишій и воспѣвающія любовь, веселье и вино какъ въ общемъ, такъ и въ мистическомъ смыслѣ.

[3]) Такъ называются сборники всѣхъ произведеній каждаго извѣстнаго мусульманскаго поэта.

[4]) Холмогоровъ, стр. 528 и др.; Джонъ Броунъ, p. 350; Malcolm, History of Persia, t. 2, p. 539—542.

[5]) Холмогоровъ, стр. 530; Malcolm, t. 2, p. 541.

Решихгаинъ—Эль—хейатъ رشح عين الحيات (капли отъ источника жизни)—Накшибенда; это сочиненіе представляетъ не только прекрасную біографію основателя ордена Накшибенди, но и подробное изложеніе его ученія; Сергузештъ سرگزشت сочиненіе Абдуль-Баки; въ немъ излагается исторія ордена Меламіуновъ, или Гамзави; уставъ ордена Бекташи; Тезаввуфъ, تصوف или «О духовной жизни суфіевъ»—сочиненіе турецкаго писателя Мухаммеда Миссири; въ этомъ трактатѣ изображается, въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ, собственно духовная жизнь суннитскихъ дервишей; Регайа رعايه («соблюденіе»)—сочиненіе суфи Абу-Абдъ-Аллахъ-Эль-Харетъ-Ибнъ-Аседъ-Эль-Махасеби; въ этомъ сочиненіи авторъ излагаетъ біографію суфіевъ и ихъ ученіе; Ихіа-олюмъ эддинъ احياء علوم الدين (оживленіе религіозныхъ знаній) и авто-біографія Абу-Хамидъ-Мухаммедъ-Газзали, философа—суфи. Въ первомъ трудѣ,—состоящемъ изъ двухъ огромныхъ томовъ,—этотъ знаменитый философъ—суфи изложилъ не только начала, которыя должны управлять религіозною жизнію суфіевъ, но и правила благоприличія, соблюдаемыя братствомъ, и объясненіе терминовъ, употребляемыхъ суфіями для выраженія своихъ идей. Второе сочиненіе Аль-Газзали, собственно подъ заглавіемъ «Предостереженіе относительно заблужденій сектъ, сопровождаемыя замѣчаніями объ экстазахъ суфіевъ», важно тѣмъ, что хорошо изображаетъ психическое состояніе ученаго и философа—суфи на всѣхъ степеняхъ его суфійской жизни [1]).

Всѣ указанныя выше произведенія мусульманскихъ писателей можно считать первоисточниками дервише-

---

[1]) Аль-Газзали родился въ 450 г. гиджры, а умеръ въ 505 г., по Шмельдерсу.

ства. Второстепеннымъ источникомъ по вопросу о дервишествѣ является цѣлый рядъ сочиненій мусульманскихъ ученыхъ недервишей, изъ коихъ одни, хотя не принадлежали къ числу суфіевъ, признавали однакожъ существованіе ихъ орденовъ въ исламѣ законнымъ, а другіе были открытыми врагами дервишей. Такія сочиненія могутъ служить не менѣе вѣрными источниками, чѣмъ сочиненія самихъ дервишей, лишь относительно нѣкоторыхъ пунктовъ суфійства, какъ напримѣръ о происхожденіи его. Къ разряду первыхъ принадлежатъ между прочимъ сочиненія арабскаго ученаго Ибнъ-Хальдуна и персидскихъ писателей Кази-Нур-Уллаха изъ Шистера [1]) и Абуль-Касимъ-Абдъ Эль-Керимъ-Ибнъ-Хавазенъ-Эль-Кошейри [2]). Къ разряду вторыхъ относятся сочиненія Ага-Мухаммедъ-Алія, старшаго имама Кермана, слѣдовательно, также персидскаго ученаго [3]) и друг. Ибнъ-Хальдунъ, жившій въ XIV столѣтіи нашей эры и прошедшій много должностей—отъ султанскаго секретаря до старшаго казія,—во многихъ главахъ своего огромнаго «Предисловія» касается суфійства и говоритъ о его происхожденіи, ученіи и нѣкоторыхъ чертахъ изъ жизни суфіевъ съ суннитской точки ислама, но ни слова не говоритъ объ устройствѣ дервишескихъ орденовъ. Его можно назвать умѣреннымъ писателемъ въ отношеніи къ суфійству. Такими-же являются и персидскіе писатели Кази-Нур-Уллахъ, останавливающійся преимущественно на ученіи суфіевъ, и Эль-Кашейри, знаменитый богословъ шіитской вѣры. Сочиненіе его «Рисаля» رساله написано въ двухъ томахъ, изъ которыхъ первый томъ начинается главою объ ученіи и вѣрова-

[1]) Муджалису-ль-муслеминъ.
[2]) Рисаля.
[3]) Письма его о суфіяхъ.

ніяхъ суфіевъ, а въ слѣдующихъ главахъ сообщаются біографическія замѣтки о главныхъ шейхахъ дервишей, объясняются термины, употребляемые суфіями, а затѣмъ идутъ разсужденія о познаніи Бога, объ уединеніи, о страхѣ Божіемъ, о благочестіи и проч. Но Ага-Мухаммедъ-Алій, жившій въ началѣ нынѣшняго столѣтія, заявляетъ себя въ своихъ письмахъ самымъ ожесточеннымъ, фанатическимъ врагомъ суфійства: онъ доводитъ ученіе дервишей до послѣднихъ его предѣловъ и такимъ образомъ выставляетъ всю его нелѣпость, разумѣется, съ точки зрѣнія ислама. Съ этою цѣлію онъ излагаетъ исторію возникновенія суфійства и требуетъ самыхъ суровыхъ мѣръ для уничтоженія этого явленія въ исламѣ.

Нѣтъ сомнѣнія, что у мусульманъ существуетъ много и другихъ сочиненій о дервишествѣ; но я указалъ на приведенныя выше потому, что, изучая дервишество, имѣлъ возможность познакомиться только съ ними. Такъ, напримѣръ, Сергузештъ Абдъ-уль-Баки, уставъ Бекташи—хотя не полный,—и Тезаввувъ Миссири и друг. я читалъ въ англійскомъ переводѣ, сдѣланномъ Джонъ Броуномъ въ его спеціальномъ изслѣдованіи о дервишахъ. Автобіографію Аль-Газзали и введеніе Ибнъ-Хальдуна я читалъ во французскомъ переводѣ [1]). Диваномъ персидскаго поэта Саади я пользовался по прекрасному, цитованному выше, сочиненію нашего русскаго ученаго Холмогорова, гдѣ приводятся большія выдержки изъ Саади, Месневи Шерифъ-Руми и произведеній другихъ суфійскихъ поэтовъ и не поэтовъ, а сочиненіями Кази Нуръ-Уллаха, Эль-Кошейри и Ага-Мухаммедъ-

[1]) Первое—въ переводѣ Шмольдерса въ его сочиненіи «Опытъ о философскихъ школахъ у арабовъ». Полный трудъ Ибнъ Хальдуна изданъ на французскомъ языкѣ съ подстрочными примѣчаніями M. De Slane подъ заглавіемъ «Les Prolégomenes d'Ibn Khaldoun, traduits en français et commentés, par M. de Slane 1863».

Алія—по отрывкамъ, приводимымъ Джонъ Броуномъ, Малькольмомъ, Мильсомъ, Ибнъ-Хальдуномъ и другими иностранными писателями.

Въ Европѣ, насколько мнѣ извѣстно, стали появляться болѣе или менѣе подробныя описанія дервишескихъ орденовъ съ прошлаго столѣтія. Такъ, Д'Оссонъ въ своемъ знаменитомъ трудѣ «Полная картина Оттоманской Имперіи» на французскомъ языкѣ, едвали не первый подробно и обстоятельно описалъ устройство и религіозную практику собственно турецкихъ дервишей [1]). Объ этомъ сочиненіи Д'Оссона слѣдуетъ замѣтить, что онъ старается обрисовать предъ читателемъ болѣе хорошія стороны дервишей, а дурныя—вовсе ступевываются и становятся незамѣтными у него. Въ томъ же столѣтіи Д'Эрбело, составляя свою «Восточную библіотеку, или всеобщій словарь» (Bibliotheque orientale, ou Dictionnaire universel, Paris, 1783) внесъ въ нее и статьи о дервишахъ подъ словами: «Дервишъ», «Факиръ», и «Суфи». Здѣсь онъ кратко указываетъ этимологическое значеніе каждаго изъ этихъ словъ, высказываетъ свой взглядъ на происхожденіе дервишества въ исламѣ и, желая познакомить читателя съ началами его, дѣлаетъ небольшія выписки изъ дервишескихъ писателей [2]); при этомъ сообщаетъ нѣсколько характеристическихъ анекдотовъ относительно дервишей,—анекдотовъ, которые были распространены въ его время между мусульманскими народами [3]).

---

[1]) Первый томъ этого сочиненія Д'Оссона переведенъ и на русскій языкъ еще въ прошломъ столѣтіи, но описаніе дервишей находится во второмъ томѣ. Въ первомъ же томѣ, на стр. 262 и 265, онъ говоритъ лишь о внѣшней жизни дервишей и объ отношеніи къ нимъ мусульманскаго народа—и то весьма мало.

[2]) Напримѣръ, изъ Гюлистана Саади и друг.

[3]) Въ прошломъ-же столѣтіи касался дервишества и Людеке въ своемъ сочиненіи «Beschreibung des Türkischen Reiches nach seiner Religions Staatverfassung in letzten Hälfte des achtzenten Jahrhunderts», 1780.

Гораздо подробнѣе и болѣе всесторонне европейскіе ученые разработали вопросъ о дервишествѣ въ настоящемъ столѣтіи. Особенно много сдѣлали въ этомъ отношеніи слѣдующіе извѣстные оріенталисты Европы, трудившіеся главнымъ образомъ въ первой половинѣ нынѣшняго столѣтія: Бруккеръ, Грээмъ, сэръ Вильямъ Джонъ, Малькольмъ, фонъ Гаммеръ Пургсталь, Толукъ и Сильверстъ Де-Саси. Эти ученые и сами писали изслѣдованія о дервишествѣ и дѣлали переводы цѣлыхъ поэмъ и трактатовъ знаменитѣйшихъ суфійскихъ поэтовъ и мусульманскихъ ученыхъ о томъ же предметѣ. Чрезъ нихъ-то капитальнѣйшія произведенія извѣстныхъ уже намъ персидскихъ и арабскихъ поэтовъ—суфіевъ и пріобрѣли себѣ всеобщую извѣстность и славу между европейцами и познакомили послѣднихъ съ принципами суфійства. Къ сожалѣнію, собственные труды Грээма, Вильяма Джона, фонъ Гаммера, Толука и Де-Саси, касающіеся дервишества, извѣстны мнѣ только по имени и то изъ другихъ сочиненій; впрочемъ, изъ этихъ послѣднихъ я узналъ мнѣнія Вильяма Джона, фонъ Гаммера и Де-Саси объ историческомъ происхожденіи дервишества и взглядъ ихъ на характеръ этого явленія. А мнѣніе и взглядъ Толука на тѣ же вопросы сдѣлались извѣстными мнѣ еще и изъ его собственнаго сочиненія: «Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere von Tholluck» [1]). Въ этомъ сочиненіи авторъ публикуетъ переводъ изъ «Месневи Шерифъ» Руми и предваряетъ его большимъ введеніемъ, въ которомъ разбираетъ значеніе словъ, употребляющихся для выраженій того, что называютъ мистикой; трактуетъ о происхожденіи вообще мистики,

---

[1]) По русски «Букетъ изъ восточной мистики со введеніемъ о мистикѣ вообще и о восточной въ частности—Тулука». Этотъ трудъ изданъ былъ въ 1825 г.

объ отношеніи къ ней христіанства, о восточной мистикѣ въ частности и объ отношеніи къ ней мухаммеданства. Что же касается до Малькольма, то огромный трудъ его «The History of Persia from the mostearly period to the present time» [1]) въ двухъ томахъ, и частнѣе второй его томъ служилъ однимъ изъ важныхъ пособій для меня. Въ отдѣлѣ втораго тома—о религіи Персіи—авторъ, изложивъ исторію образованія шіитскаго раскола, его утвержденія въ Персіи и его догматы, подробно затѣмъ излагаетъ исторію и ученіе собственно персидскихъ суфіевъ по Грээму, В. Джону, по Месневи—Руми, письмамъ Ага-Мухаммедъ-Алія и по Кази Нуръ-Уллаху.

Къ тому же періоду относятся и труды Мильса, Деллингера и Шмёльдерса—о суфійствѣ, или дервишествѣ. Сочиненіе Чарльза Мильса, переведенное съ англійскаго на французскій языкъ подъ заглавіемъ «Histoire du Mahometisme et cet. par Charles Mills», 1825 [2]), не описывая религіозной жизни дервишей, прекрасно изображаетъ въ общихъ чертахъ характеръ ихъ основнаго ученія. Деллингеръ въ своемъ прекрасномъ сочиненіи «Muhammed's Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das leben der Völker. Eine historische Betrachtung», 1832 г. [3]), преслѣдуя главную идею, обозначенную имъ въ самомъ заглавіи своего труда, при разсмотрѣніи всѣхъ явленій въ мусульманствѣ, между прочимъ, знакомитъ читателя съ основнымъ дервишескимъ ученіемъ и съ типическими чертами жизни дервишей и показываетъ послѣдніе результаты дервишества въ отношеніяхъ его къ мусуль-

[1]) Исторія Персіи отъ самаго ранняго періода до настоящаго времени. Лондонъ 1815 г.

[2]) Исторія Мухаммеданства. Чарльза Мильса.

[3]) Религія Мухаммеда. Ея внутреннее развитіе и вліяніе на жизнь народовъ. Историческое разсужденіе Деллингера.

манскимъ народамъ. Августъ Шмёльдерсъ, въ упомянутомъ уже сочиненіи «Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notemment sur la doctrine d'Al-Gassal, 1842, Paris», кромѣ автобіографіи Аль-Газзали, дѣлаетъ еще собственныя замѣчанія о его жизни; затѣмъ, очертивъ вообще характеръ арабовъ и ихъ философіи, переходитъ къ частнѣйшему разсмотрѣнію каждой философской секты у арабовъ, въ томъ числѣ и суфійства, и заканчиваетъ свой трудъ изложеніемъ философскаго ученія Газзали. Мильсъ, Деллингеръ и Шмёльдерсъ въ вопросѣ о дервишахъ пользовались трудами предшествовавшихъ имъ европейскихъ ученыхъ, но они высказываютъ и свои взгляды на ученіе и характеръ дервишества, и взгляды болѣе вѣрные, такъ какъ эти ученые имѣли полную возможность, при помощи прежнихъ изслѣдованій, изучить ученіе дервишества болѣе всесторонне, чѣмъ ихъ предшественники. Конечно, кромѣ указанныхъ, можно и еще найти между произведеніями европейскихъ ученыхъ прошлаго столѣтія и первой половины нынѣшняго такія, которыя касались дервишества; но между всѣми произведеніями указаннаго періода не было ни одного спеціальнаго изслѣдованія собственно о дервишествѣ; не было ни одного такого труда и въ текущей половинѣ 19 столѣтія до шестидесятыхъ годовъ, какъ это видно изъ сочиненія Джона Броуна [1]), хотя и въ это время дервишамъ удѣлялись одна или двѣ главы въ сочиненіяхъ нѣкоторыхъ знаменитыхъ оріенталистовъ. Наконецъ, въ 1868 году Джонъ Броунъ, служившій секретаремъ и переводчикомъ при посольствѣ Соединенныхъ Штатовъ сѣверной Америки въ Константино-

[1]) The dervisches, or Oriental spiritualism, by John P. Broun. На седьмой страницѣ онъ прямо говоритъ, что «до него еще никто не посвящалъ цѣлой книги исключительно дервишамъ», а на стр. 58 замѣчаетъ, что онъ не знаетъ, чтобы кто-либо до него спеціально писалъ объ этихъ людяхъ.

полѣ, издалъ, послѣ двадцатилѣтняго изученія быта дервишей, спеціальное изслѣдованіе о дервишахъ подъ заглавіемъ «The Dervishes, or Orientale spiritualism». Авторъ его пользовался, съ одной стороны, оригинальными источниками, т. е. турецкими, арабскими и персидскими сочиненіями и устнымъ сообщеніемъ константинопольскихъ дервишей, а съ другой,—извѣстными изслѣдованіями европейскихъ ученыхъ [1]). При этомъ онъ слѣдовалъ такому плану. Въ первой главѣ (стр. 1—48) онъ помѣщаетъ введеніе, гдѣ предварительно объясняетъ начало спиритуализма вообще, затѣмъ высказываетъ свой взглядъ на историческое происхожденіе и характеръ дервишества и излагаетъ его ученіе, домухаммедовскія вѣрованія арабовъ и ученіе Мухаммеда. Со второй по десятую главу включительно (стр. 49—206) Джонъ Броунъ изображаетъ исторію, вѣрованія, устройство и жизнь дервишей, по возможности, ихъ же словами. При этомъ онъ описываетъ по преимуществу тѣ стороны дервишеской жизни, какія упущены были предшествовавшими ему писателями. Въ XI—XV главахъ (207—358) онъ дѣлаетъ частію дословныя, а частію сокращенныя извлеченія изъ знаменитѣйшихъ европейскихъ писателей, что бы и сколько бы они ни говорили о дервишахъ; дословныя выдержки онъ дѣлаетъ изъ «Картины Оттоманской Имперіи» Д'Оссона, изъ сочиненія Эдварда Вильяма Лэйне: «Sitten und Gebrauche der heutigen Egypter» 2 и 3 томы [2]) и изъ «Lettres sur la Turquie» par M. Ubicini [3]). Въ сокращеніи и небольшіе отрывки онъ приводитъ изъ предисловія Гарсенъ-Де-Тасси къ изданной имъ мистической поэмѣ «Mantic

[1]) Preface, III—IV.

[2]) Нравы и обычаи новѣйшихъ египтянъ.

[3]) Письма о Турціи Убисини, 1853 г. Судя по выдержкамъ Броуна изъ этого сочиненія, авторъ его почти лучше всѣхъ понялъ характеръ основныхъ идей, проникающихъ все дервишеское учрежденіе.

Uttair», изъ «Исторіи Персіи» Малькольма, изъ сочиненія М. Де Гобино, изданнаго въ 1859 году подъ заглавіемъ «Three years in Asia» [1]), изъ чтеній о философіи азіатскихъ народовъ—Вильяма Джона и изъ нѣкоторыхъ другихъ. Въ послѣднихъ двухъ главахъ (359—415) Броунъ даетъ переводъ изъ двухъ турецкихъ сочиненій «О духовной жизни суфіевъ» (XVII гл.). Съ нѣкоторыми изъ приводимыхъ Броуномъ европейскихъ писателей мнѣ удалось познакомиться только изъ его же труда, а съ нѣкоторыми еще и изъ ихъ собственныхъ. Къ послѣднимъ принадлежатъ, кромѣ Малькольма, Вильямъ Лэйне и Гарсенъ-Де-Тасси. Относительно Лэйне надо замѣтить, что онъ описываетъ въ помянутомъ выше сочиненіи только египетскихъ дервишей и, главнымъ образомъ, устройство ихъ внутренней жизни, религіозные обряды, упражненія и ихъ отношенія къ мухаммеданскому народу. Лэйне, въ противоположность Д'Оссону, выставляетъ ярче и рѣзче дурныя стороны дервишества, чѣмъ хорошія. Что же касается Гарсенъ-Де-Тасси, то за отсутствіемъ изданной имъ поэмы, о которой упоминаетъ Броунъ, у меня былъ подъ руками другой его трудъ, подъ заглавіемъ «Science des religions. l'Islamisme, d'aprés le Coran, l'enseignement doctrinal et la pratique; troisiéme edition, 1874, Paris» [2]). Здѣсь онъ въ общихъ чертахъ знакомитъ читателя съ индійскими дервишами и особенно съ отношеніемъ къ нимъ мусульманскихъ и языческихъ народовъ современной Индіи.

Кромѣ приводимыхъ Броуномъ писателей позднѣйшаго времени и самого Броуна, изъ современныхъ намъ западныхъ оріенталистовъ писали еще о дервишахъ

[1]) «Три года въ Азіи».

[2]) «Знаніе религій. Исламъ по Корану, теоретическое ученіе и практика. 3-е изданіе.

Ричардъ Робертъ Маддент и Вамбери. Первый, въ своемъ сочиненіи «The Turkish Empire in its relations with Christianity Civilization. 1862» [1]), именно въ первомъ томѣ посвящаетъ цѣлую главу «Институту» дервишей [2]). Здѣсь онъ говоритъ объ отношеніи дервишества къ исламу, объ основныхъ принципахъ дервишества и съ большею подробностію излагаетъ исторію отношеній къ нему турецкаго правительства и мусульманскаго народа. Во всемъ этомъ онъ держится Убисини. Вамбери также удѣляетъ дервишамъ цѣлую главу въ своемъ сочиненіи: «Очерки и картины восточныхъ народовъ», изданномъ въ 1876 году и въ этомъ же году переведенномъ на русскій языкъ [3]). Въ этомъ сочиненіи, съ свойственнымъ ему краснорѣчіемъ и увлекательностію, Вамбери изображаетъ устройство дервишескихъ орденовъ и жизнь дервишей [4]); при чемъ, онъ находится подъ сильнымъ вліяніемъ Джона Броуна и Д'Оссона, и своего, или новаго, сравнительно съ этими послѣдними, онъ ровно ничего не сообщаетъ.

Одни изъ перечисленныхъ до сихъ поръ западныхъ европейскихъ ученыхъ имѣютъ дѣло по преимуществу съ дервишами Индіи, Персіи, Аравіи, Турціи и Египта, а другіе вовсе не касаются въ частности дервишей какой либо мусульманской страны, а говорятъ о дервишествѣ вообще, какъ о своеобразномъ религіозномъ явленіи въ исламѣ. Наконецъ, Баденштедтъ въ своемъ сочиненіи «Les peuples du Caucase et leur guerve d'

[1]) Турецкая имперія въ ея отношеніяхъ къ христіанству и цивилизація.

[2]) Chap. XII, p. p. 319—333.

[3]) Глава XII, стр. 157—171.

[4]) Вамбери и въ другихъ своихъ трудахъ касается дервишей, напр. въ «Путешествіи по Средней Азіи. Москва, 1867 г.» и въ «Исторіи Бохары, или Трансоксаніи», I и II т. въ переводѣ Павловскаго, 1874 г. СПБ. Но какъ тамъ, такъ и здѣсь онъ дѣлаетъ лишь бѣглыя замѣтки о дервишахъ и ихъ вліяніи на мусульманскіе народы и государства.

indépendance contre la Russie» (въ двухъ частяхъ въ переводѣ съ нѣмецкаго на французскій языкъ—1859 г.) [1]) говоритъ о дервишахъ на Кавказѣ. Всю вторую часть своего труда Баденштедтъ посвящаетъ описанію религіозно-политической борьбы кавказскихъ горцевъ съ Россіей. Здѣсь онъ предварительно сообщаетъ, какими документами онъ пользовался при составленіи этой части, затѣмъ, поставивъ въ генетическую связь кавказское дервишество съ мусульманскимъ суфійствомъ вообще, излагаетъ основныя начала этого ученія по трудамъ Грээма, Малькольма, Толука, Де-Саси и Шмёльдерса и описываетъ исторію распространенія дервишества на Кавказѣ подъ именемъ «Мюридизма», предъ и во время шумной дѣятельности Шамиля и самую борьбу послѣдователей мюридизма съ русскими [2]). Изъ всѣхъ перечисленныхъ сочиненій иностранныхъ писателей о дервишествѣ ни одно, кромѣ сочиненія Вамбери, не переведено на русскій языкъ. Однако и въ русской литературѣ можно указать нѣсколько сочиненій по вопросу о дервишествѣ. Въ числѣ русскихъ сочиненій о дервишахъ первое по времени мѣсто принадлежитъ труду Дмитрія Кантеміра, изданному въ Санктпетербургѣ, въ 1722 году, по повелѣнію Петра Великаго, подъ заглавіемъ «Книга сѵстіма или состояніе мухаммеданскія религіи». Въ томъ же столѣтіи это сочиненіе было издано и на французскомъ языкѣ; въ настоящее время оно составляетъ библіографическую рѣдкость. Въ Сѵстімѣ авторъ разсматриваетъ всю мусульманскую религію,—ея догматическое и практическое ученіе,—ея секты и разные дервишескіе ордена. По всему видно, что Кантеміръ основательно изучилъ исламъ, но о дервишахъ онъ сооб-

[1]) Народы Кавказа и ихъ война за независимость противъ Россіи.

[2]) Борьбу горцевъ съ русскими Баденштедтъ описываетъ слишкомъ пристрастно по отношенію къ горцамъ.

щаетъ свѣдѣнія недостаточныя, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ пунктахъ. Считая дервишей монахами и находя въ правилахъ ихъ жизни нѣчто достойное похвалы, онъ излагаетъ эти правила въ поучительномъ для христіанъ тонѣ. Притомъ онъ описываетъ только характеристическія черты извѣстныхъ ему дервишескихъ сектъ, религіозныя упражненія, свойственныя только дервишамъ, и жизнь странствующихъ дервишей. Къ легендамъ дервишей Кантеміръ относится строго критически и прямо называетъ ихъ баснями.—Въ томъ-же столѣтіи появились на русскомъ языкѣ еще два сочиненія о дервишахъ: одно подъ заглавіемъ «Монархія Турецкая, описанная чрезъ Рикота, переводъ съ польскаго, СПБ. 1741 г.», а другое, состоящее изъ ряда статей, помѣщенныхъ въ Энциклопедіи французскихъ ученыхъ XVIII столѣтія, подъ словами: «Дервишъ», «Ербургариты» и др., переведенныхъ съ французскаго Семеномъ Башиловымъ въ 1769 г. [1]). Англичанинъ Рикотъ, какъ и Кантеміръ, изучилъ дервишей только по ихъ собственнымъ разсказамъ, и въ своемъ изложеніи слѣдуетъ порядку и плану того-же Кантеміра. Новаго и лучшаго, сравнительно съ этимъ послѣднимъ, онъ ничего въ своей «Монархіи» не даетъ, и вообще его сочиненіе не выше «Книги Cvстіма». Авторъ статей Энциклопедіи пользовался Рикотомъ, Кантеміромъ и какимъ-то Дадини и обнаруживаетъ слишкомъ слабое понятіе о дервишахъ.

Гораздо вѣрнѣе, полнѣе и лучше говоритъ о дервишахъ отечественная литература настоящаго столѣтія. Самая ранняя, извѣстная мнѣ статья о дервишахъ, помѣщена въ шестнадцатомъ томѣ энциклопедическаго лексикона, напечатаннаго въ типографіи Плюшара, за

[1]) Энциклопедія, т. II, стр. 88—103.

1839 годъ подъ словомъ: «Дервишъ» [1]). Статья эта есть ничто иное, какъ буквальный переводъ изъ сочиненія Д'Оссона [2]), но русскій авторъ старается придать переводу свой отпечатокъ: то, о чемъ, напримѣръ, у Д'Оссона говорится серьезно, у него передается насмѣшливымъ тономъ. Вторая извѣстная мнѣ статья о дервишахъ помѣщена въ Современникѣ за 1854 г. въ третьей и четвертой книгѣ подъ заглавіемъ «Свѣдѣнія о современномъ состояніи Европейской Турціи». Неизвѣстный авторъ этой статьи вѣрнѣе всѣхъ русскихъ писателей объясняетъ происхожденіе дервишества и лучше всѣхъ ихъ понялъ главную, типическую идею, лежащую въ основѣ этого явленія, хотя и у него встрѣчается одно недоразумѣніе, которое будетъ указано въ своемъ мѣстѣ. Только та глава его статьи, гдѣ говорится о дервишахъ, своими мыслями и выраженіями слишкомъ сильно напоминаетъ разсужденіе Убисини о суфійствѣ [3]). Третья русская статья о дервишахъ находится въ Русскомъ Словѣ 1859 г. за іюнь мѣсяцъ, подъ заглавіемъ «Аѳины и Константинополь». Авторъ ея, г. Милюковъ, въ главѣ о дервишахъ ограничивается только живымъ и художественнымъ описаніемъ двухъ дервишескихъ обрядовъ у Мевлеви и Шамси [4]). Наконецъ, четвертая статья, касающаяся дервишей, помѣщена въ Русскомъ Вѣстникѣ за 1874 годъ т. 113, книги 9-я и 10-я, подъ заглавіемъ «Турецкое духовенство и дервиши». Это—очень солидная статья. Авторъ ея, Османъ Бей, кромѣ улемовъ и муллъ, прекрасно описываетъ устройство дервишескихъ орденовъ и отношеніе дервишей къ мусульманскимъ народамъ [5]).

[1]) Стр. 181—189.

[2]) Сравните съ тѣмъ, что говорится у Джона Броуна, на страницахъ 208—233.

[3]) Сравн. у Джона Броуна на страниц. 334, 335—341—350.

[4]) Стр. 162—169.

[5]) Въ текстѣ указаны болѣе или менѣе важныя статьи въ отношеніи къ дер-

Кромѣ указанныхъ статей о дервишествѣ, у насъ есть еще нѣсколько основательныхъ сочиненій, спеціально посвященныхъ описанію и объясненію мюридизма на Кавказѣ. Всѣ онѣ писались или во время самаго бунта Дагестана противъ Россіи, или вскорѣ послѣ него. Почти во всѣхъ, имѣвшихся у меня подъ руками трактатахъ о мюридизмѣ, говорится не только о дервишествѣ на Кавказѣ, извѣстномъ у насъ подъ именемъ «Мюридизма», но и вообще о дервишествѣ. Таковы труды гг. Ханыкова, Пассека и Мирзы Казем Бека. Сочиненіе перваго подъ заглавіемъ «О мюридахъ и мюридизмѣ», помѣщено въ Сборникѣ газеты Кавказъ за 1857 г.[1]). Здѣсь авторъ, объяснивъ происхожденіе дервишества вообще въ мухаммеданствѣ, излагаетъ далѣе исторію возникновенія его на Кавказѣ и описываетъ обрядъ посвященія въ мюриды и религіозныя упражненія дервиша. Съ статьей генерала Пассека я познакомился изъ извѣстнаго уже труда Баденштедта[2]), который дѣлаетъ выдержки изъ отчета этого генерала русскому правительству о положеніи дѣлъ въ Дагестанѣ,—выдержки о происхожденіи и характерѣ дервишества вообще. Трудъ же извѣстнаго русскаго оріенталиста, профессора Мирзы Казем Бека, относительно мюридизма помѣщенъ въ Русскомъ Словѣ за 1859 годъ въ декабрской книжкѣ подъ заглавіемъ «Шамиль и мюридизмъ». Здѣсь авторъ

вишамъ. Но въ русской литературѣ встрѣчаются еще незначительныя бѣглыя замѣтки о дервишахъ. Напримѣръ въ сочиненіи Базили: «Босфоръ и новые очерки Константинополя» 1836 г. стр. 139—223—224, ч. 2; «Сирія и Палестина подъ турецкимъ правительствомъ», его же 1862 г., стр. 150, ч. 2; въ статьѣ Смирнова: «Турецкая цивилизація, ея школы, библіотеки, книжное дѣло» Вѣстникъ Европы за 1876 г. Августъ, стр. 535, 539; въ статьѣ Ильина «Происхожденіе и характеръ ислама», Казань 1876 г., стр. 86—87; въ «Запискахъ Паломника» СПБ. 1860 г., стр. 258—259; и въ нѣсколькихъ небольшихъ замѣткахъ, помѣщенныхъ въ Туркестанскихъ Вѣдомостяхъ за 1873—75 годы.

[1]) Стр. 136—156.

[2]) Les peuples de Caucaso et leur guerre d'independance contre la Russie, part. II, p. 440—442.

обнаруживаетъ основательное знакомство съ дервишествомъ, съ его исторіей и ученіемъ, но не излагаетъ ни ученія дервишей вообще, ни кавказскаго мюридизма въ частности, а занимается только исторіей тѣхъ и другаго, объясненіемъ дервишескихъ терминовъ и описаніемъ личности Шамиля. Кромѣ этихъ трехъ статей, нужно упомянуть еще о статьѣ «Мюридизмъ и газаватъ по описанію Шамиля», помѣщенной въ Русскомъ Вѣстникѣ за 1862 годъ въ декабрской книжкѣ. Авторъ ея, г. Руновскій, на основаніи показаній Шамиля, старается доказать, что причина возмущенія—Дагестана не въ мюридизмѣ, а въ злоупотребленіяхъ, позволяемыхъ себѣ тамошнею властію. Съ этою цѣлію авторъ характеризуетъ правила мюридизма и излагаетъ исторію его распространенія на Кавказѣ собственно предъ и при Шамилѣ.

Изъ краткаго обозрѣнія русскихъ произведеній по вопросу о дервишествѣ, съ которыми мнѣ удалось познакомиться, видно, что между ними нѣтъ ни одного спеціальнаго труда, касающагося этого предмета, а потому ни одно сочиненіе не обнимаетъ дервишества со всѣхъ сторонъ; кавказскій-же мюридизмъ, хотя и былъ предметомъ спеціальныхъ изслѣдованій для нѣкоторыхъ нашихъ ученыхъ, но разслѣдовался преимущественно съ исторической точки зрѣнія. О дервишествѣ собственно въ Россіи и этого нельзя сказать. По крайней мѣрѣ, Мирза Казем Бекъ, въ своей статьѣ о мюридизмѣ, на одной лишь страничкѣ замѣчаетъ о существованіи дервишей въ Россіи подъ именемъ ышановъ[1]). Точно также и Пашино въ своей статьѣ «Волжскіе татары», помѣщенной въ Современникѣ, весьма кратко говоритъ объ ышанахъ.

[1]) Русское Слово, 1859 г. декабрь. стр. 293. Кромѣ сочиненій, по которымъ мнѣ удалось ознакомиться съ дервишествомъ, пособіями для правильнаго пониманія ха-

Авторъ настоящаго сочиненія счастливъ, что ему пришлось пожить на далекой юго-восточной окраинѣ нашего обширнаго государства — въ Туркестанскомъ краѣ и имѣть такимъ образомъ возможность всмотрѣться въ интересующія его стороны жизни туркестанскихъ дервишей. Во время проѣзда чрезъ нѣкоторые Туркестанскіе города авторъ замѣтилъ, что дервиши начинаютъ встрѣчаться путешественнику въ первомъ, такъ сказать, чисто восточномъ городкѣ Туркестанскаго края, —въ Туркестанѣ. Въ Ташкентѣ автору удалось ближе познакомиться съ внѣшнимъ бытомъ дервишей, а въ Самаркандѣ, мѣстѣ бывшаго пребыванія автора, онъ личнымъ наблюденіемъ и бесѣдами съ дервишами, и особенно съ нѣкоторыми грамотными мусульманами, которые въ нужныхъ случаяхъ дѣлали справки изъ Манакиба مناكب и Нафахата نفحت [1]), онъ имѣлъ возможность провѣрить все, что извлекъ изъ разныхъ книгъ по вопросу о дервишахъ.

Изучая дервишество по указаннымъ выше произведеніямъ и по личнымъ наблюденіямъ надъ туркестанскими дервишами, я составилъ себѣ слѣдующее знаніе о характерѣ и историческомъ происхожденіи мусульманскаго дервишества вообще. Нѣкоторые изъ иностранныхъ писателей, именно: Д'Эрбело, Деллингеръ и Лэйне, говоря о дервишахъ и мухаммеданскихъ суфіяхъ, отличаютъ первыхъ отъ вторыхъ. Д'Эрбело и Лейне различаютъ ихъ на томъ основаніи, что суфіи ведутъ

рактера восточныхъ мусульманскихъ народовъ и ихъ до-мухаммеданскихъ религій, служили слѣдующіе труды: упоминавшіеся уже въ примѣчаніяхъ, сочиненія гг. Вамбери и Базили и сочиненіе Клотть—Бея «Египетъ въ прежнемъ и нынѣшнемъ своемъ состояніи» переводъ съ французскаго Краевскаго, въ двухъ томахъ, 1845 года; Histoire des Arabes, par I. A. Sedillot. Paris. 1854. Manuel d'histoire ancienne de l'orient jusqu'aux guerres Médiques, par Lenormant, t. II et. III; l'ancien orient, par Léon Carré, t. II.

[1]) Манакибъ—исторія каждаго ордена (сулюкъ) سُلُوك и святаго; Нафахатъ—книга о дервишахъ для пользованія народа, составленная Мавлеви Джами.

жизнь болѣе созерцательную и духовную, чѣмъ обыкновенные дервиши [1]), а Деллингеръ, повидимому, считаетъ суфіевъ хотя, «уродливыми», но аскетами, а дервишей—мистиками, почему и трактуетъ о тѣхъ и другихъ въ отдѣльныхъ рубрикахъ [2]). Вслѣдствіе этого у названныхъ писателей является иной взглядъ на происхожденіе дервишества и иной—на происхожденіе суфійства. Д'Оссонъ, Джонъ Броунъ, Мадденъ и Убисини хотя не дѣлаютъ, повидимому, такого различія между дервишествомъ и суфійствомъ; за то они отличаютъ суннитскихъ дервишей отъ шіитскихъ [3]). Въ объясненіе такого разногласія ученыхъ необходимо замѣтить, что хотя и существуетъ различіе между суннитскими и шіитскими дервишами [4]), но дервишами тѣ и другіе стали называться лишь съ того времени, когда ихъ ордена организовались въ законченное учрежденіе; въ началѣ же своего существованія они назывались и въ Аравіи, и въ особенности въ Персіи суфіями [5]). Въ Персіи, шіитской странѣ, они и доселѣ извѣстны подъ именемъ «суфіевъ», не смотря на то, что слово «суфи» арабскаго происхожденія, тогда какъ въ Аравіи, Египтѣ, турецкихъ владѣніяхъ, словомъ, въ суннитскихъ странахъ они извѣстны подъ именемъ чисто персидскаго происхожденія,—подъ именемъ «дервишей». Надо полагать, что особенности шіитскихъ и суннитскихъ дер-

[1]) Д'Эрбело, t. r, p. 364; о мнѣніи Лэйне см. у Джона Броуна стр. 359.

[2]) Деллингеръ, о дервишахъ на стр. 70—76, а о суфіяхъ на стр. 102 и 114.

[3]) По крайней мѣрѣ, Джонъ Броунъ, Мадденъ и Убисини. Въ сочиненіяхъ на русскомъ языкѣ не дѣлается никакого различія между дервишами и суфіями. Одни изъ нихъ вовсе не упоминаютъ о суфіяхъ, а другіе безразлично употребляютъ термины: «Дервишъ» и «Суфи».

[4]) Въ чемъ именно состоитъ различіе между ними, рѣчь объ этомъ будетъ ниже.

[5]) Здѣсь имѣются въ виду суфіи, явившіеся въ мухаммеданское время, а не тѣ, которые существовали еще до Мухаммеда только подъ другимъ именемъ и которыхъ суфійство было болѣе философской сектой, чѣмъ религіозно-практической; рѣчь о послѣднемъ будетъ въ другомъ мѣстѣ.

вишей и дали поводъ нѣкоторымъ ученымъ различать дервишей отъ суфіевъ и въ отношеніи самаго происхожденія [1]).—Вопросъ о томъ, соотвѣтствуетъ ли дервишество по своему характеру тому роду явленій, къ какому его причисляютъ, является чрезвычайно важнымъ, потому что отъ такого или инаго отвѣта на него зависитъ болѣе или менѣе правильное пониманіе ученія и жизни дервишей, или суфіевъ [2]). Указанные ранѣе писатели, и мусульманскіе, и западные, и русскіе даютъ на него различные отвѣты. Всѣ мусульманскіе писатели, а изъ европейскихъ Д'Оссонъ [3]), фонъ Гаммеръ [4]), Деллингеръ [5]), Людекке [6]) и всѣ русскіе, кромѣ Казем Бека и автора извѣстной статьи, помѣщенной въ Современникѣ за 1854 г., прямо называютъ дервишей аскетами, хотя каждый съ своей точки зрѣнія. При этомъ нѣкоторые изъ нихъ уподобляютъ ихъ христіанскимъ монахамъ и проводятъ параллель между тѣми и другими. А всѣ остальные писатели, кромѣ Джонъ Броуна, Мир-

[1]) По крайней мѣрѣ, это нужно сказать по отношенію къ Д'Эрбело и Деллингеру. Лэйне же, повидимому, самъ сознаетъ, что дервиши не отличаются отъ суфіевъ, а только суннитскіе суфіи отъ шіитскихъ, когда замѣчаетъ въ одномъ мѣстѣ, что суннитскіе суфіи въ большой степени мистическіе и вольнодумные люди, но не въ такой, какъ суфіи Персидской секты. «Джонъ Броунъ, стр. 359».

[2]) Какъ напримѣръ неправильнаго пониманія ученія и жизни дервишей можно указать на небольшую статью «Дервиши» Румянцева, помѣщенную въ газетѣ «Пчела» за 1877 г. № 39. Авторъ ея прекрасно описываетъ фанатизмъ и могущественное вліяніе дервишей на мусульманскіе народы; но онъ несправедливо считаетъ ихъ аскетами и сопоставляетъ съ «нашими православными монашествующими особами», не вѣрно дѣлитъ ихъ на группы съ точки зрѣнія ихъ характера и напрасно воображаетъ, будто въ наше время, или точнѣе въ 50-хъ годахъ жилъ самъ основатель ордена Кадири, Абдулъ—Кадири Гиляни и морочилъ суевѣрный мусульманскій народъ своими мнимыми чудесами; этотъ человѣкъ умеръ въ 1165 году по р. Хр. Если же дервиши и говорятъ, что напр. Абдулъ-Кадири Гиляни сотворилъ извѣстное чудо, то это потому, что у нихъ въ обычаѣ приписывать спиритуалистическимъ силамъ своего основателя все, что они ни сдѣлаютъ сами мнимо чудеснаго.

[3]) Джонъ Броунъ, стр. 208.

[4]) Джонъ Броунъ, стр. 76.

[5]) Деллингеръ, стр. 70—73.

[6]) Людекке, т. I стр. 262.

зы Казем Бека и неизвѣстнаго автора статьи Современника,—безразлично и безъ строгой опредѣленности называютъ дервишество то мистицизмомъ, то аскетизмомъ. Уже одно разногласіе ученыхъ во взглядѣ на характеръ дервишества говоритъ, что дервиши не совсѣмъ аскеты. И на самомъ дѣлѣ, дервиши не аскеты. Въ 57 главѣ 27 стихѣ Корана, священной книги мусульманъ говорится, что «подвижничество выдумали они сами (послѣдователи Іисуса): Мы имъ не предписывали его». На это мѣсто Корана между прочимъ указываютъ почти всѣ позднѣйшіе европейскіе писатели о дервишахъ съ цѣлію выставить противорѣчіе дервишества съ мусульманствомъ [1]). Ошибка тѣхъ, которые называютъ дервишей аскетами и сравниваютъ ихъ съ христіанскими монахами, могла произойти отъ внѣшняго сходства дервишескихъ орденовъ въ устройствѣ и въ нѣкоторыхъ правилахъ съ христіанскими монашескими общинами; но не понятно, почему самая жизнь дервишей и въ особенности ихъ странныя религіозныя упражненія, которыя по преимуществу обращали на себя вниманіе всѣхъ европейцевъ и были предметомъ самаго подробнаго описанія даже простыхъ путешественниковъ,—почему эти упражненія не привели ихъ къ вопросу: дѣйствительно ли дервиши—аскеты? Какъ бы то ни было, взглядъ этихъ писателей все таки не вѣренъ, а во взглядѣ тѣхъ, которые безразлично называютъ дервишей мистиками и аскетами, нѣтъ строгой и научной точности. Пожалуй, можно, вмѣстѣ съ Деллингеромъ назвать дервишество каррикатурой аскетизма [2]). И въ этомъ отношеніи Деллингеръ лучше другихъ понялъ характеръ дервишества. Но въ прямомъ смыслѣ гораздо вѣрнѣе будетъ опредѣленіе Джона Броуна, которое онъ харак-

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 76.

[2]) Деллингеръ, стр. 70.

теристично выразилъ въ самомъ заглавіи своего труда «The dervishes, or Oriental Spiritualism», т. е. «Дервиши, или восточный спиритуализмъ». Подъ спиритуализмомъ онъ разумѣетъ мистицизмъ, что̀ видно какъ изъ его опредѣленій спиритуализма [1]), такъ и вообще изъ его введенія [2]). Такимъ образомъ характеръ дервишества можно выразить въ слѣдующей формѣ: *дервишество есть мистико-спиритуалистическая секта съ экзотерическимъ (доступнымъ непосвященнымъ) и эзотерическимъ (тайнымъ) ученіемъ и правилами.* Быть можетъ, и это—не вѣрное опредѣленіе; но первымъ фактическимъ основаніемъ для него служило то обстоятельство, что аскетизмъ, по своимъ существеннымъ особенностямъ, не тоже, что мистицизмъ. Правда, аскетизмъ и мистицизмъ тѣсно связаны между собою: въ мистицизмѣ есть доля аскетизма, и въ дервишествѣ нельзя отвергать аскетическаго элемента. Вотъ почему, кажется, упомянутые писатели и называли дервишей безразлично то аскетами, то мистиками. Но будучи тѣсно связаны между собою, аскетизмъ и мистицизмъ имѣютъ свои особенности, которыми они существенно отличаются другъ отъ друга. Въ самомъ дѣлѣ, послѣ строгаго анализа, оказывается, что аскетизмъ въ лучшемъ образцѣ имѣетъ свое начало въ волевой, практической дѣятельности человѣка; въ аскетизмѣ на первый планъ выступаетъ воля; можно даже сказать, что каждый моментъ аскетической жизни есть ничто иное, какъ актъ этой именно дѣятельности. Между тѣмъ мистицизмъ, также въ лучшей формѣ, получаетъ свое начало въ сердцѣ,—въ чувствѣ; въ мистицизмѣ выдвигается на первое мѣсто уже чувство, и всякое явленіе мистической жизни окрашивается въ его цвѣтъ. Далѣе, аскетъ далекъ отъ сознанія, что онъ—

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 6.

[2]) Джонъ Броунъ, стр. 1—48.

одно съ Богомъ, но онъ глубоко сознаетъ свое человѣческое личное существо и хочетъ возвысить себя путемъ постепеннаго нравственнаго развитія до возможной для человѣка степени, чтобы только наслаждаться ему личнымъ нравственнымъ идеаломъ и такимъ же созерцаніемъ этого идеала,—наслаждаться постоянно, вѣчно, что̀ возможно единственно лишь при безконечномъ нравственномъ совершенствованіи своей личности. Словомъ, послѣдняя цѣль аскета—*возможное для человѣка приближеніе къ своему идеалу путемъ постояннаго, безконечнаго и всесторонняго развитія своей личности.* И мистикъ глубоко проникнутъ чувствомъ своего сродства, единенія съ Богомъ; но онъ въ то же время чувствуетъ, что въ немъ есть что-то, что̀ говоритъ ему, что онъ и Богъ—не совсѣмъ еще одно; это—его личное я, и онъ пламенно желаетъ совершенно соединиться съ своимъ идеаломъ, такъ чтобы между ними не оставалось никакого различія, и его «я» стало бы самимъ идеаломъ, т. е., чтобы его личность окончательно уничтожилась въ этомъ идеалѣ. Словомъ, послѣдняя цѣль мистика—*совершенное погруженіе въ свой идеалъ и уничтоженіе собственной личности.* Наконецъ, аскетъ для достиженія своей цѣли избираетъ такія средства, которыя благопріятствуютъ и содѣйствуютъ большему и большему развитію его личности и подавленію всего, что само стремится подавить и уничтожить эту послѣднюю. Мистикъ же, напротивъ, избираетъ такія средства, которыя искуственнымъ образомъ ведутъ его еще въ этой жизни къ уничтоженію личнаго «я». При всемъ этомъ, у аскета и мистика можетъ быть сходство въ нѣкоторыхъ средствахъ, каковы напр., постъ, удаленіе отъ міра и подвиги самоистязанія. Однако у перваго эти средства получаютъ нравственный, разумный характеръ, а у втораго они могутъ казаться только пріятными, прекрасными и даже изу-

мительными упражненіями на взглядъ здраваго человѣка, но не нравственными. Затѣмъ, аскету эти средства постоянно необходимы для поддержанія себя на степени нравственной высоты, а мистику они нужны только на первыхъ ступеняхъ его погруженія въ свой идеалъ.

Таковы характеристическія особенности аскетизма и мистицизма. На основаніи ихъ нельзя назвать дервишество въ строгомъ смыслѣ аскетизмомъ, а скорѣе—мистицизмомъ, потому что въ дервишествѣ, хотя и есть доля аскетизма, но преобладающимъ элементомъ является мистицизмъ, и до того преобладающимъ, что аскетизмъ осужденъ въ немъ на самую «каррикатурную» роль. Впрочемъ, это зависѣло въ значительной степени и отъ характера ислама, среди котораго явилось и развилось дервишество.

Исторія, ученіе, устройство и жизнь дервишескихъ орденовъ служатъ вторымъ основаніемъ, почему дервишество должно считать скорѣе мистическимъ явленіемъ, чѣмъ аскетическимъ. Не менѣе важными для пониманія дервишества представляются вопросы о томъ, оригинальное ли явленіе въ исламѣ представляетъ собою дервишество? если нѣтъ, то гдѣ его начало? Эти два вопроса сводятся къ одному—о происхожденіи дервишества въ исламѣ. Вопросъ о происхожденіи мусульманскаго дервишества въ мухаммеданской и европейской литературѣ рѣшается различно. Въ самомъ мусульманскомъ мірѣ даются неодинаковые отвѣты на вопросъ, гдѣ начало дервишества? Иначе отвѣчаютъ на этотъ вопросъ сами дервиши; иначе отвѣчаютъ мусульманскіе ученые, не принадлежащіе къ дервишамъ, но признающіе ихъ ордена законнымъ учрежденіемъ въ исламѣ; наконецъ, иначе говорятъ объ этомъ мухаммедане—враги дервишества. Суннитскіе дервиши искренно убѣждены въ томъ, что нѣкоторые ихъ ордена ведутъ свое начало

отъ перваго мусульманскаго Халифа Абу-Бекра, а большинство—отъ четвертаго халифа Алія и что сами эти халифы получили право на учрежденіе и духовное главенство въ дервишескихъ орденахъ отъ Мухаммеда, который, въ свою очередь, получилъ позволеніе на учрежденіе дервишества отъ самаго Бога чрезъ Архангела Гавріила. Такимъ образомъ, по вѣрованію суннитскихъ дервишей, основателями ихъ орденовъ были слѣдующія лица: Аллахъ (Богъ), Джебраиль (Архангелъ Гавріилъ), Мухаммедъ, Алій и Абу-Бекръ [1]). Шіитскіе же, или персидскіе дервиши, по словамъ Малькольма, считаютъ Алія, его сыновей (Хусейна и Хасана) и всѣхъ 12 имамовъ проповѣдниками суфійства (дервишества тожъ). По свидѣтельству Шанавазъ хана, четыре лица были уполномочены Аліемъ распространять ученіе суфіевъ. Это были два его сына,—имамы Хусейнъ и Хасанъ, и два ученые мужа: одинъ по имени Хусейнъ Эль Багри, а другой—Камиль, сынъ Зейда. Хусейну Эль Багри преемствовали Абдулъ Вахидъ, сынъ Зейда, и Хубиби—Аджуми, или Хубиби изъ Персіи. Отъ этихъ двухъ лицъ и произошли всѣ дервишескія секты; но самъ Алій, по вѣрованію дервишей, получилъ право на духовное главенство въ дервишскихъ орденахъ отъ Мухаммеда [2]). Такимъ образомъ шіитскіе дервиши вовсе устраняютъ отъ главенства надъ дервишами Абу-Бекра, признавая виновниками суфійства, послѣ Бога и Архангела Гавріила, только Мухаммеда и Алія. Мнѣніе мусульманскихъ ученыхъ, не принадлежащихъ къ дервишамъ, но признающихъ законность дервишества, лучше всего выражено Ибнъ-Хальдуномъ,—ученымъ суннитскаго толка. Полемизируя съ шіитами по вопросу о дервишествѣ,

---

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 49—50. Также объясняютъ свое происхожденіе и Туркестанскіе дервиши.

[2]) Малькольмъ, т. 2-й, стр. 394.

онъ настаиваетъ на томъ, что Алій вовсе не отличался такимъ высокимъ благочестіемъ, какимъ Абу-Бекръ и Омаръ [1]),—но что и эти послѣдніе не были основателями суфійства, потому что всѣ компаніоны (асхабы) Мухаммеда вели такую же благочестивую, или суфійскую жизнь, какъ Абу-Бекръ и Алій [2]). Поэтому Ибнъ-Хальдунъ признаетъ основателями суфійства не Алія или Абу-Бекра, а всѣхъ мухаммедовыхъ компаніоновъ, говоря: «Вотъ чему обязано суфійство своимъ началомъ. Образъ жизни, усвоенный этого рода людьми (суфіями), всегда былъ въ силѣ, начиная со времени первыхъ мусульманъ. Самые превосходнѣйшіе между компаніонами и ихъ учениками (Табіи), и между преемниками этихъ послѣднихъ считали (этотъ) образъ жизни истиннымъ и прямымъ путемъ (къ спасенію). Онъ имѣлъ своимъ основаніемъ обязанность постоянно предаваться подвигамъ благочестія, жить единственно для Бога, отрекаться отъ пышности и суетности мірской, не стремиться къ тому, чего ищутъ обыкновенные люди, т. е. къ удовольствіямъ, богатству и почестямъ, наконецъ,—избѣгать общества, чтобы въ уединеніи придаваться подвигамъ богопочтенія. Ничего не было общаго между компаніонами и другими вѣрующими перваго времени. Когда во второмъ и послѣдующихъ вѣкахъ ислама, страсть къ мірскимъ благамъ распространилась и большинство мусульманъ увлечено было въ круговоротъ мірской жизни,—явились лица, которыя посвятили себя благочестію, подъ именемъ Суфи, или Мотесуфи» [3]). Такимъ образомъ, по мнѣнію Ибнъ-Хальдуна, хотя суфіи существовали еще при жизни Мухаммеда, въ лицѣ всѣхъ его компаніоновъ, и хотя всѣ они были основателями суфійства, однако

[1]) Ибнъ-Хальдунъ, т. 3-й, стр. 104—105.
[2]) Онъ же, т. 3-й. стр. 92.
[3]) Ибнъ-Хальдунъ, т. 3, стр. 85—86.

названіе «суфіи» послѣдователи ихъ получили уже послѣ, во второмъ и послѣдующихъ вѣкахъ. Съ Ибнъ-Хальдуномъ согласенъ и другой мусульманскій писатель, цитируемый Гарсэномъ — де-Тасси: только онъ выражается опредѣленнѣе относительно времени и лица, когда и кто изъ мухаммеданъ первый принялъ имя «суфи». Онъ говоритъ, что первымъ, принявшимъ имя суфи, былъ Абду-Хашимъ-Куфи, жившій въ послѣдней четверти восьмаго столѣтія по Р. Хр. [1]). Интересно во всякомъ случаѣ упомянуть здѣсь и о томъ, что нѣкоторые благочестивые мусульмане, признающіе дервишество законнымъ учрежденіемъ въ исламѣ, а также и всѣ дервиши относятъ начало суфійства даже къ началу рода человѣческаго. «Сѣмена суфійства были посѣяны во время Адама, дали зародышъ во время Ноя, стали распускаться при Авраамѣ, а плодъ ихъ появился при Моисеѣ; созрѣлъ же онъ при Христѣ, а при Мухаммедѣ произвелъ чистое вино» [2]), говорятъ вѣрующіе мусульмане и дервиши. Словомъ, какъ сами дервиши, такъ и мусульманскіе писатели, признающіе дервишество учрежденіемъ законнымъ въ исламѣ, вообще полагаютъ, что дервишество есть оригинальное, самобытное явленіе въ исламѣ.

Не такъ смотрятъ на происхожденіе дервишества мусульманскіе же писатели, но открытые враги дервишей. Всѣ писатели этой группы согласны между собою въ томъ, что дервиши ведутъ свое начало отъ древнихъ Сабеянъ [3]) и отъ древнихъ философовъ Греціи, особенно отъ Платона, или, вѣрнѣе, отъ неоплатонизма. Но они расходятся въ признаніи количества первоначальныхъ дервишескихъ сектъ въ исламѣ. Такъ, Ага-Мухам-

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 9.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 9.
[3]) О Сабеянахъ или просто о Сабеяхъ см. Bibliotheque Orient. par D' Herbelot, pp. 725—726. Самый Капитальный трудъ о сабеизмѣ представляетъ собою изслѣдованіе нашего ученаго оріенталиста г. Хвольсона: «Die Ssabier und des Ssabismus».

медъ-Алій, знаменитѣйшій шіитскій ученый и самый ожесточенный врагъ суфіевъ, посвятившій все свое искусство на объясненіе и опроверженіе ихъ ученія, замѣчаетъ по этому поводу: «суфіи дѣлятся на великое число сектъ. Нѣкоторые утверждаютъ, что оригинальныхъ дервишескихъ сектъ только четыре и что всѣ остальныя секты только вѣтви этихъ четырехъ. Первая изъ нихъ—Хулули حلولی или «вдохновенные Божествомъ»; вторая—Иттихади, اتحادی или «союзники»; третья—Вусули وصولی или «соединенные»; четвертая—Ашки عاشقی или «друзья». Нѣкоторые прибавляютъ къ четыремъ сектамъ еще двѣ. Пятую они называютъ «Телькини تلقینی», или «учителями», а шестую—Зурики طریغی, или «проникающими». Другіе упоминаютъ еще о седьмой сектѣ, которую они называютъ Вагдетти وعدتی, или «отшельниками» [1]). Самъ же Ага-Мухаммедъ-Алій ни съ однимъ изъ этихъ мнѣній не соглашается и признаетъ оригинальными только двѣ секты,—именно Хулули и Иттихади. Остальныя же пять сектъ онъ считаетъ вѣтвями этихъ двухъ [2]). Указавъ двѣ оригинальныя секты, онъ замѣчаетъ, что «обѣ онѣ произошли изъ секты, называемой Германи كرمانی, которая заимствовала свое ученіе отъ древнихъ Сабеянъ صابئون [3]). Желая, во что бы то ни стало, доказать немусульманское происхожденіе дервишества и не будучи основательно и надлежащимъ образомъ знакомымъ съ христіанствомъ, этотъ шіитскій ученый даже ошибочно думаетъ, что на ученіи первыхъ дервишескихъ сектъ отразилось вліяніе и христіанства. Такъ онъ говоритъ о первыхъ двухъ сектахъ: «нечестивые

[1]) Малькольмъ. т. II стр. 388.
[2]) Онъ же, т. II, стр. 388.
[3]) Малькольмъ, т. II, стр. 389.

люди, желая скрыть отъ самихъ себя великое заблужденіе, въ которое они впали, старались связать ученіе этихъ сектъ съ ученіемъ о двѣнадцати священныхъ имамахъ, съ которымъ онѣ не имѣютъ ни малѣйшаго сродства; но главныя положенія Хулули, конечно, сродны съ символомъ Назарянъ, которые вѣруютъ, что Духъ Божій вошелъ въ утробу Дѣвы Маріи, а потому вѣруютъ въ ученіе о Божественной природѣ своего Пророка Іисуса» [1]). Считая мнѣніе Ага-Мухаммедъ-Алія вѣрнѣйшимъ изъ всѣхъ приведенныхъ, нельзя однакожъ не принять при этомъ во вниманіе и слѣдующихъ словъ Малькольма, высказанныхъ имъ по поводу взгляда этого писателя: «Вагдетти, или «отшельники», которыхъ (Ага-Мухаммедъ-Алій) считаетъ вѣтвію Иттихади, признаются многими другими писателями одною изъ оригинальныхъ сектъ суфійства... Этотъ классъ суфіевъ считается послѣдователями древнихъ философовъ Греціи, и въ особенности Платона» [2]). Изъ всего этого между прочимъ видно, что, при всей своей правдивости, мусульманскіе писатели послѣдней группы, хотя и враги дервишей, но какъ мусульмане, являются не вполнѣ безпристрастными въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи дервишества.

Европейскіе ученые въ своихъ взглядахъ на происхожденіе дервишества основываются на показаніяхъ какъ самихъ дервишей, такъ и вообще мусульманскихъ писателей; но къ этимъ показаніямъ они присоединяютъ еще и свои собственныя соображенія. И между европейскими учеными существуетъ нѣсколько различныхъ мнѣній относительно происхожденія дервишества, что зависитъ отъ разныхъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ извѣстные писатели преимущественно смотрятъ на дервишество. На этомъ основаніи почти у каждаго ев-

[1]) Малькольмъ, т. II. стр. 389. Подъ Назарянами онъ разумѣетъ Христіанъ.
[2]) Малькольмъ, т. II, стр. 380—390.

ропейскаго писателя взглядъ на происхожденіе дервишества носитъ свой особенный оттѣнокъ. Но если не обращать вниманія на эти оттѣнки въ мнѣніяхъ, то всѣ взгляды европейскихъ ученыхъ можно подвести подъ три категоріи, сообразно тремъ главнымъ идеямъ, отличающимъ мнѣнія каждой изъ нихъ. Первая группа писателей признаетъ дервишество явленіемъ самостоятельнымъ, независимо отъ постороннихъ вліяній возникшимъ въ исламѣ. Такъ думаютъ Д'Оссонъ, фонъ-Гаммеръ, Толукъ, а изъ русскихъ—авторъ статьи, помѣщенной въ энциклопедическомъ лексиконѣ—Плюшара [1]). При этомъ, Д'Оссонъ главную причину появленія дервишества видитъ въ энтузіазмѣ и изступленномъ воображеніи первыхъ послѣдователей Мухаммеда,—фонъ Гаммеръ — въ склонности арабовъ къ созерцательной жизни, а Толукъ—въ самомъ характерѣ мухаммеданскаго ученія [2]). Для наглядной характеристики взгляда этой группы не мѣшаетъ буквально привести мнѣнія Д'Оссона и фонъ-Гаммера. Первый изъ нихъ говоритъ: «энтузіазмъ, какой Мухаммедъ былъ способенъ вдохнуть въ своихъ учениковъ, возбужденіе ихъ воображенія картинами чувственныхъ удовольствій, какія онъ обѣщалъ имъ въ будущей жизни, и побѣдами, которыми онъ поддерживалъ свое мнимое посланничество, способствовали появленію между вѣрующими въ Коранъ киновитовъ, строгость жизни которыхъ, кажется, сдѣлала ихъ въ глазахъ легковѣрнаго народа совершенными странниками на землѣ» [3]). Фонъ-Гаммеръ въ своей знаменитой «Исторіи Турецкаго государства» пишетъ: «выраженіе пророка «нѣтъ монаховъ въ исламѣ» должно бы быть достаточнымъ для того, чтобы препятствовать всякимъ нововведеніямъ и подражаніямъ монашеству индійцевъ и грековъ; но естественное расположеніе арабовъ къ уединенной и созерцательной жизни заставило ихъ скоро забыть это правило: а другая его фраза «бѣдность—моя гордость» была аргументомъ, на которомъ, спустя тридцать лѣтъ послѣ смерти пророка, его послѣдователи утвердили начало своихъ многочисленныхъ монастырей» [1]).

Вторую группу европейскихъ писателей составляютъ: Д'Эрбело, Рикотъ, Кантеміръ, Деллингеръ и др. Всѣ они единодушно говорятъ, что дервишество образовалось въ мухаммеданствѣ подъ вліяніемъ христіанскаго монашества,—въ подражаніе ему. Но и эти писатели, какъ и приведенные выше, различаются между собою въ частностяхъ. Разность у большинства изъ нихъ особенно замѣтна въ отношеніи времени, въ какое, по ихъ мнѣнію, явилось дервишество. Такъ, Д'Эрбело, признавая, что дервиши многое заимствовали у христіанскихъ монаховъ, относитъ ихъ начало ко времени Насира Саманида [2]). Рикотъ признаетъ, что хотя для дервишей христіанскій и іудейскій законъ и служитъ образцомъ, однако они „*взяли*“ его употребили, и полагаетъ, что начало дервишеству положено при Орханѣ II, турецкомъ султанѣ, спустя 350 лѣтъ послѣ смерти Мухаммеда [3]). Кантеміръ же считаетъ первыми основателями дервишества—Хальвети и Накшибенда, но при этомъ сознается, что не могъ узнать опредѣленно, въ какое время жили эти лица [4]). Что же касается Деллингера, то вотъ какъ онъ рѣшаетъ этотъ вопросъ въ своемъ прекрасномъ, уже цитированномъ выше, трудѣ о проис-

[1]) Авторъ этой статьи говоритъ одинаково съ Д'Оссономъ т. 16 стр. 181.

[2]) Букетъ изъ восточной мистики, стр. 30—36. Оспаривая мнѣнія Де-Саси о происхожденіи мистики въ мухаммеданствѣ, Толукъ на мѣсто его ставитъ свое мнѣніе и говоритъ, что, появившись еще при Мухаммедѣ, вслѣдствіе характера ученія Корана, она особенно распространилась въ монашескихъ орденахъ, основанныхъ Аліемъ.

[3]) Джонъ Броунъ, стр. 207.

[1]) Онъ же, стр. 76.

[2]) Д'Эрбело, т. 2, стр. 291—202.

[3]) Рикотъ, стр. 181.

[4]) Кантеміръ, т. 1 стр. 290.

хожденіи дервишества: «обыкновенная на востокѣ склонность къ созерцанію, съ одной стороны, и стремленію къ неутомимому скитальническому образу жизни, съ другой, равно какъ и явленіе христіанскихъ монастырей и аскетовъ были на столько сильны, что ввели въ исламъ, противъ воли его основателя, отшельническій институтъ» [1]). По такому взгляду Деллингеръ отчасти примыкаетъ и къ первой группѣ европейскихъ ученыхъ.

Взглядъ третьей и послѣдней группы европейскихъ писателей обнимаетъ собою оба предшествующіе взгляда, но въ то же время и рѣзко отличается отъ нихъ какъ по своей полнотѣ, такъ, главнымъ образомъ, и по одному, весьма важному пункту, который пропущенъ былъ безъ вниманія учеными первой и второй категоріи и который собственно и ставитъ высказывающихъ его писателей въ отдѣльную группу. Считая вѣрными приводимыя писателями первыхъ двухъ группъ основанія для объясненія происхожденія дервишества, третья группа прибавляетъ къ этому, что главнымъ источникомъ, изъ котораго дервиши заимствовали и ученіе и нѣкоторыя чисто-дервишескія формы жизни и богопочитанія и перенесли ихъ на почву ислама, служили неоплатонизмъ, магизмъ и буддизмъ. Этого взгляда держатся Сильвестръ Де-Саси [2]) Вильямъ Джонесъ [3]), Малькольмъ [4]), Шмёльдерсъ [5]), Убисини [6]), Баденштедтъ [7]), Мадденъ [8]),

[1]) Деллингеръ, стр. 70. Между тѣмъ, происхожденіе суфійства Деллингеръ объясняетъ одинаково съ послѣднею группою писателей, стр. 106—107. Примѣч.

[2]) У Толлука, стр. 34, у Шмольдерса, 208. у Баденштедта ч. 1, стр. 442—443.

[3]) Джонъ Броунъ, стр. 351—352.

[4]) Малькольмъ, т. II, стр. 384, 424—425.

[5]) Шмольдерсъ, стр. 208.

[6]) Джонъ Броунъ, стр. 331—332.

[7]) Баденштедтъ, ч. II, стр. 442.

[8]) Мадденъ, т. I, стр. 321. Онъ же приводитъ у себя и взглядъ Гиббона на происхожденіе дервишества. По этому взгляду Гиббона слѣдуетъ отнести ко второй группѣ писателей, такъ какъ онъ признаетъ, что институтъ дервишей учреждался въ исламизмѣ, по примѣру христіанскихъ и даже латинскихъ монаховъ, стр 326.

Гарсенъ де-Тасси [1]), Джонъ Броунъ [2]), а изъ русскихъ ученыхъ—Мирза-Казем-Бекъ [3]), Ханыковъ [4]) и неизвѣстный авторъ указанной выше статьи Современника [5]).

Такимъ образомъ нѣкоторые изъ европейскихъ ученыхъ, по своимъ взглядамъ на происхожденіе дервишества, примыкаютъ къ первымъ двумъ группамъ мусульманскихъ писателей. Различіе между тѣми и другими состоитъ только въ томъ, что европейскіе ученые присоединяютъ къ показаніямъ мусульманъ внутреннія, такъ сказать, причины, по которымъ дервишество возникло въ исламѣ, чего не дѣлаютъ мусульманскіе писатели. Другіе европейскіе писатели образуютъ изъ себя особую, самостоятельную группу по своему объясненію, какое они даютъ относительно занимающаго ихъ предмета. Наконецъ, третьи, восполняя первыя двѣ группы, въ то же время отчасти примыкаютъ къ мусульманскимъ ученымъ третьей категоріи, хотя и отъ нихъ отличаются своими болѣе полными и болѣе безпристрастными объясненіями.

Теперь вопросъ въ томъ, который изъ этихъ взглядовъ вѣрнѣе? На основаніи исторіи, ученія и жизни дервишей нельзя не признать болѣе полнымъ и болѣе вѣрнымъ взглядъ третьей группы европейскихъ писателей. Однако и остальные взгляды какъ мусульманскихъ, такъ и христіанскихъ ученыхъ нельзя признать вполнѣ невѣрными. Въ каждомъ изъ этихъ взглядовъ есть своя доля правды; ихъ недостатокъ состоитъ въ томъ, что они касаются одной какой либо стороны вопроса и ею стараются объяснить все сложное явленіе дервишества; значитъ, недостатокъ этихъ взглядовъ—въ узкости, односторонности. За то они прекрасно освѣ-

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 8—9.

[2]) Онъ же, предисловіе стр. III; введеніе 1, стр. 48.

[3]) Русское слово 1859 г. Декабрь, стр. 190—191.

[4]) Сборникъ газеты «Кавказъ». Первое полугодіе 1857 г., стр. 136—137.

[5]) Современникъ, 1854 г., кн. 3, т. XLI, 34—35.

щаютъ для насъ предметъ съ этой именно стороны, на которую обращено все ихъ вниманіе. Такъ напримѣръ, дервиши и мусульманскіе писатели второй группы, не говоря о первоисточникѣ дервишества указываютъ, кто именно изъ мухаммеданъ были распространителями суфійства; мусульманскіе ученые третьей группы, совершенно изгоняя дервишество изъ ислама, говорятъ о настоящемъ его источникѣ. Европейскіе же оріенталисты первыхъ двухъ группъ, не обнимая дервишества со всѣхъ сторонъ, вѣрно объясняютъ возникновеніе его въ исламѣ съ той именно стороны, на которой они по преимуществу останавливаются. Но все-таки самый полный и самый вѣрный взглядъ изъ приведенныхъ есть взглядъ третьей группы европейскихъ оріенталистовъ. Слѣдуя этому взгляду и самой исторіи, можно слѣдующимъ образомъ очертить историческое происхожденіе дервишества въ исламѣ.

Дервишество, или суфійство существовало въ Аравіи и Персіи за долго до Мухаммеда, только подъ инымъ именемъ, и при томъ въ Аравіи подъ однимъ, а въ Персіи подъ другимъ. Разность въ названіяхъ зависѣла отъ того философскаго элемента, отъ котораго оно получило свое начало, и который преобладалъ въ дервишествѣ извѣстной страны. Этотъ элементъ налагалъ свой особый отпечатокъ и на самый характеръ дервишества. Такъ, въ Аравіи преобладалъ неоплатонизмъ, и суфійство носило его характеръ; въ Персіи же преобладали буддизмъ и магизмъ, и они придавали суфійству свой характеръ. Въ той и другой странѣ суфійству благопріятствовали какъ характеръ, такъ и умственно-религіозное состояніе народовъ, населявшихъ эти страны,—впрочемъ, не въ равной степени. Съ появленіемъ ислама въ Аравіи суфійство приняло здѣсь особенный характеръ. Подъ подавляющимъ вліяніемъ

ислама, суфійство въ Аравіи до того измѣнило свой первоначальный видъ, что становится едва замѣтнымъ для немусульманскаго глаза, а для мухаммеданъ остается совершенно неуловимымъ, почему слово «суфи» на первыхъ порахъ ислама было синонимичнымъ выраженію «истый мусульманинъ». Затѣмъ совершилось если не сліяніе ислама съ суфійствомъ, то полное заимствованіе отъ суфійства религіозныхъ формъ двумя чисто-мусульманскими общинами, которыя были основаны еще при Мухаммедѣ въ видахъ частію религіозныхъ, частію практическихъ,—именно для взаимнаго поддержанія ислама и для взаимной матеріальной помощи. Но по мѣрѣ того, какъ исламъ глубже и глубже проникалъ въ сердца своихъ послѣдователей, его ученіе своимъ давленіемъ все болѣе и болѣе возбуждало и усиливало суфійство, которое замѣтнѣе начинало обнаруживаться, находя себѣ прочную поддержку въ естественномъ расположеніи арабовъ—мусульманъ къ мистицизму. Наконецъ, въ періодъ Аббасидовъ суфійство открыто заявило о себѣ и стало искать въ отрывочныхъ изрѣченіяхъ корана и особенно въ мусульманскихъ преданіяхъ основаній для своего законнаго существованія въ исламѣ. Вѣкъ Аббасидовъ, какъ вѣкъ мусульманскаго просвѣщенія, вполнѣ благопріятствовалъ утвержденію суфійства въ исламѣ; въ это время въ Аравіи появилось много «суфійскихъ» сектъ, которыя не только стали пользоваться правомъ законнаго существованія среди ислама, но и пріобрѣли глубокое уваженіе со стороны мусульманъ и сильное вліяніе на нихъ. Между тѣмъ еще за долго до этого исламъ утвердился въ Персіи и вступилъ въ борьбу съ религіею этой страны и ея различными сектами, а также и съ персидскимъ суфійствомъ. Хотя персидскія секты и уступили силѣ ислама, но вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ проникли въ исламъ, значительно измѣнили его харак-

теръ и тѣмъ содѣйствовали утвержденію ислама въ Персіи въ измѣненномъ уже видѣ. Исламъ поддавался съ своей стороны такому измѣненію, подъ вліяніемъ выработавшагося въ Аравіи мусульманскаго суфійства, которое, конечно, одновременно съ исламомъ успѣло проникнуть и въ Персію. Въ Персіи аравійское суфійство нашло для себя болѣе плодотворную почву, чѣмъ въ Аравіи, какъ въ характерѣ самихъ персовъ, такъ и въ ихъ суфійствѣ, и слилось съ нимъ,—но такъ, что потерпѣло нѣкоторыя измѣненія подъ вліяніемъ послѣдняго. Не будучи вполнѣ сформировавшимся, измѣненное такимъ образомъ суфійство однакожъ было на столько сильно, что вмѣстѣ съ другими причинами содѣйствовало появленію множества сектъ съ суфійскимъ характеромъ въ персидскомъ уже мусульманскомъ государствѣ. Подъ вліяніемъ одной изъ такихъ сектъ,--нозейри—оно и само получило настоящій законченный видъ въ своемъ устройствѣ и практической жизни, вполнѣ развивши теоретическое ученіе чрезъ своихъ послѣдователей—знаменитыхъ персидскихъ поэтовъ. И уже въ такомъ видѣ оно распространилось изъ Персіи по всѣмъ мусульманскимъ странамъ въ формѣ многочисленныхъ дервишескихъ орденовъ, подъ различными названіями.

Вотъ взглядъ европейскихъ ученыхъ третьей группы на историческое происхожденіе дервишества; онъ составленъ частію на основаніи историческихъ данныхъ, а частію на основаніи сравненія дервишескаго ученія и образа жизни дервишей съ ученіемъ ислама, съ ученіемъ и жизнію неоплатоническихъ и буддійскихъ сектъ Аравіи и Персіи. Этотъ взглядъ, какъ болѣе отвѣчающій исторіи дервишества, принимается за основаніе и въ настоящемъ изслѣдованіи.

Оренбургъ.
17 марта 1885 года.

ГЛАВА I.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ ДЕРВИШЕСТВА въ ИСЛАМѢ.

Характеръ арабовъ домухаммеданскаго періода; ихъ образованность и религіозное состояніе; дѣло Мухаммеда.

Во введеніи къ настоящему изслѣдованію было замѣчено, что дервишество, или суфійство существовало въ Аравіи и Персіи задолго до распространенія въ названныхъ странахъ ислама и что съ появленіемъ ислама въ Аравіи и Персіи суфійство сохранило свое существованіе, частію измѣнивъ первоначальный характеръ, частію оказавъ вліяніе на характеръ самаго ислама. Какъ происходило это интересное перерожденіе суфійства языческаго въ суфійство мусульманское, я постараюсь раскрыть въ настоящей главѣ, сначала по отношенію къ Аравіи, а затѣмъ по отношенію къ Персіи.

Чтобы яснѣе и вѣрнѣе представить исторію происхожденія дервишества въ Аравіи, необходимо предварительно сказать нѣсколько словъ о характерѣ арабовъ домухаммеданскаго періода, объ ихъ умственномъ и религіозномъ состояніи и о совершенномъ Мухаммедомъ религіозномъ переворотѣ на Аравійскомъ полуостровѣ.

Вѣрно обрисовать характеръ народа можетъ только спеціалистъ своего дѣла, въ совершенствѣ изучившій свой предметъ. Такимъ по отношенію къ арабамъ является Гердеръ. Онъ пишетъ: «арабы сохранили патріархальные нравы своихъ предковъ; они по особенному

контрасту, жестоки и рабски почтительны, суевѣрны и восторженны, жадны до вѣрованій и фикцій; кажется, они одарены вѣчною юностію и способны на самые великіе подвиги, когда надъ ними господствуетъ возвышенная идея. Свободный, благородный и гордый арабъ въ то же время вспыльчивъ и полонъ отваги; въ немъ можно видѣть типъ добродѣтелей и пороковъ его націи; необходимость самому удовлетворять своимъ нуждамъ дѣлаетъ его дѣятельнымъ, онъ терпѣливъ по причинѣ страданій всякаго рода, какія ему приходится переносить; онъ любитъ независимость, какъ единственное благо, которымъ дано ему наслаждаться..... Строгій къ самому себѣ, онъ дѣлается жестокимъ и очень часто обнаруживаетъ жажду мести... Мечъ, гостепріимство, краснорѣчіе составляютъ славу арабовъ; мечъ — единственная гарантія ихъ правъ, гостепріимство замѣняетъ для нихъ кодексъ гуманности, а краснорѣчіе служитъ къ прекращенію несогласій, которыя не разрѣшались оружіемъ» [1]). Къ этой характеристикѣ для полноты нужно присоединить еще одну только фразу изъ Ленормана, именно: «съ самой глубокой древности арабы были страстными любителями музыки и поэзіи» [2]).

Страстно любя свободу и привольную жизнь, арабы не хотѣли никому быть обязанными въ самомъ главномъ средствѣ истинной цивилизаціи—въ искусствѣ письма, поэтому они долго и не имѣли его, между тѣмъ какъ, даже родственное имъ племя,—Сабеяне Емена,—давно уже заимствовало это искусство отъ финикіянъ, а племена Каменистой Аравіи, — Эдомитяне и Мадіанитяне,—пользовались тѣмъ-же алфавитомъ, какимъ и жители Сиріи и Палестины. И только уже въ VI вѣкѣ по Р. Х. арабы усвоили письмо подъ вліяніемъ

[1]) Эту характеристику Гердера приводитъ у себя Седилло на стр. 11.
[2]) Т. III стр. 344—345.

христіанской Сиріи [1]). Вслѣдствіе этого арабы и не были цивилизованнымъ народомъ. Знанія ихъ были ничтожны: въ области астрономіи они ограничивались лишь знаніемъ тѣхъ звѣздъ, которыя служили имъ путеводителями въ ихъ странствованіяхъ по пустынямъ; исторію у нихъ замѣняли родословныя, которыми они занимались съ особеннымъ стараніемъ, заботясь о сохраненіи арабской крови въ своихъ племенахъ [2]). Такимъ образомъ въ области, такъ сказать, естественныхъ знаній и исторіи, арабы являются вовсе не производительными. Болѣе производительными они были въ области поэзіи, которую они такъ любили, что и въ обыкновенныхъ разговорахъ постоянно употребляли поэтическіе обороты. Болѣе всего они любили въ часы досуга и празднествъ слушать, какъ ихъ поэты, подъ вліяніемъ вдохновенія, или съ помощію удивительной памяти декламировали свои поэмы, и предаваться всѣмъ чувствамъ, какія желали вдохнуть въ нихъ эти поэты. Средствомъ для наслажденія прелестями поэзіи арабамъ служили между прочимъ ихъ общественныя собранія. Эти собранія, которыя происходили въ Оказѣ,—городкѣ, расположенномъ между Тайефомъ и Нахлой,—въ Манджанѣ и Дзулъ—Меджазѣ, за горою Арафатъ, и на которыя стекались арабы со всѣхъ концовъ Аравіи, были подобіемъ олимпійскихъ игръ. На нихъ арабы рѣшали самые важные вопросы, которыхъ не могло прекратить даже оружіе. Любя поэзію, арабы съ особенною почестью относились и къ своимъ поэтамъ. А вслѣдствіе этого, различныя арабскія нарѣчія объединялись въ языкѣ поэтовъ, и каждый арабъ, къ какому-бы племени онъ ни принадлежалъ, старался придавать выраженіямъ своей рѣчи тотъ смыслъ, какой подъ ними

[1]) Ленорманъ, т. III, стр. 348—349.
[2]) Ленорманъ, т. III, стр. 348.

разумѣли поэты [1]). Можно сказать, что если гдѣ, такъ именно въ поэзіи древніе арабы являются вполнѣ самобытными, свободными отъ чуждыхъ вліяній. Однако-жъ при этомъ надо замѣтить прекрасными словами Шмольдерса и то, что «между тѣмъ, какъ у другихъ націй первые звуки зараждающейся поэзіи посвящались религіи, прославленію того неизвѣстнаго бытія, которое наполняло душу поэта и заставляло ее изливаться, ничего подобнаго не находимъ у арабовъ, хотя они и съ страстною любовью предавались поэзіи. Моалака [2]), которыя служатъ для насъ образцами національнаго арабскаго генія, дышатъ только мщеніемъ и войной, гостепріимствомъ и щедростію. Верблюдъ и лошадь, мечъ и пустыня—вотъ любимыя и единственныя темы арабской поэзіи; религіозный элементъ въ ней не находилъ мѣста» [3]).

Если въ области практическихъ знаній, въ области исторіи и поэзіи арабы остались вполнѣ вѣрными своему характеру и являются свободными отъ чуждаго вліянія, то въ области философіи и религіи напротивъ у нихъ замѣчается сильное вліяніе постороннихъ элементовъ. Особенно это должно сказать относительно философіи. Не достигши высокой степени развитія, они не могли самостоятельно предаваться философіи, которой, по самой своей природѣ, придавали лишь второстепенное значеніе. Вслѣдствіе этого посторонняя философія, а также и чужія религіозныя вѣрованія легко распространялись между арабами; при этомъ философскія мнѣнія сливались у нихъ съ религіозными вѣрованіями, но не обобщались въ одну народную религію, а раздѣлялись на множество мелкихъ сектъ, соотвѣтственно числу арабскихъ племенъ.

[1]) Седилло стр. 30—32.

[2]) Такъ называются семь знаменитыхъ арабскихъ поэмъ домухаммеданскаго періода. У Седилло изложено ихъ краткое содержаніе на стр. 32—34.

[3]) Шмольдерсъ, стр. 89.

Еще задолго до Р. Хр. въ Аравію были занесены философскія и религіозныя идеи изъ Персіи, Египта, Іудеи, Греціи и отъ семетическихъ племенъ неарабскаго происхожденія, каковы Адиты, Эдомитяне и др. Подробности судьбы этихъ чуждыхъ идей въ Аравіи намъ неизвѣстны; несомнѣнно одно, что еще до Р. Х. здѣсь существовали уже сѣмена зороастровой религіи, іудейства, культа звѣздъ и др. Гораздо болѣе извѣстна исторія постороннихъ философскихъ и религіозныхъ элементовъ въ Аравіи послѣ Р. Хр. до появленія въ послѣдней ислама. Въ этотъ періодъ арабамъ приходилось сталкиваться главнымъ образомъ съ христіанствомъ, съ его ересями языческаго характера, съ остатками греко-римскаго язычества, персидскимъ магизмомъ и іудействомъ. Христіанство стало проникать въ Аравію со временъ Апостола Павла изъ Іудеи, Малой Азіи, греко-римской имперіи, Египта и Аббисиніи [1]). Когда въ христіанствѣ стали появляться различныя ереси и когда онѣ подвергались церковному осужденію, то ихъ послѣдователи удалялись въ разныя языческія страны и между прочимъ въ Аравію. Когда христіанство было объявлено господствующею религіею въ Римской имперіи, и язычество должно было оставлять предѣлы этого государства по мѣрѣ распространенія въ немъ христіанства, то, въ лицѣ послѣдователей различныхъ философско-религіозныхъ сектъ, язычество проникло и въ Аравію; хотя и до этого времени греко-римское язычество имѣло возможность появиться здѣсь, но въ описываемый періодъ оно уже прочно утвердилось между арабами, особенно въ формѣ неоплатонизма и пиоагореизма, ми-

[1]) History of Arabia, ancient and modern. By Andrew Crichton. Vol. 1, chapter V, pp. 212—217. Здѣсь Кричтонъ излагаетъ исторію распространенія Христіанства въ Аравіи, начиная съ 1-го вѣка по Р. Хр., а также исторію распространенія въ ней всѣхъ Христіанскихъ ересей, начиная съ самыхъ первыхъ и до позднѣйшихъ временъ.

стицизмъ которыхъ болѣе всего нравился имъ [1]). И вотъ, по словамъ Убисини, «болѣе, чѣмъ за сто лѣтъ до Мухаммеда десять великихъ сектъ раздѣляютъ уже Аравію: мешайюны (гуляющіе) и ширахайюны (созерцающіе) напоминаютъ намъ сходствомъ именъ и согласіемъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ ихъ ученія, объ великія философскія школы Греціи, во главѣ которыхъ стоятъ Аристотель и Платонъ» [2]). Впрочемъ Мадденъ полагаетъ, что начало упомянутыхъ арабскихъ сектъ кроется не въ греческой философіи, а въ ученіяхъ Египта и Индіи, почему, приведя свидѣтельство Убисини объ этихъ сектахъ, тотчасъ-же прибавляетъ: «но возвышенныя понятія и благородныя начала божественнаго Платона, или смѣшеніе истины и религіи въ метафизикѣ Аристотеля не находятся въ основѣ ученія этихъ раціоналистическихъ и мистическихъ сектъ арабовъ» [3]). Конечно, эти послѣднія могутъ имѣть связь и съ древними ученіями Индіи и Египта; но въ виду того, что онѣ дѣлаются извѣстными намъ лишь въ V—VI в. по Р. Хр., вѣрнѣе признать, что эти секты выработались подъ преобладающимъ вліяніемъ позднѣйшихъ философскихъ школъ Греціи,—неоплатонизма, пиоагореизма и др. Съ этимъ послѣднимъ предположеніемъ согласенъ Малькольмъ и др. [4]). Магизмъ,—или религія, представляющая собою смѣсь первоначальнаго маздеизма [5]) съ религіей маговъ, или религіею мидянъ [6]),—могъ проникнуть въ Аравію

[1]) Седилло, стр. 399.

[2]) Мадденъ, т. I, стр. 321—322.

[3]) Мадденъ, т. 1, стр. 321—323.

[4]) Малькольмъ, т. II, стр. 383.

[5]) Такъ называется религія Зороастра отъ Агура-Мазда (Ормузда). См. Léon Carré; t. II, p. 308.

[6]) Ленорманъ, т. 2, стр. 336—339. Здѣсь онъ говоритъ между прочимъ: «Религія маговъ состоитъ въ соглашеніи Ормузда съ Ариманомъ, котораго маги отожествили съ змѣемъ Афросіабомъ—богомъ племенъ туранскаго происхожденія. Маги признали равными Ормузда и Аримана и ввели культъ послѣднему, чего не было въ религіи Зороастра.

еще до Р. Хр. вмѣстѣ съ маздеизмомъ, потому что эта смѣсь произошла еще въ эпоху Кира, который соединилъ подъ своею властью древнюю Бактрію и Персію [1]). Но главнымъ образомъ магизмъ проникъ въ Аравію послѣ того, какъ былъ вытѣсненъ изъ Персіи и замѣненъ тамъ первоначальнымъ маздеизмомъ, возстановленнымъ Ардеширъ—Бабеканомъ,—потомкомъ изъ фамиліи Сассанидовъ въ 226 году по Р. Хр. [2]), что̀ падаетъ на время войнъ персовъ съ греками изъ-за азіятскихъ владѣній.

Іудейство также проникло въ Аравію еще до Р. Хр. [3]). Но особенно оно усилилось здѣсь съ разсѣяніемъ іудеевъ по разнымъ странамъ, когда въ Аравію, какъ въ болѣе безопасную страну, переселилось множество бѣдныхъ іудеевъ, что̀ случилось уже послѣ Р. Хр.

Если философскія идеи и религіозныя вѣрованія персовъ, грековъ и римлянъ утверждались въ Аравіи, главнымъ образомъ, вслѣдствіе равнодушнаго отношенія арабовъ къ дѣламъ философіи и религіи, то іудейство находило между арабами въ высшей степени благопріятную для себя почву въ исконныхъ религіозныхъ преданіяхъ арабовъ объ Авраамѣ, Измаилѣ и ихъ религіи,—потому что, кромѣ занесенныхъ отвнѣ религіозныхъ вѣрованій, арабы имѣли и свои собственныя. Эти вѣрованія отличаются чрезвычайной простотой и могутъ быть выражены въ слѣдующихъ немногихъ пунктахъ: 1) Авраамъ есть родоначальникъ всѣхъ арабскихъ племенъ; 2) Измаилъ—его сынъ отъ Агари, чрезъ котораго они происходятъ отъ Авраама и который далъ имъ свое имя (измаилиты); 3) Алла-тагала (верховное божество)

[1]) Леонъ Карре, t II p. 362—363.

[2]) Ibid, t. II, pp. 364.

[3]) О распространеніи іудейства въ Аравіи см. подробное изслѣдованіе свящ. А. Свѣтлакова: «исторія іудейства въ Аравіи и вліяніе его на ученіе корана» (Казань 1875), помѣщен. въ Миссіонер. противомусульм. сборникѣ, вып. VIII, стр. 1—305.

есть Богъ Авраама и Измаила, которому поклонялись Авраамъ и Измаилъ и которому должны служить и ихъ потомки. Внѣшняя форма арабскаго культа, по преданіямъ, состояла: а) въ чествованіи чернаго камня, который будто-бы присланъ былъ Аврааму отъ Бога чрезъ ангела и который помѣщенъ былъ Авраамомъ въ построенномъ имъ храмѣ Каабѣ и б) въ Хаджѣ или въ религіозномъ путешествіи въ Мекку для поклоненія Каабѣ въ священные мѣсяцы. Наконецъ, въ тѣсной связи съ исторіей Авраама и Измаила и съ самымъ культомъ арабовъ находится вѣрованіе ихъ въ ангеловъ (дочерей Божіихъ) и джиновъ [1]). Такова сущность чисто арабскихъ преданій въ ихъ первоначальномъ видѣ. Сначала эти преданія были одинаковы у всѣхъ арабскихъ племенъ и всѣми почитались въ равной степени. Но по мѣрѣ раздѣленія и разселенія арабовъ по всему Аравійскому полуострову, по мѣрѣ учащенія сношеній ихъ съ иностранными народами и съ сосѣдними племенами кушитскаго происхожденія, вслѣдствіе крайняго невѣжества арабовъ, эти преданія все болѣе и болѣе стали перемѣшиваться съ чуждыми религіозными вѣрованіями и съ различными суевѣріями и предразсудками и, наконецъ, ко времени Мухаммеда, до того исказились, что если-бы не родословныя, то ихъ невозможно было-бы и различить среди хаоса разнообразныхъ позднѣйшихъ вѣрованій арабовъ. Такъ, сначала къ верховному божеству арабы присоединили множество второстепенныхъ боговъ, затѣмъ мало по малу главный богъ стушевался среди этого множества, а подъ вліяніемъ астральнаго культа сосѣднихъ племенъ, и второстепенныя божества были отожествлены съ небесными свѣтилами, и изображеніямъ всѣхъ такихъ божествъ дано

[1]) Ленорманъ, т. III стр. 350—365, въ настоящее время древнія религіозныя преданія арабовъ очищены отъ языческихъ представленій.

было равное по достоинству мѣсто въ Каабѣ. Ко всему этому присоединились еще самыя грубыя суевѣрія, какъ напр., вѣра въ магію, гаданіе по стрѣламъ и т. п. [1]), о чемъ упоминаетъ Мухаммедъ въ коранѣ. Такимъ образомъ на мѣсто единаго божества у арабовъ явилось грубое многобожіе, и Кааба превратилась въ настоящій пантеонъ.

Въ заключеніе надо замѣтить, что искаженію арабскихъ религіозныхъ преданій, равно какъ и иноземныхъ философскихъ и религіозныхъ идей, помимо выше указанной причины, не мало способствовалъ и устный способъ передачи всего этого отъ предковъ потомкамъ, какой существовалъ у арабовъ до VI вѣка по Р. Хр.— Какъ бы то ни было, ко времени Мухаммеда въ Аравіи были извѣстны магизмъ и маздеизмъ, гностицизмъ и греко-римское язычество съ неоплатонизмомъ и неопиѳагореизмомъ, іудейство и христіанство, но преобладающимъ религіознымъ культомъ было многобожіе (ширкъ).

Такая разнохарактерность философскихъ и религіозныхъ ученій, проникшихъ къ арабамъ ко времени Мухаммеда, сама собою требовала объединенія арабскихъ племенъ, но объединенія внутренняго. Оставалось только явиться такому дѣятелю, который подмѣтилъ бы жизненную нить, связывавшую всѣхъ арабовъ въ одно цѣлое и выполнилъ бы то, чего настоятельно требовали современныя нужды его соотечественниковъ. Такой дѣятель явился въ лицѣ Мухаммеда, родившагося въ Меккѣ въ 570 году по Р. Хр. [2]). Представляя собою странную смѣсь всего того, что могла произвести Аравія его времени,—будучи во всякомъ случаѣ вѣрнымъ арабскому типу и при всемъ томъ обладая глубокимъ чувствомъ и умомъ, Мухаммедъ съ удивительнымъ искус-

[1]) Ленорманъ, т. III, стр. 365, Седилло стр. 35.
[2]) Седилло, стр. 41.

ствомъ выбиралъ изъ хаоса разнообразныхъ вѣрованій арабовъ то, что удовлетворяло ихъ духу, не затрогивая ихъ предубѣжденій и слабостей; до глубины души проникшись убѣжденіемъ въ истинности своихъ взглядовъ и подъ прикрытіемъ небеснаго авторитета, сорокалѣтнимъ мужемъ (въ 612 г.), онъ выступилъ на поприще реформаторской дѣятельности [1]). Какъ онъ дѣйствовалъ и что̀ сдѣлалъ взамѣнъ того, противъ чего боролся, на это отвѣчаетъ его коранъ. Непредубѣжденному читателю изъ корана открывается, что 1) единственною цѣлію Мухаммеда было объединить всѣхъ арабовъ общею религіею,—что 2) эта религія—не новая и не отвнѣ заимствованная, а древне-арабская религія, только искаженная суевѣріями,—религія ихъ родоначальника Авраама, что, наконецъ, 3) хотя Мухаммедъ и воображалъ, что онъ вдохновенный и непогрѣшимый возстановитель чистой и истинной вѣры своего праотца, всетаки къ чисто арабскимъ преданіямъ онъ самъ примѣшалъ много заимствованнаго имъ изъ іудейства, христіанства, маздеизма и магизма.

Сущность религіи Мухаммеда по корану. Связь ея съ древними религіозными преданіями арабовъ; главные ея пункты, имѣющіе отношеніе къ дервишеству.

Приступая къ изображенію мухаммеданской религіи и ея распаденія на два толка—суннитовъ и шіитовъ, Малькольмъ говоритъ: «ученіе Мухаммеда раздѣляется его послѣдователями на двѣ различныя части: первая называется вѣрой (иманъ), вторая—религіей—практикой (динъ). Первая состоитъ въ вѣрѣ, что нѣтъ Бога, кромѣ

[1]) Седилло: стр. 43, 58—59. Описаніе жизни и дѣятельности Мухаммеда можно читать въ цитованномъ выше сочиненіи Вашингтона Ирвинга.

Аллаха, что Мухаммедъ посланникъ Его, а исповѣданіе это заключаетъ въ себѣ вѣру въ Бога, въ ангеловъ, въ священныя книги, въ пророковъ, въ воскресеніе мертвыхъ, въ день суда и въ предопредѣленіе Божіе о добрѣ и злѣ. Къ практическимъ религіознымъ обязанностямъ относятся: молитва по предписаннымъ формамъ, милостыни, посты и путешествіе въ Мекку». Перечисленныя немногосложныя составныя части мухаммедова религіознаго ученія опредѣлены кораномъ и разработаны затѣмъ въ богословскихъ сочиненіяхъ мусульманскихъ законовѣдовъ. Въ настоящемъ сочиненіи, не имѣющемъ спеціальною задачею всестороннее изученіе ученія корана, можно бы ограничиться и представленной выше сущностью мухаммедова ученія; но по особенной цѣли этого сочиненія необходимо обратить вниманіе на нѣкоторыя характеристическія черты ученія Мухаммеда.

Прежде всего необходимо показать, хотя въ краткихъ словахъ, въ чемъ заключается связь корана съ древними религіозными преданіями арабовъ и что въ немъ новаго сравнительно съ этими преданіями. Уже изъ приведенной сущности ученія корана можно видѣть его сродство съ арабскими преданіями. Этого мало; ученіе Мухаммеда въ своихъ существенныхъ пунктахъ не только имѣетъ близкое сродство съ вѣрой Авраама, но есть эта самая вѣра, только не въ библейской формѣ, а въ формѣ искаженныхъ арабскихъ преданій. Какъ въ преданіяхъ арабовъ, такъ и въ коранѣ проповѣдуется строгое единство Божества; и тамъ и здѣсь внѣшняя форма богопочитанія одна и та же—почитаніе чернаго камня и хаджъ. Главное же тождество ихъ заключается въ нравственномъ, такъ сказать, ученіи корана и вѣры Авраама,—въ ученіи объ отношеніи человѣка къ Богу. Отличительный характеръ ислама составляетъ совершенная покорность человѣка волѣ Все-

могущаго, какъ это показываетъ и самое слово „*ислямъ*“, а самый лучшій образецъ такого отношенія человѣка къ Богу представляется въ повиновеніи Авраама, когда онъ, по повелѣнію Божію, приготовлялся принести въ жертву своему Творцу собственнаго сына. Въ той же покорности заключается суть и арабскихъ преданій; только въ коранѣ эти сходныя черты ученія о Богѣ представляются въ болѣе подробномъ видѣ, чѣмъ въ преданіяхъ. Подробности своего ученія Мухаммедъ заимствовалъ частію у іудейства, частію у христіанскихъ ересей, а частію развилъ ихъ подъ вліяніемъ политическаго и религіознаго состоянія современныхъ ему арабовъ. Кромѣ того, ученіе Мухаммеда заключаетъ въ себѣ и нѣчто новое, сравнительно съ древними преданіями арабскихъ племенъ. Такъ, въ преданіяхъ послѣднихъ не говорится о появленіи среди арабовъ пророка Мухаммеда. Между тѣмъ въ мухаммеданскомъ символѣ это—одинъ изъ главнѣйшихъ его членовъ: «Нѣтъ Бога, кромѣ Аллаха; Мухаммедъ—посланникъ Аллаха». Правда, въ мусульманскихъ преданіяхъ, сложившихся уже послѣ Мухаммеда, мы находимъ указаніе и на то, будто бы еще Аврааму было предсказано о томъ, что изъ его потомства возстанетъ нѣкогда величайшій пророкъ (Мухаммедъ), посредничества котораго будетъ искать, къ концу міра, все человѣчество и который будетъ вѣнцомъ всѣхъ пророковъ [1]). Но это вѣрнѣе всего прибавка уже самихъ мухаммеданъ. Затѣмъ ученіе о пророкахъ, св. писаніи, воскресеніи, послѣднемъ судѣ, адѣ и раѣ, о предопредѣленіи добра и зла составилось подъ вліяніемъ іудейства, христіанства, гностицизма, индійской и персидской религій [2]).

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 33.

[2]) Подробное указаніе, въ какихъ пунктахъ ученія корана особенно замѣтно на немъ вліяніе вышеупомянованныхъ религіозныхъ ученій, можно найти у Седилло, стр. 68—70; у Малькольма, т. 2, стр. 323—332; у Мильса, стр. 318—331; въ Миссіонерскомъ противомусульманскомъ сборникѣ, вып. III, IV, VI, VII, VIII, X, XIV, XV.

Предметъ настоящаго сочиненія—дервишество—въ существѣ своемъ противорѣчитъ ученію корана; но въ послѣднемъ находятся и такіе пункты, которые благопріятствуютъ первому. При настоящемъ случаѣ необходимо ознакомиться только съ тѣми пунктами ученія Мухаммеда, которые имѣютъ такое или иное отношеніе къ дервишеству.

Идею о единствѣ Божества Мухаммедъ полагаетъ въ основу всей своей религіи; въ ней онъ видитъ превосходство ислама предъ язычествомъ, христіанствомъ и предъ всѣми другими религіями, на этой идеи настаиваетъ съ такою силою, что, по выраженію Седилло, «нѣтъ ни одной главы въ коранѣ, гдѣ бы Мухаммедъ не проповѣдывалъ о единствѣ Божества» [1]). Поступая такимъ образомъ, онъ совершенно отдѣляетъ Бога отъ міра и потому въ представленіи о Богѣ является самымъ строгимъ деистомъ, въ чемъ согласны всѣ европейскіе оріенталисты [2]). Имѣя крайне-деистическое представленіе о Богѣ, Мухаммедъ учитъ, что все одушевленное и неодушевленное, всѣ міры и человѣкъ созданы, и потому не могутъ быть поставлены въ одинъ разрядъ съ ихъ Творцомъ [3]). Въ ученіи объ отношеніи Бога къ человѣчеству, по какому-то странному противорѣчію съ своимъ деистическимъ взглядомъ на Божество, Мухаммедъ признаетъ положительное и притомъ послѣдовательное откровеніе Бога съ самаго начала міра; между множествомъ пророковъ и посланниковъ, которые внимали слову Бога, онъ отличаетъ Адама, Ноя, Авраама, Моисея и Іисуса, которымъ было повелѣніе Божіе исправить искаженное людьми ученіе вѣры и дать имъ

[1]) Стр. 63.

[2]) Седилло, стр. 63; Малькольмъ т. 2, стр. 322.

[3]) Малькольмъ, т. 2, 322; Седилло, 64—65; Милльсъ, 317; Коранъ во многихъ мѣстахъ.

свои законы и откровенія [1]). При этомъ надо замѣтить, что Мухаммедъ ни противъ чего такъ не вооружается, какъ противъ христіанскаго догмата о троичности Лицъ въ Божествѣ, сущности котораго онъ не понималъ, и противъ Божественной природы Іисуса Христа, котораго онъ называетъ сыномъ Маріи, считаетъ чудотворцемъ и пророкомъ [2]) и ставитъ въ одинъ рядъ съ Авраамомъ, Моисеемъ и др. Себя самого Мухаммедъ также причисляетъ къ разряду пророковъ и считаетъ послѣднимъ посланникомъ Всемогущаго и печатью всѣхъ пророковъ [3]). Только, по его ученію, какъ онъ самъ, такъ и всѣ вообще пророки получали откровенія не лично и непосредственно отъ Бога, а чрезъ ангеловъ, потому что никто изъ людей, какъ бы онъ ни былъ великъ, никогда не можетъ созерцать Бога лицомъ къ лицу [4]). Сообразно съ такимъ взглядомъ, Мухаммедъ дѣлаетъ своеобразное различіе и между всѣми религіями. Всѣ существующія религіи, не исключая и ислама, онъ дѣлитъ на двѣ группы: на многобожническія, или неимѣющія откровенія, и на религіи откровенныя. Первыя онъ считаетъ положительно ложными и гибельными для человѣчества. Подъ эту категорію онъ подводитъ всѣ религіи, кромѣ іудейства, христіанства и своей собственной; послѣднія три суть религіи откровенныя. Но и эти религіи имѣютъ далеко не равное достоинство между собою. Іудейство и христіанство хотя и были основаны и поддерживаемы истинными пророками Божіими, исказились однакожъ ихъ послѣдователями до того, что впослѣдствіи Мухаммедъ сталъ считать ихъ наравнѣ съ многобожническими религіями, не смотря на то, что въ началѣ своей дѣятельности изъ видовъ своекорыст-

[1]) Коранъ, гл. 42, ст. 11.
[2]) Коранъ, гл. 5, ст. 19; гл. 2, ст. 81; гл 3, ст. 40—42; гл. 5 ст. 79.
[3]) Коранъ, гл. 33, ст. 40.
[4]) Коранъ, гл. 42, ст. 59.

ныхъ—чтобы привлечь на свою сторону іудеевъ и христіанъ, онъ признавалъ ихъ высшими религіями. Въ противоположность іудейству и христіанству, а равно и многобожническимъ религіямъ, онъ считаетъ исламъ единственно истиннымъ и послѣднимъ Божественнымъ откровеніемъ людямъ. Сообразно съ этимъ, Мухаммедъ слѣдующимъ образомъ учитъ о Ветхозавѣтномъ и Новозавѣтномъ Писаніяхъ и о своемъ коранѣ: всѣхъ людей онъ дѣлитъ на не имѣющихъ Св. Писанія многобожниковъ—(мюшрикъ) и на людей писанія—(аглюль—китабъ). Подъ первыми разумѣются всѣ многобожники, а подъ вторыми—іудеи, христіане и мусульмане [1]). Но и здѣсь онъ дѣлаетъ такое-же различіе между іудейскими и христіанскими писаніями, съ одной стороны, и между своимъ кораномъ, съ другой, какъ и между ихъ религіями. При этомъ въ составъ Ветхозавѣтныхъ и Новозавѣтныхъ Писаній онъ вводитъ много басенъ, вымысловъ и вообще грубыхъ ошибокъ. Такъ, онъ признаетъ, что число всѣхъ священныхъ книгъ простиралось до 104, включая въ это число и коранъ. Изъ нихъ—десять было дано Адаму,—пятьдесятъ—Сифу, тридцать—Идрису (Эноху), десять Аврааму, а остальныя четыре (Пятокнижіе, Псалтирь, Евангеліе и Коранъ) были послѣдовательно даны Богомъ Моисею, Давиду, Іисусу и Мухаммеду. Всѣ эти божественныя книги, за исключеніемъ четырехъ послѣднихъ, въ настоящее время, по мнѣнію мусульманъ, совершенно затеряны и ихъ содержаніе не извѣстно, хотя Сабеяне и имѣютъ много книгъ, которыя они приписываютъ нѣкоторымъ изъ до-потопныхъ пророковъ. Что же касается—Пятокнижія, Псалмовъ и Евангелія, то всѣ эти книги существуютъ доселѣ; однако онѣ потерпѣли такъ много искаженій и

[1]) Малькольмъ, т. 2, стр. 322 — 323. Изъ этого дѣленія видно, какъ мало знакомъ былъ Мухаммедъ съ религіями современнаго ему міра.

поврежденій, что хотя въ нихъ, можетъ быть, и сохранилась нѣкоторая доля истиннаго слова Божія, но вѣрить настоящимъ ихъ спискамъ, находящимся въ рукахъ іудеевъ и христіанъ, не слѣдуетъ [1]). Къ этому нужно еще прибавить, что свой коранъ Мухаммедъ признаетъ продолженіемъ и совершеннѣйшимъ заключеніемъ всѣхъ тѣхъ св. книгъ, изъ которыхъ однѣ затеряны, а другія искажены іудеями и христіанами.

Какъ-то особнякомъ стоитъ въ коранѣ Мухаммеда ученіе о предопредѣленіи, или, вѣрнѣе, фатализмѣ (III, IV, XVII и др. главы). Оно такъ ясно выражено, что отрицать существованія этого ученія въ коранѣ не возможно. Но оно стоитъ въ противорѣчіи съ основными положеніями корана.

До сихъ поръ излагалась теоретическая сторона ученія Мухаммеда, на сколько это нужно для сравненія его съ дервишествомъ. Теперь слѣдуетъ познакомиться съ практической стороной ученія ислама въ отношеніи его къ дервишеству. Вѣра въ единство Божества, въ пророческое достоинство Мухаммеда и въ вышеизложенное ученіе его, съ одной стороны, абсолютная покорность волѣ Божіей, съ другой,—вотъ главныя и отличительныя черты жизни и дѣятельности всякаго истаго мусульманина. И только при такихъ условіяхъ, по ученію Мухаммеда, человѣкъ совершаетъ добро, счастливъ и будетъ наслаждаться вѣчнымъ блаженствомъ; а кто не вѣруетъ и не повинуется, тотъ творитъ зло, на томъ лежитъ гнѣвъ Божій, и онъ погибъ. — Свою же абсолютную покорность волѣ Бога или, что тоже, волѣ Мухаммеда мусульманинъ долженъ выражать въ аккуратномъ исполненіи молитвъ, милостыни, поста и хаджа.

При этомъ нелишне замѣтить, что во всякомъ изъ

[1]) Это мѣсто приводитъ Мальколмъ изъ сочиненія Сэйля «Preliminary Discourse on the Koran» въ своей исторіи Персіи, т. 2, стр. 323—324.

указанныхъ сейчасъ подвиговъ благочестія на первый планъ выставляются на практикѣ внѣшняя исполнительность и количественность его; а духовное настроеніе, нравственное совершенство человѣка не только оставляются въ сторонѣ, но и совершенно подавляются такою практикою. Для примѣра можно взять молитву. Если мусульманинъ аккуратно исполняетъ пять ежедневныхъ намазовъ, положенныхъ по религіозному уставу, то онъ можетъ быть вполнѣ увѣренъ въ богоугодности этого подвига и въ томъ, что каждая молитва зачтется ему особо, хотя-бы духъ его вовсе не принималъ никакого участія въ совершеніи этихъ молитвъ; напротивъ, если, по какой бы то ни было причинѣ, въ положенное время мусульманинъ пропустилъ одну или двѣ молитвы, то онъ непремѣнно обязанъ выполнить ихъ въ другое время; иначе это поставится ему въ вину. Тоже самое слѣдуетъ сказать и по отношенію къ другимъ религіознымъ подвигамъ послѣдователей Мухаммеда.

Въ заключеніе нельзя не упомянуть еще о слѣдующей чертѣ корана, весьма важной для дервишества. Въ разныхъ мѣстахъ этой книги разбросано много отрывочныхъ сентенцій, которыя дышатъ разочарованіемъ въ здѣшней жизни и въ мірскихъ удовольствіяхъ и полны нѣжной грусти. Таковы, наприм., 30 стихъ 4 главы корана, 24 и 179 ст. 7 гл., 38 ст. 9 гл., 39 ст. 23 гл., 38 ст. 47 гл., 19 и 20 ст. 57 гл. и др. Подобныя мѣста можно понимать и въ прямомъ,—буквальномъ—смыслѣ, и въ аллегорическомъ.

Краткая исторія ислама по смерти Мухаммеда до утвержденія суннитовъ въ Аравіи, Сиріи и вообще въ западныхъ владѣніяхъ арабовъ, а шіитовъ — въ Персіи.

Религія Мухаммеда быстро распространилась по

всему аравійскому полуострову и окончательно объединила собою всѣхъ арабовъ. Прежде не придававшіе первостепеннаго значенія религіи, арабы глубоко проникались теперь энтузіазмомъ и религіознымъ фанатизмомъ и сдѣлались настолько сильными, что еще самъ Мухаммедъ составилъ планъ распространенія своей вѣры далеко за предѣлы Аравіи и намѣревался уже идти противъ Византіи; но смерть не дала ему возможности привести въ исполненіе этотъ планъ. Послѣ Мухаммеда, мухаммеданствующіе арабы сдѣлались еще могущественнѣе и страшнѣе для сосѣднихъ съ Аравіей народовъ и государствъ. Первый преемникъ Мухаммеда Абу-Бекръ (632—634 г. по Р. Хр.), подавивъ внутреннія волненія, вспыхнувшія было между нѣкоторыми арабскими племенами, началъ уже наступательныя дѣйствія на Сирію, Египетъ и др. страны, лежащія близъ Аравіи. Но за кратковременностью своего правленія, онъ не могъ окончательно покорить ни одной изъ этихъ странъ. Покореніе Сиріи, Палестины, Египта и пр. мусульманскому оружію докончилъ его преемникъ, второй халифъ Омаръ (634—644 г.). Сирія была покорена въ 639 г., а чрезъ два года послѣ этого та же участь постигла и Египетъ. При Османѣ, третьемъ халифѣ (644—655 г.), власть мухаммеданъ еще больше расширилась. Теперь имъ удалось окончательно сокрушить персидское царство (651—652 г.), занять всѣ страны, лежащія на пути ихъ шествія на сѣверъ, востокъ и западъ. И такимъ образомъ подъ владычествомъ мусульманъ теперь явилось огромное пространство земли отъ Индійскаго океана до Кавказа и отъ Триполи до Окса, такъ что, когда двоюродный братъ и зять Мухаммеда Алій занялъ мѣсто Османа въ 655 г., то былъ одинъ изъ могущественнѣйшихъ государей своего времени. Къ несчастію Алія, его халифатство было только длиннымъ

рядомъ внутреннихъ войнъ, такъ какъ тотчасъ по смерти Мухаммеда и по избраніи ему въ преемники Абу-Бекра между арабами явилось много недовольныхъ. Причина этого неудовольствія заключалась въ томъ, что, по воззрѣнію партіи недовольныхъ, законнымъ и полнымъ наслѣдникомъ Мухаммеда, какъ въ отношеніи духовной, такъ и свѣтской власти, могъ и долженъ былъ быть только кровный родственникъ основателя ислама или его прямой потомокъ. Первому условію удовлетворялъ самъ Алій, а второму его дѣти отъ дочери Мухаммеда Фатимы жены Алія; но при избраніи перваго халифа, Алій съ своими дѣтьми былъ обойденъ, и Абу-Бекръ ревностный сподвижникъ Мухаммеда и его тесть былъ провозглашенъ халифомъ. Онъ былъ избранъ большинствомъ арабовъ, находившихся подъ вліяніемъ сильной партіи, во главѣ которой стояла любимая жена Мухаммеда и дочь Абу-Бекра Айша. Этою то партіей и были недовольны тѣ, которые стояли за Алія. Но они ничего не значили тогда, тѣмъ болѣе, что самъ Алій безпрекословно призналъ Абу-Бекра халифомъ. При избраніи втораго и третьяго халифовъ недовольство партіи, стоящей за Алія, возросло. Но противная ей партія была сильнѣе, потому что видимо пользовалась покровительствомъ Омара и Османа. Однако тотчасъ по смерти Османа эта партія не настолько оказалась сильною, чтобы воспрепятствовать избранію Алія въ халифы, который оставался теперь почти единственнымъ сподвижникомъ Мухаммеда и былъ уже опытнымъ и уважаемымъ всѣми мухаммеданами мужемъ. За то она успѣла выдвинуть изъ своей среды сильнаго соперника Алію въ лицѣ правителя Сиріи, бывшаго нѣкогда секретаремъ Мухаммеда, Моавію или Омміахъ, сына Абду-Сафіана и возбудила противъ Алія множество арабскихъ подданныхъ. Съ этою цѣлью былъ распространенъ слухъ,

будто Алій убилъ Османа. Поэтому, когда Алій былъ объявленъ халифомъ, Моавія отказался признать его своимъ властителемъ. Въ то же время и правитель Египта Амру—бенъ—Анасъ отказался также признать Алія халифомъ. Сторону Моавіи приняли сирійцы и египтяне; за Алія же продолжали стоять жители Аравіи и Вавилонскаго Ирака. Такимъ образомъ началась ожесточенная борьба между этими враждебными сторонами, окончившаяся тѣмъ, что Алій былъ вѣроломно убитъ заговорщиками въ 660 году, а Моавія объявилъ себя законнымъ халифомъ, сдѣлался единодержавнымъ властителемъ всѣхъ странъ, завоеванныхъ арабами, и тѣмъ положилъ начало династіи Омейядовъ, фамилія которой удерживала за собою халифатъ съ 660 г. по 752 г., управляя всѣми покоренными народами изъ новой столицы ислама—Дамаска. Правленіе Омейядовъ было по преимуществу временемъ завоеваній, и власть арабовъ простиралась въ этотъ періодъ далеко на востокъ и западъ. На востокѣ господство арабовъ доходило до Китая, а на западѣ ихъ владычеству были подчинены сѣверъ Африки и Испанія до южныхъ границъ Франціи. Вмѣстѣ со властью арабовъ всюду распространялся огнемъ и мечемъ и исламъ: кто изъ покоренныхъ отказывался принимать новую религію, тотъ или обращался въ рабство, или долженъ былъ умереть.

Хотя съ занятіемъ Моавіей халифата партія Алія была побѣждена, однакожъ она не уничтожилась совсѣмъ и стала только еще болѣе ненавидѣть своихъ враговъ. Вражда аліидовъ и омейядовъ дошла до того, что аліиды положили проклинать при богослуженіи первыхъ трехъ халифовъ, а также и династію оммейядовъ, какъ узурпаторовъ власти Мухаммеда, а халифы оммейяды въ свою очередь распорядились, чтобы Алій былъ проклинаемъ публично. Такъ какъ потомки Алія отказывались

заявить свои права на халифатство, и ихъ сторона была не настолько сильна, чтобы открыто бороться съ оммейядами, то аліиды старались дѣйствовать противъ своихъ враговъ, возмущая въ разныхъ провинціяхъ подданныхъ оммейядовъ и пропагандируя между ними свои тенденціи. И они дѣйствовали не безъ успѣха, особенно въ распространеніи своего ученія.

Этого послѣдняго держались очень многіе не только въ Аравіи, но въ Египтѣ и Сиріи, и почти всѣ жители Персіи. Впрочемъ партія аліидовъ теперь не одна враждавала противъ оммейядовъ. Тотчасъ по воспествіи Моавіи на халифскій престолъ между арабами образовалась другая партія, имѣвшая цѣлью возвести въ халифы своего кандидата. Во главѣ этой партіи стоялъ Аббасъ, сынъ Абдуль-Мутталиба, дядя Мухаммеда, сначала сильный врагъ своего племянника, а по принятіи ислама ревностный поборникъ мухаммеданства. Этотъ человѣкъ, стоя во главѣ партіи, дѣйствовалъ въ пользу своей фамиліи. Послѣ смерти Аббаса, его дѣти продолжали идти по слѣдамъ своего отца и, болѣе искусстные и счастливые, они въ теченіи многихъ лѣтъ приготовляли свое будущее величіе. Чтобы придать видъ справедливости своимъ честолюбивымъ замысламъ, они выдумали, будто Абду-Хашимъ Абдулла, мнимый внукъ Алія, не происходя на самомъ дѣлѣ отъ Фатимы, дочери Мухаммеда и жены Алія, отравленный ядомъ, по приказанію оммейядскаго халифа Солимана, предъ своей смертію облекъ ихъ, дѣтей Аббаса, достоинствомъ имамства. Поэтому они считали себя имѣющими право на халифскій престолъ и враждовали противъ оммейядовъ. Хотя потомки Аббаса домогались халифата несправедливо, но имѣя съ ними одну цѣль—разрушеніе дома оммейядовъ, аліиды объявили себя на сторонѣ аббасидовъ и дружно дѣйствовали вмѣстѣ съ ними про-

тивъ оммейядовъ, которые не могли не знать объ опасности своего положенія. Уступая враждебнымъ партіямъ, потомки Моавіи уничтожили уже обычай проклинать Алія. Но они сами содѣйствовали своимъ врагамъ и готовили себѣ паденіе. Между ними начались постоянныя интриги, потому что каждый изъ потомковъ Оммейи желалъ быть халифомъ, и потому враждавалъ противъ своего родственника. Вслѣдствіе этого часто случалось, что когда кто либо изъ нихъ утверждался на престолѣ, правители провинцій, стоявшіе за его соперника, отказывались повиноваться ему. Нерѣдко также происходило и то, что утвердившійся какимъ либо образомъ на престолѣ потомокъ Моавіи давалъ полный произволъ своимъ самымъ безнравственнымъ и кровожаднымъ инстинктамъ, чѣмъ возмущалъ противъ себя цѣлыя провинціи. Благодаря такому порядку вещей, дѣятельно работавшіе противъ своихъ враговъ аббасиды наконецъ побѣдили оммейядовъ и сами утвердились на халифскомъ престолѣ. Первый изъ нихъ, который сдѣлался халифомъ и не имѣлъ сильныхъ соперниковъ себѣ, былъ Абу-Аббасъ, праправнукъ Аббаса. Онъ-то и положилъ начало знаменитой династіи аббасидовъ, которая управляла всѣмъ мухаммеданскимъ міромъ съ 752 по 846 г. изъ новой столицы—Багдада.

Время правленія аббасидовъ было по преимуществу періодомъ внутренняго развитія ислама, эпохой мусульманскаго просвѣщенія. Мало того, въ эту эпоху арабы явились единственными во всемъ мірѣ представителями цивилизаціи. На эту-то сторону мухаммеданства и слѣдуетъ теперь обратить вниманіе, потому что она въ особенности благопріятствовала развитію дервишества у арабовъ.

Внутренняя жизнь ислама, т. е. его отраженіе въ сознаніи и чувствахъ своихъ послѣдователей, началась

еще при Мухаммедѣ. Но какъ самъ Мухаммедъ, такъ и его первые преемники главнымъ образомъ были заняты внѣшнимъ распространеніемъ ислама между людьми. Поэтому внутренняя жизнь ислама въ ихъ время не развивалась и обнаруживалась только въ чрезвычайномъ религіозномъ энтузіазмѣ и фанатизмѣ, которые въ свою очередь такъ или иначе выражались во внѣ, смотря потому, какого характера, какой народности и какой религіи были лица, принимавшія исламъ. А въ царствованіе династіи оммейядовъ внутренняя жизнь ислама какъ бы вовсе слилась съ государственною. Мухаммедъ хотѣлъ основать государство на чисто религіозныхъ началахъ, и его коранъ, содержа въ себѣ религіозное ученіе, въ то же время былъ государственнымъ кодексомъ; поэтому въ государствѣ, основанномъ на коранѣ,—каково и было государство оммейядовъ,—каждое чисто государственное событіе принимало окраску религіозную. Между такими событіями особенно замѣчательна извѣстная уже намъ безпрерывная борьба изъ-за халифскаго престола. Борьба происходила изъза одного вопроса: кто долженъ быть представителемъ Мухаммеда и духовнымъ главою всего мухаммеданскаго міра? Сколько давалось рѣшеній на этотъ вопросъ, столько было и политическихъ партій, которыя въ тоже время являлись и религіозными сектами. Такъ, въ періодъ оммейядовъ въ религіозномъ отношеніи аліиды составляли одну секту, а партія оммейядовъ—другую. Партія-же Аббаса, хотя на ложномъ основаніи, держалась однихъ началъ съ аліидами. Впрочемъ въ періодъ отъ Мухаммеда до послѣдняго оммейяда можетъ быть указана еще одна отличительная черта внутренней жизни ислама. Эта черта была прямымъ слѣдствіемъ постоянныхъ войнъ мухаммеданъ, какія они вели «на пути Божіемъ» въ теченіе всего указаннаго періода. Безпре-

рывныя войны этого времени произвели въ исламѣ два различныя явленія, именно: значительное ослабленіе мусульманъ въ своей вѣрѣ и фанатизмѣ, съ одной стороны,—нѣсколько самыхъ фанатическихъ сектъ, стремящихся воспроизвести въ себѣ первобытное мухаммеданство, съ другой. «Коранъ, замѣчаетъ Седилло, всегда признавался и признается единственнымъ кодексомъ для мусульманъ, и все-таки теперь (т. е. во время оммейядовъ) мусульмане не боялись нарушать его правилъ. Сами халифы подавали тому примѣръ: Езидъ пилъ вино вопреки запрещенію корана; Абдельмалекъ чеканилъ монеты, на которыхъ онъ изображался опоясаннымъ мечемъ» [1]). Второе явленіе было слѣдствіемъ перваго: ослабленіе вѣры въ однихъ возбудило въ другихъ крайній фанатизмъ, и они образовали изъ себя секты, которыя задались цѣлью возвратить мухаммеданъ къ истинному духу ислама. «Между тѣми, которыя были замѣчательны въ этомъ періодѣ, говоритъ тотъ-же Седилло по поводу подобнаго рода сектъ, можно указать на хареджитовъ, мотазелитовъ или сепаратистовъ, на каданіанъ, азаракитовъ и сафріанъ. Люди, которыя принадлежали къ этимъ сектамъ, отличались сильною энергіей, желали мусульманамъ добра и терпѣли больше, чѣмъ кто либо, отъ смутъ, которыя волновали имперію. Готовые отдать свою жизнь за вѣру, они простирали свой фанатизмъ до того, что искали въ убійствѣ средствъ, чтобы доставить побѣду своимъ идеямъ» [2]). Хотя главному рычагу внутренней жизни ислама—просвѣщенію—положено было начало въ періодъ оммейядовъ, однако просвѣщеніе усилилось до возможно высокой степени только въ царствованіе аббасидовъ; а вмѣстѣ съ тѣмъ и внутренняя жизнь ислама развернулась во всемъ

[1]) Стр. 141.
[2]) Стр. 141.

своемъ мухаммеданскомъ величіи только въ это время. Въ періодъ аббасидовъ религіозный энтузіазмъ мухаммеданъ прошолъ; арабскія завоеванія кончились. Наслѣдовавъ отъ завоеваннаго христіанскаго міра все умственное и матеріальное богатство, какое успѣла накопить человѣческая культура до того времени, послѣ періода завоеваній, арабы—мухаммедане, со свойственною имъ страстностью, предались наукамъ и искусствамъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ—роскоши и изнѣженности. Центромъ цивилизаціи сдѣлалась тогда столица аббасидовъ—Багдадъ. Между тѣмъ какъ въ древности вся мудрость человѣческая шла въ Аравію главнымъ образомъ изъ Индіи, въ описываемое время она распространялась изъ греко-римскаго міра. Единственными проводниками образованности и учителями арабовъ теперь сдѣлались сирійскіе христіяне, но не православные, а несторіане. На первыхъ порахъ они задавали тонъ всему мухаммеданскому міру и занимали самыя главныя должности по части просвѣщенія въ мухаммеданскомъ государствѣ. Но со временемъ сами арабы достаточно усвоили отъ нихъ изъ наукъ и искусствъ все, что могло привиться въ мухаммеданствѣ, перестали нуждаться въ посторонней помощи и стали заправлять утвердившимся среди мусульманъ просвѣщеніемъ. Такъ какъ въ это время вся образованность сосредоточивалась главнымъ образомъ въ философіи, то и у арабовъ послѣдняя заняла первое мѣсто. Только не обладая отъ природы философскимъ творчествомъ, арабы, по словамъ европейскихъ ученыхъ, въ области философіи не произвели ничего оригинальнаго, а лишь переработывали древнюю философію на мухаммеданскій ладъ. При этомъ познакомившись со всѣми древними философами и ихъ системами, они смотрѣли на нихъ сквозь призму своихъ наставниковъ сиріанъ, которые произвели синкретизмъ изъ древней

философіи. Отчасти по этой, а отчасти и по другимъ причинамъ, симпатіи арабскихъ ученыхъ склонялись къ тѣмъ древнимъ философамъ и философскимъ направленіямъ, какихъ любили больше всего ихъ учители. Таковы были Аристотель, Платонъ, Пиѳагоръ, неоплатонизмъ, пиѳагореизмъ и другія мистическія направленія. Много явилось между арабами послѣдователей Аристотеля, только не настоящаго Аристотеля, а того, какимъ онъ изображается у своихъ греческихъ учениковъ въ ихъ многочисленныхъ комментаріяхъ. Но еще больше поклонниковъ среди арабовъ имѣли Платонъ и Пиѳагоръ, хотя и они привлекали къ себѣ арабовъ чрезъ своихъ послѣдователей—неоплатониковъ, пиѳагорейцевъ и др. Какъ бы то ни было, но познакомившись съ общечеловѣческимъ просвѣщеніемъ и съ философіей, арабы сдѣлались недовольны кораномъ;—онъ пересталъ удовлетворять ихъ. И вотъ, подъ вліяніемъ проникшаго чрезъ несторіанъ въ мухаммеданство просвѣщенія, съ одной стороны, и подъ вліяніемъ корана, съ другой,—древнія, домухаммедовскія философско-религіозныя секты Аравіи, которыя нѣкогда передавали свои ученія устнымъ способомъ и въ періодъ отъ Мухаммеда до послѣдняго оммейяда едва не заглохли совсѣмъ подъ подавляющимъ вліяніемъ ислама, въ царствованіе аббасидовъ получили свободное существованіе среди мухаммеданъ и превратились во множество разнообразныхъ сектъ. Но всѣ они могутъ быть подведены подъ три типическія категоріи. Первую категорію составляютъ секты, держащіяся принциповъ философіи Аристотеля и стоящія за права разума. Представительницею этой категоріи служитъ секта мотазелитовъ. Ко второй категоріи принадлежатъ секты, признающія истины религіи основаніемъ для разума. Во главѣ этихъ сектъ стоятъ мотагалимы. Наконецъ, третью группу составляютъ мистическія секты.

Онѣ отвергаютъ разумъ, какъ ведущій къ заблужденіямъ, и признаютъ руководительнымъ началомъ жизни и дѣятельности человѣка одни только внушенія вѣры. Представительницею этой группы была секта суфіевъ.

Не смотря на многочисленность и разнохарактерность сектъ, не смотря на то, что коранъ требуетъ абсолютной покорности себѣ и не терпитъ разногласій, въ царствованіе аббасидовъ ни одна изъ этихъ сектъ не преслѣдовалась правительствомъ, какъ это было прежде. Правда, споры между самими сектами происходили постоянно и ненависть ихъ другъ къ другу не прекращалась и теперь. Но таковъ уже духъ всѣхъ сектъ. Что же касается привительства, то оно не преслѣдовало даже прямо враждебной себѣ партіи оммейядовъ,—которая, и по возшествіи аббасидовъ на халифскій престолъ, не уничтожилась совсѣмъ,—и запретило проклинать при богослуженіи какъ первыхъ трехъ халифовъ и оммейядовъ, такъ и Алія. И все это совершилось вслѣдствіе просвѣщенія, проникшаго въ исламъ.

Вторымъ важнымъ результатомъ просвѣщенія было то, что въ царствованіе же аббасидовъ между мусульманами явились знаменитѣйшіе мухаммеданскіе богословы, которые растолковали коранъ, собрали преданія о жизни Мухаммеда (суннетъ) и опредѣлили, какой изъ мусульманскихъ толковъ можетъ и долженъ быть названъ «правовѣрнымъ» [1]). Между такими богословами самыми замѣчательными были шесть, такъ называемыхъ, великихъ имамовъ, которые должны быть названы основателями суннитскаго или правовѣрнаго ученія ислама,—именно: 1) Нюманъ сынъ Сабита, прозванный Абу-Ха-

[1]) Исторія распространенія ислама послѣ Мухаммеда до времени аббасидовъ включительно и его внутренняя жизнь за это время составлены по «Восточной библіотекѣ» Д' Эрбело и по извѣстнымъ сочиненіямъ Седилло и Шмольдерса.

нифэ نُعْمَانْ بنْ ثَابِتْ اَبُوحَنِيفَه اِمَامْ اَعْظَمْ, котораго по старшинству называютъ Имамъ—Аазамъ, т. е. величайшій или старшій имамъ (онъ сконч. въ 150 г. гиджры). По этимъ эпитетамъ получили названіе и послѣдователи его: ханифиты, аазамиты; 2) Имамъ Маликъ اِمَامْ مَالِكْ (179 г.); 3) Сюфъянъ Саври سُفْيَانْ ثَوْرِى (161 г.); 4) Имамъ Мухаммедъ Аш-шафій اِمَامْ مُحَمَّدْ اَشَّافِى (204 г.); 5) Имамъ Ахмедъ бинъ-Ханбель اِمَامْ اَحْمَدْ بِنْ حَنْبَلْ (241 г.) и 6) Имамъ Давудъ Забури اِمَامْ دَاوُدْ زَبُورِى (270). Эти шесть имамовъ создали полныя системы законовѣдѣнія, имѣющія нѣкоторыя отступленія одна отъ другой; ученики ихъ съ послѣдователями своими обработали эти системы и оставили послѣ себя необъятные труды,—которые не могутъ не поразить удивленіемъ всякаго безпристрастнаго изслѣдователя мусульманской юриспруденціи. Успѣхи каждой школы совершенно зависѣли отъ вліянія и дѣятельности ея послѣдователей. Въ этомъ отношеніи первенство принадлежитъ школѣ ханифитовъ, потомъ—шафіитовъ, ханбелитовъ и маликитовъ; эти четыре школы нынѣ составляютъ главныя секты суннитскія. Школы же савридовъ и забуридовъ скоро исчезли, соединившись съ другими, такъ что въ VIII столѣтіи гиджры очень не много осталось изъ ихъ послѣдователей[1]).

Хотя, по рѣшенію этихъ богослововъ, правовѣрнымъ толкомъ должна быть признана суннитская вѣра, и хотя ученіе аліидовъ при аббасидахъ не было признано равноправною съ нею, все таки аліиды спокойнѣе, чѣмъ прежде, могли существовать теперь, не только въ самыхъ отдаленныхъ провинціяхъ арабскихъ владѣній, но даже и въ Сиріи, гдѣ находилась столица аббасидовъ. Теперь они перестали враждовать противъ халифовъ изъ династіи аббасидовъ, съ такою силою, съ какою враждовали противъ дома Оммейи, потому что аббасиды, хотя на мнимомъ основаніи, большинствомъ изъ ихъ подданныхъ признавались за потомковъ Алія. За то они посвятили всѣ свои силы на распространеніе своихъ идей между мухаммеданами и, имѣя въ своей средѣ не менѣе ученыхъ людей, чѣмъ и сунниты, не боялись теперь вступать даже въ открытыя, публичныя состязанія съ ними о вѣрѣ въ присутствіи самихъ аббасидскихъ халифовъ, въ которыхъ (состязаніяхъ) они не рѣдко одерживали верхъ надъ своими врагами, если вѣрить ихъ показаніямъ. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательно сочиненіе одного шіитскаго ученаго, шейха Абуль—Феттува подъ заглавіемъ «Хуссуни». Здѣсь главнымъ дѣйствующимъ лицомъ представляется женщина, послѣдовательница аліидскаго ученія, по имени которой и названо самое сочиненіе. Она ведетъ богословскій споръ съ самымъ знаменитымъ въ свое время суннитскимъ богословомъ Ибрагимомъ Низамомъ, въ присутствіи халифа Гаруна-ар-Рашида и побѣждаетъ его [1]). Не имѣя однако права открыто проповѣдывать своего ученія, аліиды, при своей ревностной дѣятельности, все-таки успѣли тайнымъ образомъ распространить его въ царствованіе аббасидовъ по всѣмъ ихъ владѣніямъ, и въ особенности по Аравіи, Египту и Персіи. Эту послѣднюю едвали не всю можно считать тайною

[1]) См. Мюхтесерюль-вигкаетъ или сокращенный вигкаетъ: курсъ мусульманскаго законовѣдѣнія по школѣ ханифитовъ. Изд. мирзою А. Казем-Бекомъ. Казань, 1845. Введеніе, стр. XIII—XIV; также Малькольмъ, т. II стр. 352—355; Джонъ-Броунъ, стр. 75.

[1]) Малькольмъ, т. 2, стр. 865—376.

послѣдовательницею Алія въ періодъ аббасидовъ. Но въ такомъ положеніи находилось дѣло аліидовъ, пока аббасиды были могущественны. Когда же ихъ династія стала приходить въ упадокъ, тогда у аліидовъ явились другія стремленія. Всегда и прежде сознававшіе въ душѣ ложность основанія, по которому аббасиды считали себя потомками Алія, они задумали теперь основать свое собственное владѣніе въ какихъ-нибудь распадавшихся провинціяхъ арабскаго государства. И дѣйствительно, одному изъ приверженцевъ ихъ ученія, имаму Абу-Обейдуллаху удалось основать самостоятельное государство въ Египтѣ, утвердиться самому на престолѣ и тѣмъ положить начало династіи «фатимидовъ», — потомковъ Алія отъ Фатимы. Во все время правленія этой династіи (съ908 г. по 1171 годъ) въ Египтѣ господствующимъ ученіемъ было ученіе аліидовъ. Послѣ же этого, со времени султана Саладина, суннитская вѣра опять утвердилась въ Египтѣ [1]).

Почти одновремменно съ утвержденіемъ фатимидовъ въ Египтѣ, въ Персіи основала также самостоятельное государство подъ своимъ управленіемъ династія Буидовъ. Только она вела свой родъ не отъ Алія, а отъ древней персидской династіи Хозроевъ и существовала меньше, чѣмъ фатимиды въ Египтѣ, именно съ 932 г. по 1056 г. [2]).

Послѣ паденія династіи фатимидовъ, аліиды долго не утверждали никого изъ потомковъ Алія на халифскомъ престолѣ ни въ одной странѣ; и въ Персіи, гдѣ ихъ ученіе было особенно сильно, за буидами слѣдовало нѣсколько другихъ династій, не стоящихъ въ родствѣ съ Аліемъ, пока наконецъ въ 1499 г. не взошелъ на персидскій престолъ одинъ простой дервишъ Измаилъ суфи, или Измаилъ шахъ, сынъ шейха Хайдара,

[1]) Седилло, стр. 205—225.

[2]) Д' Эрбело, стр. 212—213.

ведущій свой родъ отъ Алія чрезъ его втораго сына Хусейна. Онъ положилъ начало династіи суфійской, или хайдарской, которая царствовала въ Персіи до 1736 г., когда Надиръ шахъ основалъ новую династію [1]). Измаилъ суфи замѣчателенъ тѣмъ, что призналъ господствующею религіею въ Персіи ученіе аліидовъ. Съ этихъ поръ послѣднее вступаетъ въ открытую и ожесточенную борьбу съ суннитской вѣрой, которая утверждается по преимуществу въ Бухарѣ, Сиріи, Аравіи, Египтѣ, Турціи и др. Эта безпрерывная борьба воспитала въ послѣдователяхъ той и другой вѣры самыя ненавистныя чувства другъ къ другу. Но кажется, что сунниты болѣе ненавистны къ приверженцамъ Алія, чѣмъ аліиды къ суннитамъ, потому что сунниты считаютъ аліидовъ «самыми злѣйшими еретиками, худшими невѣрныхъ», даже вовсе немусульманами; между тѣмъ какъ аліиды считаютъ суннитовъ мусульманами, хотя и неправовѣрующими, и въ отличіе отъ нихъ называютъ себя «друзьями фамиліи» (т. е. Алія) и шіитами, т. е. явно протестующими въ пользу праваго дѣла [2]).

Теперь остается нѣсколько непонятнымъ, почему шіитская вѣра не находила для себя нигдѣ такой плодотворной почвы, нигдѣ въ концѣ концовъ не утвердилась, какъ только въ Персіи, не смотря на то, что нѣкоторое время она жила и въ Сиріи и въ Аравіи и въ Египтѣ? Разъясненіе этого обстоятельства тѣмъ болѣе необходимо сейчасъ, что оно, проливая достаточно свѣта на внутреннюю жизнь ислама въ Персіи, дастъ возможность понять весьма многое и важное касательно дервишества. Причина подобнаго явленія заключается, во первыхъ, въ характерѣ и домухаммеданскомъ рели-

[1]) Д' Эрбело, ст. 503—505. Малькольмъ т. II стр. 347—383. Джонъ Броунъ, стран. 342.

[2]) Малькольмъ, т. II стр. 349. Сравнительный словарь турецко-татарскихъ нарѣчій Будагова т. 1. 1869 г. стр. 639—640.

гіозномъ состояніи жителей Персіи, а во вторыхъ — въ особенностяхъ самаго шіитства.

Всякому извѣстно, что духовный образъ человѣка во многомъ зависитъ отъ той страны, въ которой онъ живетъ; точно также и характеръ персовъ во многомъ обусловливается природою ихъ родины. Внѣшнее описаніе и положеніе ея въ древности, какъ и нынѣ, болѣе или менѣе извѣстно намъ, да къ тому же оно и не такъ важно въ настоящемъ случаѣ.

Важнѣе сказать нѣсколько словъ относительно внутреннихъ свойствъ этой страны. Древняя, какъ и нынѣшняя, Персія по своему разнообразію въ климатѣ, растительныхъ произведеніяхъ, продуктахъ земли и картинности сильно напоминаетъ сосѣднюю ей страну— Индію. Въ ней есть и горы, и плодоноснѣйшія долины, и знойныя пустыни; а отсюда въ ней можно найти и холодный, и умѣренный, и жаркій климаты; въ ней можно найти чуть-ли не всевозможныя растительныя произведенія и продукты земли. Природа Персіи представляетъ собою разнообразныя картины, начиная отъ самыхъ прелестныхъ, богатѣйшихъ и живописныхъ до самой бѣдной и страшно—пустынной. Не даромъ же персіяне во всѣ времена хвастались климатомъ своей страны, не даромъ изучающимъ восточныя страны приходится слышать на этотъ счетъ разсказы подобные тому, какой слышалъ Малькольмъ, и при характеристикѣ страны обращать и на нихъ свое вниманіе. Характеризуя свойства Персіи, Малькольмъ приводитъ слѣдующій разсказъ. «Одинъ персидскій купецъ, который «путешествовалъ по многимъ странамъ, находился въ «Дели. И намъ, продолжаетъ Малькольмъ, разсказывали, «что, когда его спросилъ императоръ Индіи, какое мѣ«сто онъ считаетъ самымъ лучшимъ въ свѣтѣ, онъ от«вѣчалъ не колеблясь: «мой собственный домъ».

«Вашъ собственный домъ! «замѣтилъ на это импе«раторъ, обманувшись въ ожиданіи лестнаго для себя «отвѣта. Да, ваше величество, сказалъ иностранецъ, и «я надѣюсь, что докажу это для вашего удовлетворенія. «Вы согласитесь, продолжалъ онъ, что четвертый кли«матъ [1]) есть самый прекрасный на землѣ». «Да», ска«залъ императоръ.—Провинція Иракъ, я полагаю, при«нимается за самую прекраснѣйшую въ этомъ климатѣ, «а Исфаганъ есть первый городъ въ Иракѣ. Теперь, «продолжалъ онъ, Саадутъ—абадъ, безъ сомнѣнія, пре«восходнѣе всякой другой части въ Исфагани, а мой «домъ самый лучшій въ Саадутъ—абадѣ» [2]).

Если въ чемъ Персія должна уступить Индіи, такъ это въ томъ, что въ ней замѣчается недостатокъ въ деревьяхъ (не фруктовыхъ), который уменьшаетъ общую красоту страны и чувствуется ея обитателями, какъ самое серіозное неудобство въ жизни. Наблюденіе этого факта, по словамъ Малькольма, и заставляетъ признать справедливость замѣчанія одного умнаго индійца, который, выслушавъ нѣсколько сравненій между странами Персіи и Индіи, какія онъ считалъ несправедливыми по отношенію къ послѣдней, воскликнулъ: «Вы, персіяне, постоянно хвалитесь вашимъ климатомъ; но, въ концѣ всего, вы не имѣете ни тѣни, которая укрывала бы васъ отъ знойныхъ лучей солнца лѣтомъ, ни дровъ, которыя спасали бы васъ отъ пронзительнаго холода зимою» [3]). Теперь становится понятнымъ тотъ особенный типъ жителя подобной страны, какимъ рисуютъ персіянъ оріенталисты и путешественники. Перса изображаютъ они дѣятельнымъ человѣкомъ, обладающимъ бы-

[1]) По географіи древнихъ, которая только одна и извѣстна въ Персіи, обитаемая земля дѣлится на семь климатовъ.

[2]) Малькольмъ, т. II стр. 508.

[3]) Малькольмъ, т. II стр. 513.

строю сообразительностью, прекраснымъ умомъ, сильнымъ воображеніемъ и страстнымъ любителемъ поэзіи [1]), склоннымъ къ поэтической мечтательности, ко всему таинственному и чудесному; въ жизни его выдаются болѣе пороки, чѣмъ добродѣтели; въ отношеніи къ другимъ онъ—человѣкъ съ пріятными и предупредительными манерами [2]).

Еще интереснѣе и важнѣе для насъ религіозное состояніе древнихъ персовъ. Персія, какъ одно изъ древнихъ государствъ, жила не своими только идеями, но и идеями другихъ болѣе цивилизованныхъ въ свое время странъ. Особенно это нужно сказать относительно ея религіозной жизни. Въ доисторическое время въ Персіи господствующею религіею было грубое звѣздопоклонство. Явился Зороастръ и далъ персіянамъ свою болѣе возвышенную, болѣе духовную религію. При Кирѣ, когда древняя Бактрія была присоединена къ Персіи, религія Зороастра потерпѣла измѣненіе отъ религіи маговъ, которая была господствующею у мидянъ, какъ это уже извѣстно изъ предыдущаго. Кромѣ того, вслѣдствіе сношеній съ Индіей и Греціей, еще за долго домухаммеданства, въ Персію проникли буддизмъ и греческія философско-религіозныя идеи, по преимуществу мистическаго характера; и все это, соотвѣтствуя душевному строю персовъ, удобно прививалось у нихъ. Такимъ образомъ въ Персіи образовалось и существовало

[1]) На это свойство персіянъ надо обратить особенное вниманіе, потому что оно играетъ весьма важную роль какъ въ исторіи, такъ и въ ученіи суфійства. Въ виду этого нельзя не привести, хотя въ примѣчаніи, характеристическихъ словъ знаменитаго Малькольма относительно любви персіянъ къ поэзіи; «жители Персіи, говоритъ онъ, энтузіастически преданы поэзіи; самый послѣдній ремесленникъ главныхъ городовъ этой страны можетъ читать или наизусть декламировать возвышеннѣйшія мѣста изъ знаменитыхъ писателей, и даже грубый и необразованный солдатъ оставляетъ свою палатку, чтобы послушать съ восхищеніемъ звуки пѣвца, который поетъ мистическія мелодіи о божественной любви или декламируетъ разсказъ о битвѣ своихъ предковъ» т. II, стр. 839.

[2]) Мальколь, т. I, стр. 263, т. II стр. 637.

уже множество религіозныхъ сектъ, въ ученіе которыхъ входили разнообразные элементы: магизмъ, маздеизмъ, буддизмъ, неоплатонизмъ и нѣкоторыя другія секты, между которыми слѣдуетъ отмѣтить двѣ, какъ имѣющія отношеніе къ нашему предмету. Объ одной изъ нихъ упоминается въ Дабистанѣ [1]), какъ о такой сектѣ, которая болѣе чѣмъ за столѣтіе до Мухаммеда, существовала уже въ Персіи и держалась чисто буддійскихъ началъ; это именно секта джемшаспіановъ [2]). А другая секта была основана также столѣтіемъ ранѣе Мухаммеда, магомъ Маздакомъ, который съ манихейскимъ ученіемъ объ абсолютномъ дуализмѣ связалъ основоположеніе строгаго воздержанія, съ одной стороны, и уничтожающаго всякую нравственность моральнаго индиферентизма, съ другой [3]). Въ настоящемъ сочиненіи не умѣстно подробное изложеніе ученій каждой изъ религій и сектъ, утвердившихся въ Персіи до Мухаммеда; необходимо указать только на одно важное обстоятельство, именно: изъ всѣхъ этихъ религій и сектъ у персовъ привилось по преимуществу то, что носило на себѣ характеръ необычайнаго, сверхъестественнаго и мистическаго. Такъ, изъ буддизма у персовъ особенно привилась идея боговоплощенія, олицетворенная персами въ третьемъ сынѣ Зороастра, Созіохѣ, который, по ихъ вѣрованію, при концѣ міра опять явится и побѣдитъ Аримана [4]). А отъ маговъ персы усвоили главнымъ образомъ различныя мистическія дѣйствія, каковы заклинанія, заговоры, гаданія, искусственныя средства приводить человѣка въ возбужденное состояніе и тому подобное.

[1]) Дабистанстанъ—я—Мадсахибъ—есть произведеніе персидскаго автора, неизвѣстнаго мнѣ по имени. Историко-критическое введеніе въ коранъ Вейля, переводъ Еф. Ад. Малова, стр. 60.

[2]) Деллингеръ, стр. 106—107.

[3]) Деллингеръ, стр. 116.

[4]) Léon Carré t. II, chap. 31, pp. 372, 386.

Послѣ всего этого становится понятнымъ, почему въ Персіи не могло привиться мухаммеданство въ своемъ простомъ чувственномъ видѣ, проповѣдующее только единство Божества и чисто формальное исполненіе внѣшнихъ религіозныхъ обрядовъ, словомъ, въ томъ видѣ, въ какомъ представлялъ его самъ Мухаммедъ, а утвердилось въ ней, измѣнившись въ шіитскую вѣру, которая болѣе соотвѣтствовала характеру и религіозному состоянію персовъ. Но утвердившись здѣсь и въ такомъ видѣ, мухаммеданство все-таки продолжало измѣняться подъ вліяніемъ прежнихъ вѣрованій и воззрѣній персовъ и раздѣлилось на множество сектъ, изъ которыхъ каждая носитъ на себѣ отпечатокъ извѣстнаго посторонняго элемента. Однакожъ господствующею изъ нихъ въ Персіи признается, такъ называемая, имамитская, исна-шеридская, почитающая двѣнадцать имамовъ [1]). Такъ какъ утвержденіе въ Персіи шіитства зависѣло и отъ особенностей послѣдняго и такъ какъ дервишество связывается съ мухаммеданствомъ собственно чрезъ шіитское ученіе, то является необходимость указать, чѣмъ-же именно отличается шіитство отъ суннитскаго толка?

Главные отличительные пункты суннитовъ и шіитовъ.

Внѣшняя судьба приверженцевъ Алія намъ уже извѣстна; на долю алидовъ выпала несчастная судьба быть постоянно гонимыми. Отсюда у нихъ развилась наклонность и даже любовь къ аллегоріи, хотя ученіе Мухаммеда не отличается аллегоризмомъ и вовсе не

[1]) Словарь Турецко-татарскихъ нарѣчій Будагова. т. I стр. 640. Бабъ и Бабиды: религіозно-политическія смуты въ Персіи въ 1844—1852 г. Казем-Бека. 1865 г. стр. 147.

требуетъ, чтобы ему придавали какой либо иносказательный смыслъ. Въ коранѣ нѣтъ ни одного мѣста, гдѣ прямо говорилось бы, что Мухаммедъ назначилъ своимъ непосредственнымъ преемниковъ Алія. Между тѣмъ это послѣднее и составляетъ самый важный и спорный пунктъ между шіитами и суннитами. И вотъ, чтобы утвердить свое ученіе на авторитетѣ корана, шіиты, по своей любви къ аллегоріи, стараются путемъ аллегорическаго толкованія корана, найти въ немъ благопріятствующія себѣ мѣста. Сунниты же для подтвержденія своего вѣрованія ссылаются не на коранъ, а на преданія, и такъ какъ эти преданія дѣйствительно говорятъ въ ихъ пользу, то шіиты отвергаютъ ихъ подлинность, собираютъ другія преданія, которыя говорятъ за нихъ. По ученію мухаммеданъ вообще, имамъ есть законный представитель Мухаммеда, а потому онъ есть духовный и свѣтскій глава и руководитель всего мусульманскаго міра; но вопросъ въ томъ, какъ узнать, что извѣстное лицо есть законный имамъ? Сунниты признаютъ законными всѣхъ имамовъ, избранныхъ цѣлымъ обществомъ или государствомъ, а потому справедливо признаютъ законными имамами и первыхъ трехъ халифовъ Абубекра, Омара и Османа, такъ какъ они были избраны одинъ за другимъ именно такимъ образомъ. Между тѣмъ, какъ шіиты утверждаютъ, что законнымъ имамомъ можетъ быть только потомокъ Алія, четвертаго халифа, потому что самъ Мухаммедъ, назначивъ Алія своимъ непосредственнымъ преемникомъ, тѣмъ самымъ выразилъ желаніе, чтобы его представителями (имамами) въ обществѣ мусульманъ были его же собственные потомки, каковыми и являются только одни дѣти и потомки Алія. Въ силу этого, шіиты признаютъ незаконными имамами и узурпаторами халифскаго достоинства первыхъ трехъ халифовъ и всѣхъ другихъ, не происходя-

щихъ отъ Алія, а вмѣсто этихъ признаютъ законными имамами иныхъ лицъ, и при томъ только двѣнадцать [1]). Такъ какъ эти двѣнадцать шіитскихъ имамовъ играютъ важную роль въ ученіи дервишей, то не мѣшаетъ познакомиться и съ каждымъ изъ нихъ въ отдѣльности. Первымъ халифомъ и законнымъ имамомъ шіиты признаютъ Алія; вторымъ—перваго сына Алія отъ Фатимы, единственной дочери Мухаммеда, Хасана; третьимъ—втораго сына Алія Хусейна. «Хасанъ, говоритъ Джонъ Броунъ, былъ отравленъ и его тѣло погребено въ Мединѣ, а Хусейнъ былъ убитъ Езидомъ сыномъ Моавіи и погребенъ въ Кербелѣ. Четвертымъ имамомъ, продолжаетъ Броунъ, былъ Зейнъ-эль-Абединъ, сынъ Хусейна, убитый Меруаномъ, сыномъ Езида, и погребенъ въ Мединѣ; пятый—Мухаммедъ—Бакиръ былъ убитъ Гушамомъ, сыномъ Абдулъ-Малика и погребенъ въ Мединѣ; шестой—Джаферъ-есъ-Садыкъ былъ убитъ Мансуръ-и-Куфромъ и погребенъ въ Мединѣ; седьмой—Муза-эль-Казимъ былъ отравленъ Гарунъ-ар-Рашидомъ и погребенъ въ Багдадѣ; восьмой—Али-Муза-эль-Риза былъ убитъ халифомъ Маймуномъ и погребенъ въ Хорасанѣ; девятый—Мухаммедъ-Таги былъ убитъ халифомъ Мостакимомъ и погребенъ въ Семарѣ, близъ Багдада; десятый—Али-Хакъ былъ убитъ халифомъ Мустакимомъ и погребенъ въ томъ же мѣстѣ; одинадцатый—Хасанъ-эль-Аскири былъ убитъ халифомъ Мутааммидомъ и погребенъ на томъ же мѣстѣ; двѣнадцатый—имамъ Магди; онъ, говорятъ, тайнымъ образомъ скрылся въ 15-й день Сагбана, въ 266 году гиджры, въ Семарѣ, гдѣ находится пещера, изъ которой, по вѣрованію шіитовъ, онъ опять явится. Всѣ эти лица были дѣти имама Хусейна. Хасанъ также имѣлъ дѣтей. Внуки того и другаго изъ

[1]) Бабъ и бабиды. Казем-Бека. стр. 145.

этихъ имамовъ спаслись отъ убіенія, и отъ нихъ произошли сеиды или эмиры» [1]).

Кромѣ этихъ важнѣйшихъ пунктовъ есть еще и другіе, которыми отличаются шіиты отъ суннитовъ, но они касаются лишь обрядовой стороны и самими послѣдователями ихъ признаются не важными [2]).

Все предыдущее не должно считать излишнимъ въ дѣлѣ изслѣдованія дервишества; это—необходимыя предварительныя свѣдѣнія, которыя освѣщаютъ начало суфійства и объясняютъ его исторію. Они необходимы при отвѣтѣ на вопросы: гдѣ могло зародиться дервишество? какъ оно развивалось и распространялось среди мусульманъ? какъ оно относится къ исламу?

Первыя суфійскія общины въ мухаммеданской Аравіи; ихъ связь съ домухаммеданскими религіозными сектами Аравіи и Персіи и отличительныя черты въ ученіи.

Въ самый ранній періодъ своего существованія дервишескія общины назывались не по имени своихъ основателей, а носили такія названія, которыя служили объясненіемъ принциповъ каждой изъ нихъ; по имени же своихъ основателей онѣ стали называться въ позднѣйшій періодъ. Вотъ почему приходится встрѣчать нѣкоторое затрудненіе, когда стараешься указать, кто былъ основателемъ первыхъ дервишескихъ общинъ, извѣстныхъ только подъ именемъ, характеризующемъ ихъ ученіе, особенно если не желательно вполнѣ довѣрять единственнымъ показаніямъ самихъ дервишей. Ученіе первыхъ дервишескихъ общинъ ясно говоритъ о томъ, что онѣ не мухаммеданскаго происхожденія, а заимство-

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 156—157.
[2]) Малькольмъ, т. II стр. 380.

ваны извнѣ, между тѣмъ какъ сами дервиши стараются произвести ихъ отъ Мухаммеда, Абу-бекра, или же, вѣрнѣе, отъ ихъ ревностнѣйшихъ послѣдователей. Въ виду всего этого приходится согласиться съ показаніями дервишей, но только при томъ предположеніи, что указываемыя ими лица, какъ основатели дервишества, до своего поступленія въ число послѣдователей Мухаммеда были приверженцами тѣхъ философско-религіозныхъ сектъ, совершенно чуждыхъ исламу, слѣды которыхъ носитъ на себѣ каждая изъ суфійскихъ общинъ, основанныхъ ими впослѣдствіи.

Въ введеніи къ настоящему сочиненію было замѣчено, что сами дервиши нѣсколько разногласятъ между собою относительно происхожденія своихъ сектъ. Такъ шіитскіе дервиши признаютъ главою всѣхъ суфійскихъ орденовъ Алія, а суннитскіе,—кромѣ того, еще и Абубекра. Но тѣ и другіе согласно между собою утверждаютъ, что основателемъ первыхъ дервишескихъ сектъ отъ лица Алія былъ Хасанъ-эль-Багри, или вѣрнѣе, два преемника послѣдняго, именно: Абдулъ—Вахидъ, сынъ Зеида, и Хубиби—Аджуми [1]). Отъ лица же Абубекра основателемъ другихъ суфійскихъ общинъ суннитскіе дервиши признаютъ нѣкоего Сельмани—Фарси [2]). Отъ этихъ-то лицъ, а не отъ Алія и Абу-бекра собственно и произошли всѣ дервишескіе ордена. Первыхъ сектъ, отъ которыхъ произошли всѣ остальныя, было три, именно: хулули, иттихади и вагдетти. Ага—Мухаммедъ—Алій, какъ извѣстно уже намъ, считаетъ первоначальными сектами только двѣ первыя, а секту вагдетти признаетъ вѣтвію секты иттихади. Но въ виду того, что большинство мухаммеданскихъ ученыхъ и даже Малькольмъ считаютъ и секту вагдетти первоначальною на основаніи разности ея ученія отъ первыхъ двухъ, по всей справедливости необходимо также и её причислить къ этимъ послѣднимъ въ качествѣ самостоятельной первоначальной секты. По своему ученію, всѣ онѣ связаны съ домухаммеданскими философско-религіозными сектами, которыя были распространены по Аравіи и Персіи. Мало этого, можно сказать, что первыя тождественны съ послѣдними въ своемъ ученіи и именно такъ, что хулули и иттихади имѣютъ одно и тоже ученіе съ магійскою сектою германи, а вагдетти держится принциповъ извѣстной уже намъ неоплатонической секты, существовавшей въ Аравіи подъ именемъ ширахейюнъ [1]). Принципъ, какого держатся хулули, состоитъ въ томъ, что Богъ вселился въ людяхъ, что божественный духъ входитъ въ каждаго человѣка, который набоженъ и имѣетъ разумную душу. Отсюда секта эта получила и свое названіе—хулули, т. е. «вдохновенные». Приверженцы секты иттихади вѣрятъ, что Богъ составляетъ одно со всякимъ просвѣщеннымъ существомъ. Они сравниваютъ Всемогущаго съ пламенемъ, а свои души съ углемъ, и говорятъ, что подобно тому, какъ уголь дѣлается пламенемъ, когда встрѣчается съ послѣднимъ, такъ и ихъ безсмертныя часть отъ своего соединенія съ Богомъ дѣлается богомъ, потому они и называются иттихади, т. е. «союзники» [2]). Вагдетти, или «уединенные», утверждаютъ, что Богъ находится во всякой вещи и что всякая вещь—есть богъ. Они считаютъ себя послѣдователями древнихъ философовъ Греціи и въ особенности Платона, который, говорятъ они, училъ, что Богъ сотворилъ всѣ вещи своимъ собственнымъ дыханіемъ (нефесъ), и потому всякая вещь есть

[1]) Малькольмъ, т. II, стр. 394.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 50.

[1]) Здѣсь разумѣются указанныя секты въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ существовали у арабовъ, т. е. въ искаженномъ.
[2]) Малькольмъ, т. 2, 388—389. Джонъ Броунъ, стр. 291.

вмѣстѣ и творецъ и сотворенное [1]). Ученіе этой секты является господствующимъ между новѣйшими суфіями или дервишами, и большинство изъ орденовъ послѣднихъ считаетъ себя вѣтвями ея; меньшая же часть позднѣйшихъ дервишескихъ орденовъ ведетъ свое начало отъ первыхъ двухъ.

Слитіе съ первыми суфійскими сектами двухъ чисто—мухаммеданскихъ общинъ, получившихъ свое начало при Мухаммедѣ.

Извѣстно, что когда явился между арабами Мухаммедъ съ своею религіею, у нихъ не было общаго религіознаго единенія, и религіозный элементъ стоялъ на второмъ планѣ. Мухаммедъ вызвалъ арабовъ изъ этого состоянія и, возбудивъ въ нихъ религіозный энтузіазмъ до высшей степени, тѣмъ самымъ выдвинулъ религіозный элементъ на первый планъ. Послѣ этого арабы стали переходить на сторону Мухаммеда, а особенно тѣ, которые и до ислама были склонны къ религіозной жизни. Такими оказались прежде всего тѣ арабы, которые слѣдовали искаженнымъ устною передачею ученіямъ домухаммедовскихъ философско-религіозныхъ сектъ, стоявшихъ въ прямомъ родствѣ съ дервишествомъ. Отсюда понятно, почему нѣкоторые мусульманскіе писатели, каковъ напр. Ибнъ-Хальдунъ, называютъ суфіями всѣхъ первыхъ послѣдователей Мухаммеда, т. е. людей, жившихъ по преимуществу однимъ лишь религіознымъ чувствомъ.

Съ другой стороны, когда въ мухаммеданскомъ обществѣ стали появляться суфійскія общины, то изъ мусульманъ поступали въ нихъ главнымъ образомъ люди, искренно любившіе тихую внутреннюю жизнь. Въ ряду

[1]) Малькольмъ, т. 2, 360; Джонъ Броунъ, стр. 292.

такихъ, безъ сомнѣнія, надо поставить прежде всего могаджеровъ (бѣглецовъ) и ансаровъ (помощниковъ) [1]) Мухаммеда, между которыми многіе, и до принятія ислама, по своимъ убѣжденіямъ были чистыми суфіями. Отсюда естественнымъ образомъ объясняется слѣдующее очень важное обстоятельство. Когда преслѣдуемый своими мекккскими врагами Мухаммедъ бѣжалъ изъ Мекки въ Медину въ 622 г. по Р. Х. [2]), то, чтобы прочнѣе утвердиться въ послѣдней и тѣснѣе связать себя и бѣжавшихъ съ нимъ меккцевъ съ новыми друзьями и союзниками, онъ тотчасъ, по прибытіи въ Медину, учредилъ два братскихъ союза изъ пятидесяти четырехъ могаджеровъ и столькихъ же мединцевъ. Обязанности этихъ братствъ состояли въ томъ, чтобы члены ихъ взаимно помогали другъ другу и въ горѣ, и въ счастіи и взаимно поддерживали другъ въ другѣ принятую вѣру-—исламъ. Далѣе, союзъ между членами этихъ братьевъ распростирался до того, что они считались законными наслѣдниками другъ друга предпочтительно предъ кровными родичами [3]). Во главѣ каждаго изъ этихъ братствъ были поставлены Абу-Бекръ и Алій. Очевидно, что въ такихъ братствахъ не было ничего суфійскаго, какъ не было тогда и самихъ дервишескихъ общинъ, и что такія братства нужны были только до тѣхъ поръ, пока не распространилось мухаммеданство. Когда же это послѣднее охватило собою всю Аравію, когда затѣмъ многіе изъ новообращенныхъ мусульманъ стали открыто обнаруживать свои суфійскія наклонности, и

[1]) Могаджерами называются бѣжавшіе съ Мухаммедомъ изъ Мекки въ Медину въ первый годъ гиджры отъ преслѣдованія враговъ, а ансарами—мединцы, радушно принявшіе ихъ у себя и помогавшіе имъ.

[2]) Съ этого времени начинается мухаммеданское лѣтосчисленіе.

[3]) Вашингтонъ Ирвингъ. Жизнь Магомеда, перев. съ англійскаго. Антоновича, стр. 118. Историко-критическое введеніе въ коранъ, пер. Ефр. Ал. Малова. Казань 1875 года, стр. 8.

даже составлять изъ себя особенныя общины, тогда уничтожились и самыя братства незамѣтно и безъ всякой борьбы, чрезъ совершенное слитіе съ первыми. Это и естественно, потому что многіе изъ первыхъ послѣдователей Мухаммеда и членовъ учрежденныхъ имъ братствъ и безъ того были въ своей душѣ настоящими суфіями. Въ это-то самое время названіе «суфи»,—которое и тогда уже существовало у мусульманъ, хотя еще и не означало собою чего нибудь кастоваго или сектантскаго,—какъ это случилось съ нимъ впослѣдствіи,—и сдѣлалось равносильнымъ выраженію «ревностный мусульманинъ» [1]).

Такимъ образомъ сначала братства Абу-Бекра и Алія не имѣли ничего общаго съ суфійствомъ, хотя еще и до этихъ братствъ держались ученія послѣдняго отдѣльныя лица изъ мусульманъ; а затѣмъ когда въ исламѣ образовались цѣлыя суфійскія общины, означенныя братства слились съ ними и тѣмъ самымъ сообщили имъ авторитетъ законности въ глазахъ мусульманъ. Послѣ этого суфійскія общины,—чтобы придать себѣ больше авторитета,—подобно слившимся съ ними братствамъ, стали уже считать своими основателями Алія и Абу-Бекра, какъ-бы дѣйствовавшими въ этомъ случаѣ по волѣ самаго Мухаммеда.

Организованіе первоначальныхъ суфійскихъ общинъ въ настоящія секты подъ именемъ «суфійскихъ» въ періодъ аббасидовъ.

Суфійскія общины стали размножаться среди мусульманъ еще при Мухаммедѣ и особенно онѣ увеличились послѣ того времени, когда произошло слитіе ихъ съ извѣстными братствами Абу-Бекра и Алія. Пос-

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 207.

лѣ этого среди мухаммеданъ стали возникать даже такія суфійскія общины, которыя не имѣли никакой непосредственной связи съ названными сейчасъ халифами, но получили позволеніе на свое существованіе прямо отъ самаго Мухаммеда. Такова наприм. община, основанная въ 622 г. по Р. Х. (въ 37 гл. гиджры) Увейсомъ Карани, уроженцемъ Караи, въ Еменѣ [1]). Но при всемъ томъ въ описываемое время ни одна изъ этихъ общинъ не существовала среди мусульманъ въ формѣ настоящей замкнутой секты, хотя члены ихъ и отличались отъ простыхъ мухаммеданъ нѣкоторыми особенностями во взглядахъ на исламъ и своимъ философско-религіознымъ воззрѣніемъ. А это зависѣло отъ того, что ученіе и устройство первоначальныхъ суфійскихъ общинъ не были на первыхъ порахъ окончательно сформированы. Развитіе ученія и организація ихъ вполнѣ зависѣли отъ исторіи ислама при Мухаммедѣ и первыхъ трехъ халифахъ, когда происходили войны и когда новая религія распространялась между людьми. Понятно, что такое время не могло благопріятствовать развитію суфійства у мусульманъ. Съ другой стороны, и внутренняя жизнь ислама за это время не совсѣмъ благопріятствовала суфійству. Извѣстно, что со времени смерти Мухаммеда между мусульманами начались споры объ имамствѣ и что побѣда въ этихъ спорахъ оставалась на сторонѣ приверженцевъ Абу-Бекра, Омара и Османа, а партія аліидовъ была гонимою. По своей склонности къ мистической жизни и по рано обнаружившейся особенной любви къ своему духовному главѣ, Алію, суфіи естественно должны были переносить одну и ту же съ ними участь, съ тѣмъ лишь различіемъ, что суфіи за свое благочестіе уважились даже и противниками аліидовъ.

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 77, 208.

Не лучше, если не хуже, было положеніе суфійства во весь періодъ оммейядовъ, которые были заняты по преимуществу завоеваніями и считались самыми ожесточенными врагами аліидовъ. Суфіямъ приходилось поэтому тяжело при такомъ порядкѣ вещей. А если къ этому присоединить еще подавляющее вліяніе корана, авторитетъ котораго нарочито старались выставлять предъ аліидами ихъ враги, и появленіе въ періодъ оммейядовъ различныхъ фанатическихъ сектъ чисто мухаммеданскаго характера, то сдѣлается вполнѣ понятнымъ, почему и въ періодъ оммейядовъ у суфіевъ, съ ихъ чуждыми исламу воззрѣніями, не могло вполнѣ развиться ученіе и окончательно организоваться устройство ихъ общинъ.

Не таково было положеніе суфійства въ періодъ аббасидовъ,—считающійся временемъ мухаммеданскаго просвѣщенія и составляющій *эпоху* въ развитіи его внутренней жизни. Въ это время вся человѣческая образованность перешла къ мухаммеданамъ. Первое мѣсто заняли у нихъ творенія древнихъ греческихъ философовъ, подъ вліяніемъ которыхъ возродились и нѣсколько очистились смутныя и искаженныя идеи, съ давнихъ поръ бродившія въ умахъ арабовъ; подъ ихъ вліяніемъ мусульмане на все стали смотрѣть либеральнѣе, чѣмъ это было раньше. И суфіи, какъ болѣе склонные къ тихимъ занятіямъ, прежде и усерднѣе всѣхъ принялись за эти творенія. Изъ всѣхъ философовъ Греціи имъ нравились главнымъ образомъ Платонъ, какимъ его представляли неоплатоники, неопиѳагорейцы и другія мистическія школы. Но суфіи не пренебрегали философами и иныхъ направленій, какъ наприм., Аристотелемъ, и сдѣлались вскорѣ самыми образованными и уважаемыми людьми среди мухаммеданъ и замѣнили собою сирійскихъ христіанъ—своихъ учителей. Многіе

изъ нихъ стали занимать тогда высокіе посты въ арабскомъ государствѣ по части просвѣщенія, блистали при халифскомъ дворѣ. Въ этомъ отношеніи особенно знаменитъ философъ суфи Абу-Хамидъ Мухаммедъ, или Аль-Газзали, предъ которымъ благоговѣлъ и теперь еще благоговѣетъ весь мусульманскій міръ. Онъ былъ профессоромъ богословія въ высшихъ мухаммеданскихъ школахъ въ Джарджанѣ, Нишапурѣ и Багдадѣ [1]). Слѣдствія такого положенія вещей въ періодъ аббасидовъ были чрезвычайно важны для суфійства. Подъ вліяніемъ неоплатонизма и неопиѳагореизма, суфіи успѣли въ это время, во первыхъ, развить достаточно свое ученіе, во вторыхъ, выдѣлили себя изъ среды всѣхъ вообще мухаммеданъ, какъ суннитовъ, такъ и шіитовъ въ качествѣ послѣдователей особой самостоятельной секты, усвоившей себѣ названіе «суфійской», и, наконецъ, заставили даже суннитовъ признать эту секту не только законнымъ учрежденіемъ въ исламѣ, но и чисто мухаммеданскимъ.

Распространеніе суфійскихъ сектъ въ арабскихъ владѣніяхъ и особенно въ Персіи, также въ турецкихъ владѣніяхъ, въ Туркестанѣ, на Кавказѣ и въ Россіи съ указаніемъ количества и названій этихъ сектъ.

Достигнувъ указанныхъ выше результатовъ, суфійство свободно начало распространяться по всѣмъ арабскимъ владѣніямъ. Но въ особенности оно распространялось тамъ, куда проникало шіитство. А такъ какъ это послѣднее болѣе, чѣмъ гдѣ либо, имѣло успѣхъ въ Персіи, то и суфійство распространилось здѣсь съ особенною силою. Дѣло въ томъ, что ученіе суфіевъ на-

[1]) Шмольдерсъ, стр. 14.

ходится въ болѣе близкомъ и тѣсномъ родствѣ съ шіитствомъ, чѣмъ съ суннитской вѣрой. Кромѣ того, суннитскій толкъ, вполнѣ отвѣчая основнымъ идеямъ корана, не терпитъ никакого мистицизма, между тѣмъ какъ мистицизмъ составляетъ жизненную силу суфійства, почему суфіи удалились изъ суннитскихъ владѣній, не смотря на свой почетъ здѣсь, и бѣжали главнымъ образомъ въ Персію.

Въ Персію суфійское ученіе проникло вмѣстѣ съ шіитствомъ. Если послѣднее нашло здѣсь очень плодотворную для себя почву, то суфійству вполнѣ благопріятствовала она. Суфійству, какъ нельзя болѣе, соотвѣтствовалъ и характеръ персовъ, гораздо болѣе склонный къ мистицизму, чѣмъ характеръ арабовъ. Еще болѣе благопріятствовали ему философско-религіозныя вѣрованія жителей Персіи и ихъ секты. Въ нихъ суфіи нашли много сроднаго себѣ, даже болѣе сроднаго, чѣмъ въ мухаммеданствѣ, потому что въ персидскихъ вѣрованіяхъ была смѣсь всевозможныхъ элементовъ, какъ наприм. магизма, маздеизма, буддизма, неоплатонизма, манихейства и др. По своему мистицизму, ученію и строю болѣе, чѣмъ всѣ другія секты Персіи, отвѣчали характеру суфійства главнымъ образомъ двѣ, именно: чисто суфійская секта джемшаспіановъ и секта Маздака, которыя извѣстны уже намъ. На этомъ основаніи нужно считать несомнѣннымъ, что послѣдователи помянутыхъ сейчасъ и всѣхъ другихъ персидскихъ сектъ принимали сначала мухаммеданское суфійство, т. е. то, которое вышло изъ Аравіи вмѣстѣ съ исламомъ, а потомъ уже этотъ послѣдній. И если бы не суфійство, то исламу пришлось бы долго бороться съ персидскими вѣрованіями прежде своего окончательнаго утвержденія въ Персіи. Принимая суфійство, персы почти ничего не измѣняли въ своихъ прежнихъ воззрѣніяхъ, потому что,

усвояя его, они на самомъ дѣлѣ принимали свои же собственныя вѣрованія; однако они становились въ то же время и мусульманами—послѣдователями ислама, только въ формѣ не суннитскаго толка, а шіитства.

И такимъ образомъ мало по малу мухаммеданство успѣло объединить собою всѣ разнохарактерныя вѣрованія персовъ и создать изъ этихъ послѣднихъ одно мухаммеданское шіитское государство.

Что утвержденію шіитства въ Персіи содѣйствовало въ сильной степени суфійство, краснорѣчивымъ подтвержденіемъ этого служитъ одинъ очень важный, извѣстный уже намъ историческій фактъ, который никакъ нельзя назвать простою случайностью. Фактъ этотъ состоитъ въ томъ, что шіитство до тѣхъ поръ окончательно не утверждалось въ Персіи въ качествѣ господствующей религіи, пока суфіи не сосредоточили въ своихъ рукахъ государственную власть этой страны; когда же одинъ изъ послѣдователей суфійства именно Измаилъ—суфи взошелъ на царскій престолъ Персіи, тогда и шіитство призналъ онъ господствующею религіею въ своемъ государствѣ.

Нельзя сказать, чтобы суфійство, проникнувъ въ Персію, не потерпѣло нѣкотораго измѣненія. Нѣтъ; оно значительно измѣнилось здѣсь противъ прежняго: въ Аравіи, Сиріи и другихъ странахъ, гдѣ господствовала греческая философія, преобладающимъ элементомъ въ суфійствѣ были неоплатонизмъ и неопиѳагореизмъ; а въ Персіи, гдѣ господствовала надовсѣмъ восточная или буддійская философія, въ суфійствѣ сталъ замѣтно преобладать буддійскій элементъ.

Вмѣстѣ съ этимъ суфійское ученіе въ Персіи получило полное свое развитіе, а образъ жизни его послѣдователей—окончательное устройство подъ вліяніемъ мистическихъ произведеній знаменитыхъ персидскихъ

поэтовъ, явившихся уже на почвѣ мусульманства, и шіитской секты нозэри.

Объединивши всѣ персидскія вѣрованія въ себѣ, исламъ въ то же время привелъ персовъ въ самую высокую религіозную экзальтацію. Только эта экзальтація обнаружилась у нихъ не такъ, какъ у арабовъ. Такъ какъ персы по преимуществу народъ поэзіи и чувства, то и религіозная экзальтація ихъ нашла себѣ высшее обнаруженіе именно въ поэзіи, и всѣ религіозныя идеи, всѣ движенія религіозной жизни персовъ — мухаммеданъ облеклись въ поэтическіе образы. При этомъ поэзія, соотвѣтственно ихъ природному душевному строю, получила оттѣнокъ религіозно-мистическій. Религіозное возбужденіе, какое обнаружилось у персовъ тотчасъ, по принятіи ими ислама, было на столько сильно, что выдвинуло изъ ихъ среды величайшихъ поэтическихъ геніевъ, которые, воплощая въ себѣ всѣ типическія черты своей націи и являясь представителями ея, естественно, были или природными мистиками, или прямо суфіями. Поэтому ихъ поэтическія творенія, воспроизводя въ себѣ все, что накопилось у персовъ отъ ихъ многовѣковой опытной жизни, отличаются глубокимъ мистицизмомъ. Эти-то произведенія и дали поэтическую окраску уже омухаммеданившимся религіознымъ вѣрованіямъ персовъ. Но особенно важна и неоцѣнима ихъ заслуга для суфійства. Будучи мистиками, или усвоившими суфійское ученіе, славные поэты персы—авторы этихъ произведеній—старались придавать своимъ мыслямъ суфіскій оттѣнокъ, или же посвящали всѣ свои силы на полнѣйшее развитіе суфіства, какъ самаго возвышеннаго ученія въ глазахъ мусульманъ, потому что суфійство и на самомъ дѣлѣ представляетъ собою самую высшую степень развитія той смѣси, въ составъ которой входятъ мухаммеданство, какъ объ-

единяющее религіозное начало, греческая и восточная философія древняго міра. Поэтому суфійское ученіе въ полномъ и законченномъ его видѣ лучше и вѣрнѣе всего можно изучить по произведеніямъ этихъ персидскихъ поэтовъ.

Чего не докончили по отношенію къ суфійству персидскіе поэты, то сдѣлала шіитская секта нозэри. Воспринимая элементы всевозможныхъ ученій, шіитство тѣмъ самымъ вносило въ себя зачатки многихъ сектъ, которыя въ скоромъ времени должны были появиться въ немъ. И дѣйствительно, не успѣло еще оно утвердиться въ Персіи въ качествѣ господствующей религіи, какъ среди него возникло множество разнообразныхъ сектъ. Каждая изъ нихъ носила на себѣ характеръ того направленія, какого держался ея виновникъ. Между ними особенно замѣчательною въ отношеніи къ суфійству была секта нозэри. Она основана на чисто буддійскихъ и магійскихъ началахъ. Если персидскіе поэты по преимуществу развивали теоретическое и практическое ученіе суфійства, то секта нозэри дала окончательное устройство жизни его послѣдователей, хотя также вліяла и на его ученіе. Въ виду такой важности этой секты въ исторіи суфійства, необходимо познакомиться съ ея ученіемъ. Свѣдѣнія о сектѣ нозэри можно найти у Джона Броуна, который останавливаетъ на ней свое особенное вниманіе. Вотъ что онъ говоритъ объ этой сектѣ въ своемъ прекрасномъ трудѣ: «нозэри Персіи, судя по отчету о нихъ Де-Гобино, суть тѣ, которые держатся самыхъ крайныхъ принциповъ аліидскихъ дервишей. Они называютъ свою религію религіею Эгль-эль-Хаккъ, или религіею «людей истины». Арабы и турки называютъ ихъ нозэри, а персіяне—Али-иляги. Первые уподобляютъ ихъ восточнымъ христіанамъ, между тѣмъ какъ послѣдніе предпо-

лагаютъ, что они почитаютъ Алія за Бога и чествуютъ его... Онъ же (Гобино) утверждаетъ, что Али-иляги (вѣрующіе въ Божество Алія) отличны отъ Эгль-эль-Хаккъ, такъ какъ первые ясно говорятъ, что зять пророка (Алій) былъ воплощеніемъ Божества, и на этомъ основаніи строгіе мусульмане считаютъ ихъ подобными христіанамъ, которые приписываютъ такой же божественный характеръ и Іисусу Христу; между тѣмъ Эгль-эль-Хаккъ признаютъ, что каждый человѣкъ, чрезъ особенное благочестіе и любовь къ Богу, можетъ соединиться съ Нимъ и даже сдѣлаться богомъ [1]). Но такъ какъ эти двѣ секты носятъ общее названіе нозэри, то ихъ должно считать только за одну секту. Затѣмъ Джонъ Броунъ говоритъ объ ученіи нозэри: «Они (нозэри) мало почитаютъ исламъ, хотя и признаютъ себя мухаммеданами... Эгль-эль-Хаккъ смотрятъ на корейшитскаго пророка (Мухаммеда), какъ на обманщика и не посѣщаютъ мечетей, не совершаютъ молитвъ, кромѣ абсолютно—необходимыхъ случаевъ. Они претендуютъ на чисто духовную религію и очень вѣротерпимы къ другимъ религіямъ. Они отличаются отъ обыкновенныхъ мусульманъ тѣмъ, что не вѣрятъ ни въ какую легальную нечистоту, и потому не нуждаются въ основаніяхъ, предписываемыхъ исламомъ. Они раздѣляются: на эглю-шаріатъ أَهْلُ شَرِيعَتْ — «людей принятаго религіознаго закона»; эглю магрифатъ أَهْلُ مَعْرِفَتْ — «людей религіознаго знанія, или мудрости»; эглю тарикатъ أَهْلُ طَرِيقَتْ — «людей разрушительныхъ порядковъ»; эглю-хакикатъ أَهْلُ حَقِيقَتْ, или эглю хаккъ— «людей истинной вѣры, или

[1]) Стр. 294.

истины» [1]). Вотъ принципы секты нозэри. Ихъ-то вмѣстѣ съ своимъ устройствомъ она и сообщила суфійству.

Подвергшись въ Персіи сильному вліянію со стороны секты нозэри, суфійство получило форму совершенно законченнаго своеобразнаго института, котораго существованіе въ исламѣ по прежнему признается законнымъ. Персія простираетъ свое вліяніе на суфійство даже до того, что послѣдователи его послѣ того, какъ оно получило полную организацію, вмѣсто «суфіевъ» начинаютъ называться «дервишами» — словомъ персидскаго происхожденія. Слово «дервишъ» въ настоящее время сдѣлалось общимъ названіемъ для всѣхъ дервишей, въ какой бы странѣ они не находились и къ какимъ бы орденамъ не принадлежали. Въ Персіи суфійство или дервишество воспитало множество ревностнѣйшихъ и знаменитыхъ послѣдователей своего ученія, которые изъ Персіи разошлись во всѣ другія мухаммеданскія страны, какъ-то: Индію, Бухару, Аравію, Сирію, Кавказъ, Турцію и въ Сѣверную Африку съ цѣлью распространенія дервишескаго ученія и, сообразно съ своимъ пониманіемъ и индувидуальнымъ характеромъ, основывали здѣсь дервишескія общины. Сами основатели этихъ общинъ дѣлались самостоятельными главами ихъ; каждая изъ нихъ распадалась на множество другихъ общинъ, находившихся въ родствѣ съ первоначальною, отъ которой онѣ произошли.

Такъ образовалось множество «дервишескихъ орденовъ» съ ихъ общинами и мало по малу покрыло своею сѣтью всѣ упомянутыя мухаммеданскія страны, въ которыхъ дервиши усвоили, кромѣ общаго названія, еще и частныя. Такъ напр. въ Индіи они стали называться еще факирами, въ Бухарѣ и Русскомъ Туркестанѣ—ышанами, на Кавказѣ—мюридами, въ самой Персіи, по

[2]) Джонъ Броунъ, стр. 295.

какимъ-то страннымъ обстоятельствамъ, за дервишами осталось арабское названіе — «суфіи», а въ Турціи, Египтѣ и другихъ западныхъ странахъ особенною популярностью пользуется названіе «дервишъ».

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что настоящимъ гнѣздомъ дервишества была собственно Персія. Поэтому она справедливо и называется всѣми оріенталистами «классическою страною» такого оригинальнаго явленія, какъ дервишество [1]).

Когда образовалось множество самостоятельныхъ дервишескихъ орденовъ, когда они стали распространяться по всѣмъ мухаммеданскимъ странамъ, тогда за дервишами и ихъ орденами, кромѣ общаго и частныхъ названій, утверждались еще такія имена, которыя могли бы отличать какъ дервишей, такъ и ихъ ордена одинъ отъ другаго, т. е. за орденами утверждались имена основателей. Поэтому и въ настоящемъ сочиненіи дервишескія ордена далѣе будутъ называться по имени ихъ основателей.

Писавшіе о дервишахъ, различно отвѣчаютъ на вопросъ о томъ, сколь велико число всѣхъ дервишескихъ орденовъ. Такъ одни утверждаютъ, что ихъ существуетъ до шестидесяти, а другіе—до ста [2]); а Мирза-Казем-Бекъ прямо говоритъ, что всѣхъ дервишескихъ орденовъ — тридцать пять [3]). Но большинство оріенталистовъ согласно утверждаетъ только, что дервишескихъ орденовъ безчисленное множество, такъ какъ почти каждый орденъ развѣтвляется на огромное число другихъ орденовъ. Вслѣдствіе этого, по сознанію ученыхъ послѣдней категоріи, происходитъ малоизвѣстность нѣкоторыхъ изъ нихъ, а отсюда далѣе возникаетъ большое затрудненіе

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 340—341.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 58.
[3]) Шамиль и мюридизмъ. Русское слово 1859 г. Декабрь, стр. 191.

при опредѣленіи оттѣнковъ, которыми эти ордена отличаются одинъ отъ другаго. За то, продолжаютъ они, достаточно изучить основательно только замѣчательнѣйшіе изъ нихъ, чтобы вполнѣ опредѣлить характеръ и всѣхъ остальныхъ, «потому что, говоря словами Малькольма, хотя суфійскіе ордена и различаются между собою въ именахъ и въ нѣкоторыхъ маловажныхъ обычаяхъ, однако всѣ они согласны въ своихъ основныхъ принципахъ» [1]). Совершенно также разсуждаетъ объ этомъ и Джонъ Броунъ [2]).

Но среди безчисленнаго множества дервишескихъ орденовъ всѣ оріенталисты ясно и согласно между собою опредѣляютъ извѣстное число, такъ называемыхъ, оригинальныхъ, или главныхъ изъ нихъ, отъ которыхъ происходятъ и всѣ другіе. Въ этомъ случаѣ оріенталисты вполнѣ довѣряютъ показаніямъ самихъ дервишей и говорятъ собственно ихъ словами. Сами дервиши раздѣляютъ всѣ свои ордена на «оригинальные» — *усулъ* أُصُوْل и «вѣтви» — *фуруг* فُرُوْع [3]), и послѣднія они считаютъ происходящими отъ первыхъ. По ихъ же показаніямъ, существуетъ только двѣнадцать оригинальныхъ орденовъ, а остальные всѣ суть «вѣтви» послѣднихъ. Вотъ списокъ этихъ двѣнадцати орденовъ, приводимый Джономъ Броуномъ со словъ одного дервиша изъ ордена Кадири:

«1) Руфаи رُوفِى

2) Сагади ساعدى

3) Суграверди سهروردى

[1]) Малькольмъ, т. II, стр. 387—388.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 54.
[3]) Джонъ Броунъ, стр. 78—79 и 230.

4) Шибони شَيْبَانِى

5) Мевлеви مَوْلَوِى

6) Кадири قَادِرِى

7) Накшибенди نَقْشْبَنْدِى

8) Вэйси وَيْس الْقَرَنِى

9) Джильветти جِلْوَتِى

10) Хальветти خَلْوَتِى

11) Бедави بَدَوِى

12) Дэссуки или Бурхами»[1]).

Только немногіе изъ этихъ оригинальныхъ орденовъ дервиши признаютъ происходящими отъ Абу-Бекръ-Садыка—перваго халифа—чрезъ его непосредственнаго преемника Сельмани—Фарси, именно ордена Мевлеви и Накшибенди, а остальные всѣ, по словамъ дервишей, происходятъ отъ Алія чрезъ Хасанъ-эль-Багри[2]). Ордена, происходящіе отъ Абу-Бекра, называются *садики*, а происходящіе отъ Алія—*аливи*. При этомъ надо замѣтить, что одни изъ оригинальныхъ орденовъ отличаются особенною плодовитостію въ своихъ «вѣтвяхъ», а другіе—менѣе богаты въ этомъ отношеніи. Такъ, особеннымъ богатствомъ въ вѣтвяхъ отличаются два ордена—хальветти и накшибенди[3]). Въ то время, какъ всѣ

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 50.
[2]) Онъ же, стр. 50.
[3]) Онъ же, стр. 52.

оригинальные ордена признаются происходящими—одни отъ Абу-Бекра, а другіе—отъ Алія, нѣкоторыя изъ ихъ вѣтвей считаются происходящими отъ обоихъ халифовъ вмѣстѣ. Таковъ, наприм., орденъ бекташи[1]). Затѣмъ, одни изъ оригинальныхъ орденовъ стоятъ ближе къ своему общему типу, по устройству и ученію, а другіе дальше. Вполнѣ воспроизводящимъ въ себѣ образъ первыхъ суфійскихъ общинъ Абу-Бекра и Алія выдаетъ себя орденъ накшибенди, основатель котораго, жившій въ XIV в. по Р. Хр., сознавъ, что всѣ существовавшіе въ его время дервишескіе ордена совершенно уклонились отъ своего образа, устроилъ свой орденъ именно съ цѣлью возстановить этотъ образецъ[2]).

Почти всѣ оригинальные ордена пользуются большою извѣстностью и уваженіемъ во всѣхъ мусульманскихъ странахъ, потому, конечно, что они—оригинальны. Но многія и изъ вѣтвей не уступаютъ имъ въ своей популярности и славѣ, а нѣкоторыя изъ нихъ даже и превосходятъ.

Если принять во вниманіе и вѣтви и спросить, сколь же велико число всѣхъ *извѣстнѣйшихъ* орденовъ, то при отвѣтѣ и на этотъ вопросъ придется встрѣтить не малое затрудненіе, потому что писавшіе о дервишахъ различно отвѣчаютъ и на него. Такъ Д'Оссонъ насчитываетъ ихъ тридцать два[3]), фонъ-Гаммеръ и Вамбери —тридцать шесть[4]), а Марза Казем-Бекъ — тридцать пять[5]). Разность эта отчасти объясняется тѣмъ, что указанные ученые писали въ разныя времена; между тѣмъ новые дервишескіе ордена возникаютъ—чуть ни каждый годъ, а отчасти это зависитъ и отъ кастоваго

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 149.
[2]) Онъ же, стр. 212.
[3]) Джонъ Броунъ, стр. 209—211.
[4]) Онъ же, стр. 16—17.
[5]) Русское слово за 1859 г, Декабрь, стр. 191.

духа, или, какъ выражается Джонъ Броунъ французскимъ языкомъ, esprit de corps, и взаимнаго соперничества самихъ дервишескихъ орденовъ между собою, на что очень часто жалуются и писавшіе о дервишахъ европейскіе ученые. Дѣло въ томъ, что каждый изъ орденовъ, желая распространить свою славу, какъ можно шире, старается унизить въ глазахъ мусульманскаго народа другіе ордена [1]). Въ виду этого лучше всего полагаться на позднѣйшихъ писателей, къ которымъ принадлежатъ фонъ-Гаммеръ, Джонъ Броунъ и Вамбери. Эти лица насчитываютъ извѣстнѣйшихъ орденовъ тридцать шесть [2]).

Теперь спрашивается: какіе же они? Тутъ опять является нѣкоторое неудобство. Гораздо лучше было бы, если бы списокъ дервишескихъ орденовъ былъ представленъ въ генеалогическомъ порядкѣ, чтобы видно было въ то же время и духовное родство ихъ между собою. Но ни одна изъ имѣющихся у меня таблицъ (а ихъ у меня четыре) не представляетъ орденовъ въ генеалогическомъ порядкѣ, а всѣ располагаютъ ихъ хронологически; причемъ списокъ фонъ-Гаммера не указываетъ ни именъ основателей, ни времени, ни мѣста ихъ жизни, а говоритъ только,—какіе изъ орденовъ существовали до основанія Оттоманскаго государства, и какіе—послѣ [3]). Списки же Д'Оссона, Казембека и мой подробно указываютъ имена основателей орденовъ, мѣсто

[1]) Не только въ глазахъ мусульманъ дервиши стараются возвышать свои ордена предъ другими, но и предъ европейцами. Такъ бесѣдуя, съ самаркандскими джагріе, я слышалъ, что ихъ орденъ выше и почетнѣе, чѣмъ напр. календери (накшибенди). Календери напротивъ хвалятъ и ставятъ себя выше—джагріе и во всякомъ случаѣ выше орденовъ иноземныхъ, какъ-то: джалоли, который распространенъ въ Авганистанѣ, медори—въ Индіи и др.

[2]) Джонъ Броунъ, стр. 76—77. Вамбери. Очерки и картины восточныхъ нравовъ 1877 г., стр. 163.

[3]) Джонъ Броунъ, стр. 76—77.

и время учрежденія послѣднихъ [1]). Поэтому и въ настоящемъ сочиненіи будетъ представленъ списокъ *извѣстнѣйшихъ* орденовъ не въ генетическомъ, а въ хронологическомъ порядкѣ съ возможно подробнымъ указаніемъ имени, мѣста и времени кончины [2]) ихъ основателей.

На основаніи указанныхъ сейчасъ таблицъ списокъ этихъ орденовъ можно представить въ такомъ видѣ.

Ордена, существовавшіе до основанія турецкой имперіи:

1) Орденъ Вэйси ويسى. Начало ему положилъ еще Увейсъ, уроженецъ Караи въ Еменѣ, въ 37 году гиджры (въ 657 году по Р. Хр.) [3]).

2) Хольвани حلوانى. Основателемъ его былъ шейхъ Шейхъ-Хольванъ-суфи, умеръ онъ въ Джеддѣ въ 149 году гиджры (766 г. по Р. Хр.).

3) Эдгэми ادهمى. Основателемъ его былъ Ибрагимъ-Эдгэмъ; умеръ онъ въ Дамаскѣ въ 161 году гиджры (777 г. по Р. Хр.).

4) Бестами بسطامى. Основателемъ его былъ Баязидъ-Бестами; умеръ онъ въ Джебель-Бестамѣ, въ Сиріи, въ 265 году гиджры (874 г. по Р. Хр.).

5) Сакатти سقطى. Основателемъ его былъ Абуль-Гасанъ-Сирри-Сакети; умеръ онъ въ Багдадѣ въ 295 году гиджры (907 г. по Р. Х.).

[1]) Джонъ Броунъ, 209—211; Русское Слово 1859 г. Декабрь, стр. 192.

[2]) Годъ кончины извѣстнаго основателя признается временемъ основанія его ордена; поэтому и въ приводимомъ спискѣ будутъ означаться только годы кончины основателей дервишескихъ орденовъ.

[3]) Самаркандскіе дервиши годъ основанія ордена Вэйси показываютъ такіе.

6) Кадріе قادريه. Абдулъ-Кадыръ-Гиляни, основатель этого ордена, умеръ въ Багдадѣ въ 561 г. гиджры (1165 г. по Р. Хр.). Онъ былъ завейдаромъ, или хранителемъ памятника Имама Агзамъ-Абу-Ханифи,—мухаммеданскаго юрисконсульта, въ Багдадѣ.

7) Руфаи رُوفى или Бетайхи. Основатель этого ордена, Сеидъ-Ахмедъ-Абуль-Аббасъ-Руфаи умеръ въ лѣсахъ между Багдадомъ и Бассорой въ 578 г. гиджры (1182 г. по Р. Хр.).

8) Нурбахши نوربخشى или Суграверди. Шагабъ эд-Динъ Суграверди основатель его умеръ въ Багдадѣ въ 602 году гиджры (1205 г. по Р. Хр.).

9) Кубрави كُوبروى. Основатель его Неджимъ эд-Динъ Кубра умеръ въ Хаверземѣ въ 617 году гиджры (1220 г. по Р. Хр.).

10) Шазоли شاذلى. Основатель его Абдуль Хасанъ Шазоли умеръ въ Меккѣ въ 656 году гиджры (1258 г.).

11) Мевлеви مولوى. Джелаль Эддинъ эръ-Руми Мевляна, основатель этого ордена, умеръ въ Коніи въ 672 году гиджры (1273 г.) [1]).

12) Бедави بدوى. Основатель его, Абдулъ-Фетанъ Ахмедъ Эль-Бедави умеръ въ Тантѣ, въ Египтѣ, въ 675 году гиджры (1276 г.).

[1]) Самаркандскіе дервиши также показываютъ годъ смерти знаменитаго Мевлеви.

Ордена, явившіеся послѣ основанія турецкой имперіи:

13) Накшибенди نقش بندى. Багауддинъ — Мухаммедъ Накшибендъ—основатель этого ордена умеръ въ Касри—Гарифанѣ, въ Персіи, въ 719 году гиджры (1319 г.) [1]).

14) Сагади ساعدى. Основатель его—Сагад-эд-Динъ аль-Джебрави—умеръ въ Джеббѣ, близъ Дамаска, въ 736 году гиджры (1335 г.).

15) Бекташи بيكتاشى. Хаджи Бекташъ Хорасани, основатель его, умеръ въ Киръ—Шагрѣ, въ Малой Азіи, въ 1759 году гиджры (1357 г.). Онъ жилъ много лѣтъ при дворѣ Орхана 1-го и далъ благословеніе янычарамъ въ день ихъ учрежденія. Орденъ его почти совсѣмъ уничтожился вмѣстѣ съ истребленіемъ янычаръ въ 1826 году [2]).

16) Халеветти حلوتى. Основатель его, Шейхъ Омаръ Хальветти умеръ въ Кайзерѣ въ 800 г. гиджры (1397 г.).

17) Зейни زينى. Зейнъ-эд-Динъ Абубекръ Хафи, основатель его, умеръ въ Куфѣ въ 838 году гиджры (1438 г.).

[1]) Самаркандскіе дервиши показываютъ годъ смерти Накшибенда—791 гиджры.

[2]) Есть два Бекташи, по мнѣнію Джона Броуна и Д'Эрбело. Основатель ордена называется Ходжой Бекташемъ; родомъ онъ изъ Бухары. Жилъ при первыхъ оттоманскихъ султанахъ, умеръ, по ихъ мнѣнію, не въ 759 году, какъ полагаетъ Д'Оссонъ, а въ 765 гиджры. Другой Бекташъ называется Бекташъ Кули (служитель божій); онъ былъ только дервишемъ; онъ извѣстенъ какъ авторъ одной мистической поэмы Бостанъ эль—хіалъ (садъ мыслей). Джонъ Броунъ, 14 ; Д'Эрбело, 196.

18) Бабаія بابیه. Абдулъ Гани-Пиръ Бабаіи, основатель его, умеръ въ Андріанополѣ въ 870 году гиджры (1465 г.).

19) Бейрами بیرامی. Основатель его, Хаджи Бейрамъ Анкарави умеръ въ Анкрѣ (въ Малой Азіи) въ 886 году гиджры (1471 г.).

20) Эшрафи اشرافی. Сагидъ Абдаллахъ Эшрафъ—Руми, основатель его, умеръ въ Чинъ—Изникѣ (въ Малой Азіи) въ 899 году гиджры (1493 г.).

21) Бэкри, بکری или Вафаи وافائی. Основатель его, Пиръ Абубекръ Вафаи умеръ въ Алеппо въ 902 году гиджры (1496 г.).

22) Сунбули سنبلی. Основатель его, Сунбуль-Юсуфъ-Боляви умеръ въ Константинополѣ, въ 936 г. гиджры (1529 г.).

23) Гульшени گلشنی, или Рушени. Ибрагимъ Гульшени, его основатель, умеръ въ Каиро, въ 940 году гиджры (1533 г.). Его орденъ называется Рушени отъ имени Дедда—Омаръ Рушени, наставника Ибрагима Гульшени.

Ягитъ Баши یغت باشی. Основатель его, Шемсъ-эд-Динъ-Ягитъ Баши, умеръ въ Магнезіи, въ Малой Азіи, въ 951 году гиджры (1544 г.).

25) Умми Синони ام سنانی. Его основатель, Шейхъ

Умми Синанъ умеръ въ Константинополѣ въ 959 году гиджры (1552 г.).

26) Джельветти جلوتی. Пиръ – Уфтади—Мухаммедъ Джельветти, его основатель, умеръ въ Брусѣ въ 998 г. гиджры (1580 г.).

27) Ушаки اشای. Основатель его, Гуссейнъ-эд-Динъ Ушаки умеръ въ Константинополѣ въ 1001 г. гиджры (1592 г.).

28) Шемси شمسی. Основатель его, Шемсъ-эд-Динъ Сиваси умеръ въ окрестностяхъ Медины въ 1010 году гиджры (1601 г.).

29) Синони سنانی. Основатель его, Алимъ Синанъ Умми умеръ въ Альвели въ 1079 г. гиджры (1668 г.).

30) Ніази نیازی. Мухаммедъ Ніази Мисри, его основатель, умеръ въ Лемносѣ въ 1106 году гиджры (1694 г.).

31) Муради مردی. Основатель его, Мурадъ-Шами умеръ въ Константинополѣ въ 1132 году гиджры (1719 г.).

32) Нурэдини نوردنی. Основатель его, Нуръ-эд-Динъ Джерраби умеръ въ Константинополѣ въ 1146 году гиджры (1733 г.).

33) Джемали جمالی. Основатель его, Мухаммедъ Джемаль-эд-Динъ-Эдирнави умеръ въ Константинополѣ въ 1146 году гиджры (1733 г.).

34) Эшраки اشركى.

35) Нигметуллахи نعمت الله.

36) Хайдари حيدارى.

О трехъ послѣднихъ орденахъ говорится только въ таблицѣ фонъ-Гаммера, а Д'Оссонъ, Казем-Бекъ и списокъ, имѣвшійся у меня подъ руками, вовсе не упоминаютъ о нихъ. Но у фонъ-Гаммера, какъ выше было замѣчено, не указываются ни имена основателей, ни мѣсто, ни время происхожденія ниодного изъ дервишескихъ орденовъ. Изъ его списка очевидно только одно, что послѣдніе три ордена основаны позже остальныхъ перечисленныхъ выше.

Нѣтъ сомнѣнія, что кромѣ перечисленныхъ существуетъ много еще и другихъ дервишескихъ орденовъ,—не пользующихся извѣстностію; да хотя и тѣ ордена, которые помѣщены въ предоставленномъ сейчасъ спискѣ, имѣютъ большую или меньшую извѣстность въ мусульманскихъ странахъ, но одни изъ нихъ пользуются преимущественнымъ уваженіемъ и любовью въ однѣхъ странахъ, а другіе въ другихъ. Такъ, въ Средней Азіи особенной славой и почетомъ пользуется орденъ Накшибенди, въ Индіи и Персіи—Нигметъ-уллаги и Хайдари, въ турецкой имперіи—Кадріе, Руфаи, Джельветти, Хальветти, Сагади и главнымъ образомъ Мевлеви [1]), въ Египтѣ, по словамъ Лэйне,—Руфаи, Кадири, Бедави и Дэсукки,—каждый изъ нихъ съ своими вѣтвями [2]).

Туркестанскіе дервиши дѣлятся на тѣ же ордена, или «сулюки» (пути) и находятся въ связи съ указан-

[1]) Вамбери. Очерки и картины восточныхъ нравовъ, стр. 163.

[2]) Джонъ Броунъ, стр. 245—247; Лэйне. Нравы и обычаи современныхъ Египтянъ, т. 2, стр. 57—58.

ными выше главными орденами. Въ русскомъ Туркестанѣ преимущественно распространены два ордена Накшибенди (календери) и Кадріе. При этомъ, календери, или накшибенди считаются хуфіями, такъ какъ основатель ордена календери Накшибендъ былъ хуфія, т. е. совершалъ зикръ *про себя, тайно* خفى, а Кадріе считаются джагріями, потому что они совершаютъ свой зикръ *громко, вслухъ* جهر, отчего и самый зикръ ихъ называется джагръ. Показанія самаркандскихъ дервишей о времени появленія перечисленныхъ выше орденовъ вполнѣ согласны съ тѣмъ, какъ обозначено выше—въ текстѣ и сноскахъ. Относительно же появленія ихъ въ Туркестанѣ, и въ частности въ Самаркандѣ дервиши говорятъ, что первымъ изъ хуфія въ Самаркандѣ сдѣлался извѣстенъ Хазрети Джувананъ Зинда (Аббасъ) съ 57 г. гиджры, въ честь котораго съ давнихъ поръ въ этомъ городѣ высится мечеть *Шахъ-Зинда* (живаго царя). Дервиши накшибенди въ Самаркандѣ появились со времени Ходжи Софа, послѣдователя Багавaддина, сто девяносто восемь лѣтъ по счету гиджры назадъ тому. Кадріе появились въ Туркестанѣ въ 723 г. гиджры со времени Пира Ходжи Джухана, а джагріями они стали называться со времени Ходжаи-Ахмета-Ясави, ученика и современника послѣдняго.

Если изученіе дервишества въ томъ видѣ, въ какомъ онъ проявляется въ мухаммеданскихъ государствахъ, важно въ научномъ отношеніи, то знакомство съ кавказскимъ «мюридизмомъ», кромѣ этого, интересно для насъ, русскихъ, и въ томъ отношеніи, что исторія мюридизма на Кавказѣ проливаетъ много свѣта и на политическія отношенія жителей его къ Россіи. Сильное распространеніе дервишества на Кавказѣ совпадаетъ съ возстаніемъ кавказскихъ горцевъ противъ русскихъ

и окончательнымъ усмиреніемъ послѣдними Чечни и Дагестана. Но, конечно, цѣль настоящаго сочиненія въ отношеніи мюридизма на Кавказѣ не изображеніе отношеній его послѣдователей—горцевъ къ Россіи, а историческое происхожденіе дервишества на Кавказѣ, т. е. откуда и когда оно проникло сюда? Затѣмъ, кто стоялъ здѣсь во главѣ его послѣдователей и въ какой формѣ оно проявлялось у нихъ?

Такимъ образомъ первый вопросъ, который стоитъ теперь на очереди, заключается въ томъ, откуда и когда дервишество проникло на Кавказъ? Когда религіозная борьба кавказскихъ горцевъ съ Россіей почти совсѣмъ оканчивалась, одинъ западный ученый Баденштедтъ, приступая къ ея изображенію, писалъ между прочимъ: «странно, что ни сколько не занимаются этою новою вѣтвью религіи (мюридизмомъ), привившейся къ дряхлому дереву ислама. Намъ непрестанно разсказываютъ о подвигахъ горцевъ, но никогда—о побужденіи, которое воодушевляетъ ихъ; существующіе историки, подобно путешественникамъ, идутъ бѣглымъ шагомъ по берегу рѣки, не поднимаясь до отдаленнаго источника, изъ котораго она беретъ свое начало. Все, что различные писатели говорили объ этой замѣчательной эпохѣ въ Дагестанѣ, сводится къ слѣдующимъ немногимъ словамъ: Шамиль есть основатель новой секты; его единомышленники называются мюридами; они носятъ, въ знакъ отличія, бѣлыя шапки, между тѣмъ какъ другіе, сражающіеся за независимость, носятъ темныя, голубыя, или желтыя, окаймленныя мѣхомъ. Что же касается значенія, какое скрываетъ подъ собою бѣлая шапка, то объ этомъ ничего не говорятъ» [1]). Такой приступъ сдѣлалъ Баденштедтъ предъ выясненіемъ происхожденія и характера мюридизма, какъ религіознаго ученія, на Кавказѣ. Но прежде чѣмъ переходить къ этимъ пунктамъ, онъ приводитъ одно мѣсто изъ записокъ русскаго генерала Пассека, гдѣ изображаются характеръ мюридизма и его возникновеніе на Кавказѣ, съ цѣлью показать, какъ недостаточны были свѣдѣнія объ этомъ явленіи до труда г. Баденштедта.

[1]) Les peuples du Coucase, leur guerre d'indépendance contre la Russie, par. 2 p. 437—438.

Охарактеризовавъ довольно вѣрно, со словъ мюридовъ, сущность ихъ ученія, Пассекъ говоритъ затѣмъ: «различныя толкованія пророческихъ догматовъ мусульманскими философами съ раннихъ поръ породили,—какъ это безъ сомнѣнія, случается со всякою развивающеюся религіею,—секты, или школы, не согласныя между собою. Муллы—владѣтели не замедлили воспользоваться вѣрою Мухаммеда для своихъ политическихъ плановъ. Это политическое вліяніе особенно отразилось на изъясненіи морали, или тариката. Послѣдній, имѣя въ своей основѣ правила корана, принялъ другую форму, которая доставила ему прежде всего, и въ особенности въ Персіи, силу и авторитетъ. Мы разумѣемъ вообще подъ тарикатомъ мораль мусульманъ, держащихся новой секты, съ ея политическими тенденціями» [1]). Этимъ Пассекъ хотѣлъ сказать, что источникомъ и основаніемъ для руководителей кавказскаго мюридизма служитъ, разумѣется, кромѣ ихъ личныхъ наклонностей и плановъ, – одинъ только коранъ. Мысль эта ясно выражается и въ дальнѣйшихъ словахъ Пассека, приводимыхъ Баденштедтомъ. Такимъ образомъ, по мнѣнію Пассека, тарикатъ, имѣя своимъ источникомъ коранъ, возникъ на Кавказѣ подъ именемъ «мюридизма» самостоятельно, подъ вліяніемъ лишь политическихъ интересовъ мухаммеданскихъ муллъ.

Высказанное Баденштедтомъ въ приведенныхъ сло-

[1]) Баденштедтъ, ч, II, стр. 441.

вахъ, разумѣется, относится только ко времени, предшествовавшему его труду, который былъ изданъ въ началѣ пятидесятыхъ годовъ. Разумѣется также, что онъ при этомъ имѣлъ въ виду и русскихъ ученыхъ, а, можетъ быть, и ихъ однихъ только. Но если до Баденштедта русскіе не обратили вниманія на мюридизмъ, какъ на религіозное ученіе, за то послѣ него у насъ явилось нѣсколько прекрасныхъ изслѣдованій о мюридизмѣ. Такъ, намъ уже извѣстно, что въ 1857 году г. Ханыковъ писалъ «о мюридахъ и мюридизмѣ»; Мирза Казем-Бекъ писалъ «о мюридахъ и шіитахъ» въ 1859 г.; Руновскій писалъ въ 1862 году «о мюридизмѣ и газаватѣ въ Дагестанѣ» и пр. Всѣми этими лицами мюридизмъ разсматривается именно, какъ религіозное ученіе: каждый авторъ высказываетъ, между прочимъ, взгляды и на происхожденіе его на Кавказѣ. Взглядъ г. Руновскаго, или вѣрнѣе, Шамиля,—такъ какъ первый является въ упомянутой статьѣ лишь простымъ передатчикомъ того, что говоритъ второй,—нѣсколько подходитъ къ мнѣнію г. Пассека именно въ томъ, будто мюридизмъ возникъ изъ ислама. По Шамилю, тарикатъ есть результатъ буквальнаго выполненія требованій шаріата [1]), а этотъ послѣдній есть ничто иное, какъ сводъ гражданскихъ законовъ, основанныхъ на коранѣ. Но Шамиль въ то же время и отличается во взглядѣ отъ Пассека. Онъ утверждаетъ, что мюридизмъ вовсе не самъ собою возникъ на Кавказѣ, а былъ занесенъ сюда изъ Багдада однимъ изъ учениковъ дервишескаго шейха—Хамидъ—Сулеймана въ царствованіе Императора Александра I [2]).

Иначе смотрятъ на это дѣло гг. Ханыковъ и Казем-Бекъ. Оба они, въ своихъ взглядахъ, примыкаютъ къ г. Баденштедту, а этотъ послѣдній, признавъ взглядъ

[1]) Русскій Вѣстникъ, ч. II, стр. 441.
[2]) Онъ же. 1862 г. Декабрь, стр. 660—661.

Пассека ошибочнымъ и поверхностнымъ, утверждаетъ, что источникомъ, изъ котораго черпалъ основные элементы своего новаго «ученія», руководитель кавказскаго мюридизма по всей справедливости надо считать суфійство [1]). На вопросъ, какъ оно проникло на Кавказъ, Баденштедтъ отвѣчаетъ отлично отъ Шамиля. Онъ утверждаетъ, что первымъ распространителемъ дервишества на Кавказѣ былъ одинъ бухарецъ, по имени Казы Мухаммедъ, ученикъ дагестанскаго алима—кади Муллы—Мухаммеда. Дѣло, по описанію Баденштедта, происходило такимъ образомъ. Бухарецъ Казы Мухаммедъ въ теченіи семи лѣтъ учился и жилъ у Муллы—Мухаммеда. Получивъ отъ послѣдняго званіе алима, Казы—Мухаммедъ, съ благословенія своего учителя, отправился на родину,—въ Бухару. На дорогѣ онъ встрѣтился съ однимъ странствующимъ дервишемъ, который такъ восхвалялъ передъ нимъ мудрость и величіе души алима, живущаго въ аулѣ Курдамиръ, по имени Хаджи Измаила, что Казы—Мухаммедъ тотчасъ же рѣшился отправиться къ прославленному алиму и послушать его уроковъ. Онъ отправился и цѣлый годъ прожилъ у своего новаго учителя. Послѣ этихъ уроковъ Казы-Мухаммедъ уже и началъ проповѣдывать мюридизмъ по всему Кавказу. Это, по словамъ Баденштедта, происходило въ 1823 г. [2]).

Совершенно такого же взгляда держатся и наши русскіе ученые,—г. Ханыковъ и Мирза Казем-Бекъ. Только первый изъ нихъ высказывается въ самыхъ общихъ и краткихъ чертахъ; при чемъ прямо не называетъ,—кто до Шамиля первый началъ проповѣдывать мюридизмъ между горцами. Это—потому, что онъ хотѣлъ познакомить читателей только съ ученіемъ тари-

[1]) Баденштедтъ, ч. II, стр. 441.
[2]) Баденштедтъ, ч. II стр. 442—446.

ката [1]). Второй, хотя также кратко высказывается относительно не номинальнаго, а дѣйствительнаго существованія «мюридизма» на Кавказѣ [2]), слѣдитъ однако исторію дервишества въ этой странѣ съ самаго перваго момента его появленія здѣсь до Шамиля и утверждаетъ, что это явленіе начало существовать на Кавказѣ съ X—XI вѣковъ по Р. Хр., а слѣды его восходятъ даже до VIII вѣка; главное же, онъ довольно подробно распространяется о личности самаго Шамиля; между тѣмъ ни того, ни другаго почти нѣтъ ни у кого изъ поименованныхъ выше писателей о мюридизмѣ [3]).

Что же сказать обо всѣхъ этихъ взглядахъ? Что касается взгляда Пассека и мнѣнія Шамиля объ отношеніи «тариката» (дервишества) къ исламу, то, если считать кавказскій мюридизмъ тождественнымъ съ дервишествомъ, или суфійствомъ, (а не признать этого нельзя, судя по ученію того и другаго), Пассекъ и Шамиль положительно не вѣрно разсуждаютъ. Что же касается взгляда Шамиля на то, откуда проникло на Кавказъ суфійство, то его нельзя не предпочесть показанію Баденштедта, только съ нѣкоторымъ объясненіемъ. Шамиль ведетъ рѣчь о распространеніи «мюридизма» на Кавказѣ собственно въ его время и разсказываетъ это, уже будучи въ Тулѣ въ качествѣ военноплѣннаго; а въ это время для него положительно не могло быть никакихъ разумныхъ основаній—придумывать что либо недѣйствительное и обманывать интересующихся его ученіемъ. Поэтому разсказъ его о распространеніи послѣдняго на Кавказѣ нельзя не признать болѣе истиннымъ, чѣмъ показанія Баденштедта, основывающіеся только на оффиціальныхъ документахъ,

[1]) Сборникъ газеты Кавказъ 1-е полугодіе 1857 года. Тифлисъ, стр. 136—138.
[2]) Русское слово 1859 года Декабрь, стр. 204.
[3]) Русское Слово 1859 г. Декабрь. 197—232 стр.

которые составлялись въ то самое время, когда горцы не все могли открывать. Разсказъ Шамиля тѣмъ болѣе можетъ быть признанъ истиннымъ, что этотъ человѣкъ самъ былъ однимъ изъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ въ исторіи мюридизма. Справедливымъ во взглядѣ Шамиля слѣдуетъ признать, во первыхъ, показаніе его относительно страны и лица, изъ которой и чрезъ кого проникъ мюридизмъ на Кавказъ при немъ. Шамиль говоритъ, что мюридизмъ вышелъ изъ Багдада и распространился чрезъ Шейха Измаила [1]). А Баденштедтъ хотя и признаетъ, что Измаилъ «далъ импульсъ новому ученію въ Дагестанѣ», но въ тоже время утверждаетъ, что первый, который, начавъ распространять это ученіе по Кавказу, утвердилъ его здѣсь и возбудилъ горцевъ къ возстанію противъ русскихъ, былъ бухарецъ Казы—Мухаммедъ [2]); между тѣмъ Шамиль прямо отрицаетъ существованіе какого бы то ни было бухарца [3]). А во вторыхъ, полнаго признанія заслуживаетъ также и исторія мюридизма, какъ ее разсказываетъ Шамиль, но только при немъ самомъ. Что же касается судьбы мюридизма до Шамиля и при другихъ главахъ, то, хотя Шамиль и отвергаетъ фактъ существованія мюридизма на Кавказѣ до Измаила, однако во всемъ этомъ единственно достовѣрными должны быть признаны описанія Баденштедта, Ханыкова и Казем-Бека. Касательно же ученія мюридизма какъ Пассекъ, такъ и помянутые сейчасъ ученые совершенно согласны съ Шамилемъ.

Принимая во вниманіе сдѣланныя замѣчанія, можно представить теперь исторію мюридизма на Кавказѣ въ такомъ видѣ.

Мухаммеданство проникло на Кавказъ въ концѣ

[1]) Смотрите выше.
[2]) Баденштедтъ, ч. II, стр. 426—436.
[3]) Русскій Вѣстникъ 1862 года Декабрь, стр. 660. 662—663.

VII и въ VIII вѣкѣ по Р. Хр. и утвердилось здѣсь послѣ долгой борьбы съ мѣстнымъ идолопоклонствомъ и буддизмомъ. Утвержденію ислама здѣсь много способствовало и суфійство, которое не замедлило попасть туда вмѣстѣ съ нимъ, разумѣется, изъ Аравіи. Это было при первыхъ потомкахъ Гамзы и Аббасса (родныхъ дядей Мухаммеда). Въ X и XI вѣкѣ дервишество возбуждало уже кавказскихъ мусульманъ противъ нѣкоторыхъ свѣтскихъ князей Дагестана, которые присвоили себѣ власть потомковъ Гамзы и Аббасса, считавшихся патронами этой страны. Дальнѣйшая судьба дервишества до XV вѣка не извѣстна, потому что до этого времени оно не принимаетъ никакого участія въ политическихъ событіяхъ Кавказа, а въ концѣ XIV вѣка дервишество опять начинаетъ возбуждать горцевъ противъ злоупотребленій нѣкоторыхъ князей и духовныхъ властолюбцевъ. Но то несомнѣнно, что дервишество существовало на Кавказѣ и во все это время, только не имѣло такого политическаго характера, какой ему данъ былъ Шамилемъ въ нынѣшнемъ столѣтіи. Словомъ, до XV вѣка дервишество существовало на Кавказѣ только «номинально», какъ выражается Казем-Бекъ. Впрочемъ, въ такомъ видѣ оно находилось здѣсь даже и до конца прошлаго и начала нынѣшняго столѣтія, будучи поддерживаемо лишь постоянными сношеніями кавказцевъ то съ Персіей, то съ Малой Азіей и Турціей, то съ Бухарой и Туркестаномъ. Въ этотъ періодъ времени особенно замѣчателенъ былъ по своей ревности въ распространеніи мюридизма нѣкто шейхъ Аллаудъ-Динъ Мансуръ, получившій свое воспитаніе въ Бухарѣ [1]).

[1]) Вся исторія мюридизма на Кавказѣ до сихъ поръ составлялась по Казем-Беку. Русское Слово. 1859 г. Декабрь, стр. 197—294.

Но политическій характеръ кавказскій мюридизмъ получилъ собственно въ нынѣшнемъ столѣтіи, и не вдругъ. Сначала онъ пріобрѣлъ себѣ здѣсь только самыхъ ревностныхъ послѣдователей, но совершенно чуждыхъ какихъ либо политическихъ интересовъ, а затѣмъ въ числѣ ихъ являются послѣдователи — фанатики съ воинственнымъ характеромъ. Эти-то послѣдніе и дали мюридизму своеобразную форму выраженія. Произошло это, по словамъ Шамиля, такимъ образомъ. Нѣкто Измаилъ, родомъ изъ аула Курдамира, въ царствованіе императора Александра I-го, отправился, по мусульманскому обычаю, на богомолье въ Мекку. Здѣсь онъ услышалъ много чудныхъ разсказовъ о шейхѣ Хамидъ Сулейманѣ, жившемъ въ Багдадѣ, и такъ заинтересовался его личностью, что тотчасъ же отправился въ Багдадъ и сдѣлался ученикомъ шейха. Когда Измаилъ усовершенствовался въ тарикатѣ, тогда Хамидъ Сулейманъ далъ ему званіе шейха и отправилъ его распространять дервишество на Кавказѣ. Измаилъ возвратился на Кавказъ уже въ званіи шейха и началъ ревностно проповѣдывать свое новое ученіе. Вскорѣ онъ пріобрѣлъ себѣ множество послѣдователей между горцами, такъ что для большаго успѣха онъ вынужденъ былъ дать званіе шейха одному значительному кавказскому ученому Курали Махомѣ. Этотъ послѣдній еще болѣе успѣлъ распространить между горцами свое новое ученіе и въ помощники себѣ назначилъ шейхомъ одного изъ придворныхъ чиновникомъ Асланъ-Хана Кази Кумухскаго, Джемаль-эд-Дина, впослѣдствіи тестя Шамиля. При Джемаль-эд-Динѣ мюридизмъ достигъ самой высокой степени процвѣтанія на Кавказѣ. Но съ его же времени онъ началъ замѣтно и ослабѣвать здѣсь. Дѣло вотъ въ чемъ. Въ числѣ многихъ учениковъ Джемаль-эд-Динъ пріобрѣлъ себѣ двѣ знаменитыя личности—Шир-

вани Казы—Мухаммеда [1]) — прежде воспитанника Курали—Махомы — и Шамиля. Перваго изъ нихъ Джемаль-эд-Динъ сдѣлалъ шейхомъ; а этотъ, имѣя отъ природы воинственный характеръ, началъ при распространеніи мюридизма дѣйствовать въ своемъ духѣ. Казы—Мухаммеду много помогалъ его сотоварищъ Шамиль, котораго онъ успѣлъ привлечь на свою сторону. По мѣрѣ того, какъ мюридизмъ все болѣе и болѣе принималъ воинственное направленіе на Кавказѣ, подъ вліяніемъ этихъ двухъ лицъ, его настоящій духовный характеръ быстро ослабѣвалъ. Но пока эти лица поддерживали связь съ своими наставниками, тарикатъ не падалъ; когда же они стали дѣйствовать совершенно самостоятельно, когда Казы—Мухаммедъ былъ признанъ своими послѣдователями имамомъ,—тогда тарикатъ повидимому совсѣмъ замеръ на Кавказѣ. Все же въ принципѣ онъ и теперь признается кавказцами, только получилъ другую форму выраженія, совершенно противоположную прежней. Тарикатъ только тогда потерялъ всякое значеніе, когда Шамиль сдѣлался преемникомъ Казы—Мухаммеда и былъ объявленъ имамомъ всѣхъ кавказскихъ горцевъ—мусульманъ [2]). Тогда Шамиль совсѣмъ оставилъ тарикатъ и только занялъ у этого духовнаго учрежденія форму для устроенія новаго своего государства. Отсюда-то и возникъ, такъ называемый, «наибскій мюридизмъ», существенно отличный отъ прежняго кавказскаго мюридизма, или тариката. Если же и есть въ томъ и другомъ что общаго, такъ это только однѣ формы. Такъ, по образцу духовнаго главы мюршида, Шамиль и себя, свѣтскаго владѣтеля, назвалъ мюршидомъ; въ соотвѣтствіе наибамъ, или халифамъ тариката—помощникамъ

[1]) Вотъ этого-то Казы-Мухаммеда и считаютъ ошибочно первымъ распространителемъ дервишества на Кавказѣ въ XIX столѣтіи Батенштедтъ, Казем-Бекъ и Ханыковъ.

[2]) Эта часть составлена по Шамилю. Русскій Вѣстн. 1862 г. Декабрь стр. 660—679.

мюршида, а около себя онъ составилъ цѣлую свиту наибовъ, которымъ далъ въ управленіе большіе участки въ своихъ владѣніяхъ и команду надъ своими салдатами; наконецъ, въ соотвѣтствіе дервишескимъ ученикамъ, или послѣдователямъ тариката (мюридамъ), онъ и своихъ салдатъ назвалъ этимъ же именемъ. Впрочемъ, всѣмъ функціямъ, учрежденнымъ въ своемъ государствѣ по образцу дервишеской іерархіи, Шамиль старался придавать религіозный характеръ [1]). Въ этомъ только и заключается сходство кавказскаго тариката съ наибскимъ мюридизмомъ; а о различіи излишне и распространяться; слѣдуетъ указать только на одинъ главный отличительный пунктъ ихъ между собою, именно: въ послѣдователи тариката могъ поступить всякій, имѣющій склонность къ тихой религіозной жизни и знающій хорошо ученіе мухаммеданской вѣры; между тѣмъ въ число «наибскихъ мюридовъ» могъ поступить только человѣкъ, не имѣющій физическихъ недостатковъ и испытанный въ вѣрности и храбрости [2]). Въ заключеніе отдѣла о «кавказскомъ мюридизмѣ» необходимо замѣтить еще, что, не смотря на успѣшное распространеніе между кавказскими горцами, онъ не имѣлъ здѣсь полной настоящей формы дервишескихъ орденовъ. Поэтому и нельзя опредѣлить, къ какому ордену принадлежали его кавказскіе послѣдователи. Онъ не имѣлъ здѣсь даже и тэккіэ, какіе у каждаго ордена разсѣяны почти по всѣмъ мусульманскимъ странамъ [3]), а распространялся на Кавказѣ, такъ называемыми, шейхами in partibus, безъ тэккіэ [4]), ученики которыхъ тѣмъ лишь отличались отъ обыкновенныхъ мусульманъ, что носили имя «мюридовъ».

[1]) Баденштедтъ, ч. 3. стр. 595—612.

[2]) Русскій Вѣстникъ 1862 г. Декабрь стр. 650—651.

[3]) Каково настоящее устройство дервишескихъ орденовъ—смотр. ниже.

[4]) Также смотрите ниже и у Джона Броуна на стр. 234.

Въ Россію дервишество проникло изъ Бухары чрезъ послѣдователей Накшибенди, извѣстнаго основателя дервишескаго ордена. А такъ какъ въ Бухарѣ дервиши называются «ышанами», то и у насъ они болѣе извѣстны подъ этимъ именемъ. Дервишество въ Россіи имѣетъ множество послѣдователей между нашими татарами и преимущественно въ тѣхъ мѣстностяхъ Россіи, гдѣ особенно много мухаммеданъ. Такъ, Мирза Казем-Бекъ въ 1859 году писалъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій: «ышанъ Сахибъ Заде-Гуфрануллахъ, около двѣнадцати лѣтъ тому назадъ прибывшій къ Россійскому двору въ качествѣ посланника отъ кокандскаго хана и нынѣ проживающій въ Бухарѣ, имѣетъ около 40,000 мюридовъ въ Туркестанѣ и между русскими татарами, которые его уважаютъ и почитаютъ искренно.... Въ Вятской губерніи, въ Малмыжскомъ уѣздѣ есть нѣкто ышанъ Али, имѣющій маленькій кружокъ мюридовъ, на которыхъ онъ имѣетъ сильное вліяніе» [1]). По словамъ разговаривавшихъ съ мухаммеданами, ышаны есть и въ Казанской губерніи, гдѣ особенно много мусульманъ. Мнѣ самому лично приходилось видѣть ышановъ изъ ордена Накшибенди и въ г. Оренбургѣ. Ихъ много разсѣяно по оренбургскимъ степямъ между башкирами и киргизами. Въ Россіи дервишество не имѣетъ такой формы своего существованія, какъ въ мухаммеданскихъ государствахъ. Если на Кавказѣ, гдѣ мухаммеданскій элементъ преобладаетъ надъ другими, онъ не могъ получить своего законченнаго вида, то тѣмъ болѣе въ христіанской державѣ, какова Россія. Въ послѣдней ышаны живутъ отдѣльно другъ отъ друга,—по одному или по два почти во всякомъ мухаммеданскомъ селѣ; каждый изъ нихъ имѣетъ при себѣ одного или двухъ учениковъ, которые вмѣсто «мюридовъ» у нашихъ мухаммеданъ называются «хальфя». Главный ышанъ преподаетъ имъ свое ученіе, чрезъ нихъ сносится съ обыкновенными мухаммеданами и одного изъ нихъ предъ своею смертью назначаетъ обыкновенно себѣ въ преемники.

[1]) Русское Слово. 1859 г. Декабрь, стр. 203.

ГЛАВА II.

Характеристика ученія дервишей.

Исторія дервишества достаточно показала, что какъ ученіе, такъ и устройство его сложились не вдругъ, а постепенно. Было бы гораздо важнѣе въ научномъ отношеніи исторически прослѣдить постепенныя наслоенія въ ученіи и устройствѣ дервишества и отмѣтить, въ какомъ видѣ находилось то и другое у извѣстнаго ордена и что новаго прибавлялъ каждый орденъ? Тогда и самое ученіе дервишей могло бы предноситься предъ нашимъ взоромъ въ болѣе вѣрномъ образѣ и лучше было бы понято. Но за невозможностью сдѣлать это въ настоящемъ сочиненіи приходится излагать дервишеское ученіе въ томъ видѣ, въ какомъ оно, быть можетъ, не существуетъ ни у одного въ частности, въ отдѣльности, а является вѣрнымъ, отвлеченнымъ образомъ ученія всѣхъ вообще орденовъ. Изучавшіе это явленіе говорятъ,—и въ этомъ нельзя не согласиться съ ними,—что суфійство или дервишество, въ своемъ законченномъ видѣ, представляетъ собою институтъ, или способъ жизни, который только одинъ и ведетъ къ истинѣ [1]), что прежде, чѣмъ оно приняло характеръ института, дервишество было простымъ теоретическимъ уче-

[1]) Шмольдерсъ, стр. 200.

ніемъ, безъ всякаго практическаго осуществленія [1]), что, наконецъ, оно пытается связать философію съ религіей [2]). Очевидно, по причинѣ такого характера суфійства, ни у одного изъ его даже окончательно организованныхъ орденовъ нельзя найти настоящей систематически и научно развитаго ученія; у нихъ есть только общіе философскіе принципы, которые лежатъ въ основѣ, проникаютъ собою и вполнѣ воплощаются, такъ сказать, въ самомъ устройствѣ и жизни дервишескихъ орденовъ. Говоря иначе, у дервишей по преимуществу развита практическая сторона ихъ ученія. Поэтому-то, чтобы вѣрно и вполнѣ понять суфійское ученіе, необходимо еще познакомиться съ устройствомъ и жизнью дервишескихъ орденовъ; хотя, съ другой стороны, надо замѣтить и то, что самое устройство и жизнь ихъ могутъ быть вѣрнѣе поняты лишь при знаніи суфійскаго ученія. Но какъ бы то ни было, всетаки въ основѣ дервишества лежитъ извѣстное философское ученіе, по которому собственно и нельзя признать суфійства самобытнымъ явленіемъ въ исламѣ, а занесеннымъ извнѣ.

Извѣстный современный оріенталистъ Гарсенъ-де-Тасси въ предисловіи къ переводу одной восточной поэмы говоритъ: «Мусульмане выказали замѣчательную тонкость въ раскрытіи таинства природы. Они предприняли очень серьезный трудъ показать связь между философіей и откровеніемъ. Помѣщенные между индійскимъ пантеизмомъ и кораномъ, ихъ философы, называемые суфіями, основали пантеистическую школу, приспособленную къ идеямъ ислама,—нѣчто въ родѣ эсотерическаго ученія ислама, которое должно быть отлично отъ индійскаго пантеизма, хотя на самомъ дѣлѣ оно представляетъ собою одни только заблужденія Веданты и

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 33 и 336. Такъ думаетъ Убисини.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 8. Такъ думаетъ Гарсенъ-де-Тасси.

Санкіи. Пантеизмъ, какъ моральное ученіе, ведетъ къ тѣмъ же выводамъ, къ какимъ и матеріализмъ,—къ отрицанію человѣческой свободы, индефферентизму въ дѣйствіяхъ и признанію законнымъ—наслажденіе временными удовольствіями. Въ этой системѣ *все—богъ, кромѣ его самого,* такъ какъ черезъ это самое онъ перестаетъ уже быть богомъ. Суфійскій спиритизмъ хотя противуположенъ матеріализму, въ дѣйствительности тождественъ съ нимъ. Но если это ученіе не такъ разумно, за то оно, по крайней мѣрѣ, болѣе возвышенно и поэтично» [1]).

Подобно Гарсену-де-Тасси и другой знаменитый европейскій оріенталистъ Вильямъ Джонесъ также называетъ суфійское ученіе пантеизмомъ, но настолько отличнымъ отъ «пантеизма Спинозы и Толанда, насколько утвержденіе положенія отлично отъ его отрицанія, потому, что оно основано на признаніи не матеріальнаго премудраго бога и постояннаго преблагодѣтельнаго хранителя» [2]). Еще болѣе характеристично и выразительно изображается сущность дервишества, хотя нѣсколько съ другой стороны, оріенталистомъ М. Убисини. Въ своемъ извѣстномъ трудѣ «Lettres sur la Turquie» онъ говоритъ относительно суфійскаго ученія: «что до меня, то я не знаю никакого болѣе гнуснаго ученія, чѣмъ тотъ обольстительный идеализмъ, который старается замѣстить Творца тварью и непреодолимымъ образомъ доходитъ до уничтоженія всякой вѣры и нравственности; онъ болѣе всего опасенъ, такъ какъ свою безнравственность скрываетъ подъ самою пріятною внѣшностью и такимъ образомъ обольщаетъ лучшіе умы, невѣдомо для нихъ самихъ: «eo perniciosior, quod abundans dulcibus fictis», какъ сказалъ Квинтиліанъ о

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 8—9.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 351.

слогѣ Сенеки. Матеріализмъ, къ которому онъ въ концѣ концовъ приходитъ, своею неслыханною разборчивостью въ чувственности, въ тысячу разъ менѣе опасенъ, потому что онъ сразу возмущаетъ тайные инстинкты человѣческой совѣсти, между тѣмъ какъ мистическія мечты, столь полныя обольщеній, являются сѣтями для самыхъ довѣрчивыхъ и самыхъ благородныхъ наклонностей нашей природы. Этотъ пунктъ особенно много придаетъ важности словамъ Боссюэта, боровшагося во имя неизмѣнности догмата и неповрежденности нравственности съ квіэтизмомъ Фенелона. То разрушительное броженіе, какое суфійство произвело въ средѣ мусульманскаго общества, не вдругъ обнаружилось, будучи растворено, сверхъ того, какъ я сказалъ сейчасъ, пламеннымъ, хотя и чистосердечнымъ, энтузіазмомъ и нравственною строгостью его первыхъ адептовъ. Но оно (броженіе) постепенно завоевывало себѣ почву и мало по малу проникло въ вены общественнаго тѣла. Въ самомъ дѣлѣ, тотъ духъ священной абстракціи, на которомъ основывается суфійство, тотъ мистицизмъ, такъ чудно принаровленный имъ къ непостоянному воображенію восточнаго человѣка, не могъ не успѣть пріобрѣсти себѣ множества прозелитовъ» [1]). Съ такою совершенно вѣрною характеристикою сущности дервишескаго ученія вполнѣ согласны и другіе лучшіе европейскіе писатели, какъ то: Джонъ Броунъ [2]), Малькольмъ [3]) и Мадденъ [4]).

Послѣ сдѣланныхъ сейчасъ предварительныхъ замѣчаній необходимо еще остановиться на нѣкоторыхъ дервишескихъ терминахъ и разобрать ихъ значеніе,

[1]) Джонъ Броунъ, стр 334—335. Мадденъ, т. I стр. 322—323.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 45—48. 353—354.
[3]) Малькольмъ, т. II, стр. 384—387, 424—425.
[4]) Мадденъ, т. I, стр. 322.

такъ какъ извѣстно, что каждое понятіе такъ или иначе выражаетъ собою сущность предмета, имъ обозначаемаго, а тѣмъ болѣе такія, которыя нарочно придуманы съ цѣлью выразить идею извѣстнаго предмета, или явленія. Къ послѣдняго рода понятіямъ принадлежатъ, между прочимъ, термины дервишескіе, выражающіе собою главную идею ученія; изъ нихъ одинъ терминъ обозначаетъ собою—собственно ученіе, а другіе — его послѣдователей. Слово «тарикатъ» или «тарикъ» طَرِيق служитъ у дервишей для обозначенія ихъ ученія, а также каждаго дервишескаго ордена. Оно арабскаго происхожденія, происходитъ отъ глагола таракъ طَرَاق — оставлялъ, отрекся, переставалъ, а у дервишей подъ этимъ словомъ разумѣется «отреченіе отъ міра», «путь къ истинѣ, къ Богу» [1]). Такимъ образомъ называя свое ученіе «тарикатомъ», дервиши этимъ самымъ хотятъ выразить ту мысль, что ихъ ученіе открываетъ путь къ истинѣ и соединяетъ съ нею ищущаго ея. Слѣдовательно, дервиши претендуютъ рѣшить своимъ ученіемъ самый великій, міровой вопросъ, надъ которымъ трудится человѣчество съ перваго момента своего существованія и до сихъ поръ,—вопросъ о назначеніи человѣка.

Слова «дервишъ درويش», «факиръ فقير», «ышанъ اِيشَانْ» и «суфи صُوفِى» означаютъ самихъ дервишей, какъ послѣдователей тариката. И въ этихъ названіяхъ дер-

[1]) Слово «тарикатъ» дервиши заимствовали изъ одного преданія, приписываемаго Мухаммеду, желая обосноваться на его авторитетѣ. Вотъ оно:

اَلشَّرِيعَت اَقْوالى وَالطَّرِيقَة اَفعالى والحَقِيقَة اَحْوالى

т. е. шаріатъ—мои слова, путь—мои дѣянія; достиженіе истины—мое состояніе.

виши стараются выразить идею своего ученія. Но послѣднее не всесторонне и не одинаково—мѣтко выражается въ нихъ. «Дервишъ»—слово персидское. Одни полагаютъ, что оно означаетъ «порогъ двери», другіе,—что буквально оно значитъ—«въ мысли», или «въ глубокомъ размышленіи». Причемъ, послѣдніе принимаютъ деръ در не за существительное, а за персидскій предлогъ «въ», а вишъ ویش — въ значеніи «мысль», «дума». Такимъ образомъ, по мнѣнію этихъ, дервишъ есть человѣкъ, предающійся глубокому размышленію. Третьи, наконецъ, полагаютъ, что «дервишъ» происходитъ отъ словъ «*деръ*»—дверь и «*изъ*» однозначащаго съ глаголомъ «*джистанъ*» جستن — искать, просить и означаетъ человѣка, просящаго милостыни у дверей,—бѣдняка,—нищаго [1]). Соглашаясь съ этимъ послѣднимъ значеніемъ, Джонъ Броунъ говоритъ: «я склоняюсь придавать слову «дервишъ» значеніе, теперь почти повсюду принятое, именно «бѣдняка, который ходитъ отъ двери до двери съ просьбою о помощи» [2]). Отсюда самъ собою очевиденъ смыслъ, какой придаютъ этому слову дервиши. По ихъ мнѣнію, послѣдователь тариката, называя себя дервишемъ и принимая его видъ, выражаетъ этимъ ту идею своего ученія, что онъ оставилъ всѣ мірскія блага и сдѣлался нищимъ. Такимъ образомъ названіе «дервишъ» указываетъ собственно на внѣшнюю сторону послѣдователя тариката.

Такое же почти значеніе имѣетъ и арабское слово «факиръ», т. е. «бѣдный, нуждающійся въ чемъ». У арабовъ оно прилагается ко всякому бѣдняку, а не къ

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 49. Сравните словарь Будагова. стр. 557,
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 49.

дервишу только. Между тѣмъ въ Индіи и Турціи его прилагаютъ только къ дервишамъ [1]) Изъ коренного значенія этого слова очевидно, что оно еще меньше, чѣмъ «дервишъ», выражаетъ идею тариката.

Другое значеніе имѣютъ названія «ышанъ» и «суфи». «Ишанъ» или «ышанъ» ایشان—персидское слово и въ татарскомъ языкѣ означаетъ «вѣрующаго въ Бога». У бухарцевъ и русскихъ татаръ этимъ словомъ называются дервиши, какъ люди по преимуществу преданные вѣрѣ, живущіе въ вѣрѣ и по вѣрѣ. Такимъ образомъ слово «ишанъ» выражаетъ собою внутреннее настроеніе послѣдователя тариката, т. е. указываетъ на человѣка вѣрующаго въ то, чему слѣдуетъ.

На слово «суфи» صوفی», какъ и на слово «дервишъ», существуетъ нѣсколько объясненій какъ у мухаммеданъ, такъ и у европейскихъ ученыхъ. Во всѣхъ этихъ объясненіяхъ не подвергается спору только одно обстоятельство, именно, что названіе «суфи» перешло въ другіе мухаммеданскіе языки изъ арабскаго. Нѣкоторые мухаммеданскіе ученые производятъ это слово отъ арабскаго «соффа صفا» —скамья,—мѣсто около каабы, гдѣ нѣкоторые изъ ревностнѣйшихъ мусульманъ во время Мухаммеда просиживали по цѣлымъ днямъ [2]). По мнѣнію этихъ мусульманъ, названіе «суфи» впослѣдствіи стало прилагаться къ однимъ лишь дервишамъ, какъ къ людямъ вполнѣ преданнымъ религіознымъ подвигамъ. Другіе ученые полагаютъ, что «суфи» происходитъ отъ арабскаго же «суфъ صوف» —шерсть, грубые во-

[1]) Джонъ Броунъ, 49. Д' Эрбело. Стр. 1, 11, 431.
[2]) Ибнъ Хальдунъ, ч. III, 86. Джонъ Броунъ. стр. 207—208. 332.

лосы верблюда, и означаетъ волосяную одежду, какую носили въ первыя времена мухаммеданства смиренные мистики—мусульмане. Этого объясненія держится и Ибнъ Хальдунъ [1]). Третьи производятъ слово «суфи» также отъ арабскаго слова сафъ صاف — чистый, не замаранный и въ метафорическомъ смыслѣ прилагаютъ эти выраженія къ дервишу—для означенія его душевной чистоты [2]). Но всѣ эти объясненія Эль-Кошейри, знаменитый мусульманскій писатель, отвергаетъ, какъ «не согласныя съ этимологическими формами языка» [3]). Поэтому нѣкоторые мусульмане признаютъ слово «суфи» заимствованнымъ изъ греческаго языка отъ «софосъ» — мудрый, любящій истину—и сопоставляютъ это послѣднее съ арабскимъ словомъ «сафъ» —чистый [4]). По ихъ объясненію, въ приложеніи къ дервишу, это слово указываетъ на человѣка «мудраго, благочестиваго, любящаго истину». Европейскіе ученые слѣдуютъ толкованію мухаммеданъ; при чемъ, одни ограничиваются только простымъ указаніемъ различныхъ мухаммеданскихъ мнѣній о значеніи слова «суфи», какъ напримѣръ: Д'Оссонъ [5]) и Вильямъ Джонъ [6]). Другіе прямо признаютъ его происходящимъ отъ какого-либо одного изъ перечисленныхъ выше словъ, напримѣръ—Гарсенъ-де-Тасси [7]). Наконецъ, третьи, приводя различныя мнѣнія мухаммеданъ о словѣ суфи, сами склоняются къ тому предположенію, что оно заимствовано арабами изъ греческаго языка отъ слова «софосъ» и есть лишь искаженіе послѣдняго. Такого взгляда держатся Малькольмъ [1]), Мильсъ [2]), Убисини [3]) и Д'Эрбело [4]). Если такимъ образомъ арабское слово «*суфи*» признавать переводомъ греческаго софосъ и однозначущимъ съ нимъ,—что и на самомъ дѣлѣ должно быть такъ, на основаніи извѣстныхъ уже намъ историческихъ обстоятельствъ,—то названіе «суфи» указываетъ въ дервишѣ—человѣка—мудреца, нашедшаго истину и любящаго ее. И въ такомъ случаѣ это слово ближе, чѣмъ всѣ другія, перечисленныя выше, выражаетъ главную идею дервишества, хотя только съ одной внутренней ея стороны.

1) Ибнъ Хальдунъ, ч. III, стр. 86.
2) Онъ же. Ч. III, 86. Джонъ Броунъ, стр. 207—208.
3) Ибнъ Хальдунъ, ч. III, стр. 86.
4) Джонъ Броунъ, стр. 207.
5) Джонъ Броунъ, стр. 207—208.
6) Онъ же, стр. 351.
7) Онъ же, Г. де Тасси производитъ слово «суфи» отъ «суфъ»—шерсть.

Ученіе дервишей о Богѣ, вселенной и человѣкѣ.

Суфійское ученіе обѣщаетъ человѣчеству открыть въ себѣ истину, И оно видитъ его только въ себѣ одномъ.

Какъ же оно учитъ о Богѣ? Дервиши говорятъ, что для Бога совершенно безразлично, какое бы понятіе о Немъ кто ни имѣлъ. Для Него дорого одно чувство въ человѣкѣ—любовь. Вотъ какъ разсуждаетъ объ этомъ знаменитѣйшій суфійскій поэтъ и основатель извѣстнаго ордена—Мевлеви, Джелаль-эд-Динъ—эр-Руми въ своей глубокомистической поэмѣ «Месневи Шерифъ»: «когда кто находится внѣ кягбэ كعبه (кягбэ (кааба) на аллегорическомъ языкѣ дервишей означаетъ божественную любовь)», то полезно обратить его взоры къ ней; но для того, кто находится въ кягбэ,—все равно, куда бы его взоры ни обращались». «Однажды, продолжаетъ

1) Малькольмъ, т. 2, стр. 384.
2) Мильсъ, 517.
3) Джонъ Броунъ, стр. 332.
4) Д'Эрбело, т. 5, стр. 363.

онъ, Моисей встрѣтился съ пастухомъ, который, съ пламеннымъ жаромъ обращаясь къ Богу, восклицалъ: о, мой Господь! О, мой Владыка! Гдѣ—Ты, чтобы я могъ сдѣлаться твоимъ рабомъ, чтобы я чинилъ твою обувь, чтобы я расчесывалъ твои волосы, чтобы я мылъ твои одежды, чтобы я могъ служить Тебѣ молокомъ моихъ козъ,—Тебѣ, котораго я почитаю? Гдѣ—Ты, чтобы я могъ цѣловать твою прекрасную руку, чтобы я отиралъ твои прекрасныя ноги, чтобы я выметалъ твою комнату, прежде чѣмъ Ты удаляешься на покой? Такъ говорилъ простой пастухъ. Моисей, воспламененный ревностью къ религіи, которую онъ посланъ былъ возвѣстить, упрекалъ этого человѣка за богохульство, говоря ему, что Богъ не имѣетъ тѣла, что Онъ не нуждается ни въ одеждѣ, ни въ пищѣ, или комнатѣ, и окончилъ тѣмъ, что назвалъ его невѣрнымъ. Пастухъ, разумъ котораго не могъ возвыситься до пониманія бытія, которое не имѣло бы тѣла, подобнаго его собственному, подверженнаго однимъ и тѣмъ же недостаткамъ, былъ пораженъ упреками Божія посланника, впалъ въ отчаяніе и отказался отъ всякаго богопочтенія. Богъ обратился къ Моисею и сказалъ: «ты отогналъ моего служителя отъ Меня; я послалъ тебя привлекать ко Мнѣ другихъ, а не удалять ихъ. Всякое бытіе получило образъ существованія и различныя средства для его выраженія. То, что ты находишь богохульнымъ, достохвально въ другомъ. То, что ты называешь ядомъ, есть медъ въ его глазахъ. Чистота, нечистота, лѣность и проворство—всѣ эти различія ниже Меня. Индійскій языкъ хорошъ только для индійца, зендскій—для зенда. Ихъ выраженія не могутъ унизить Меня; напротивъ, онѣ очищаются искренностью чествованія, которое они воздаютъ Мнѣ. Слова—ничто для Меня; я смотрю на сердце, и если оно смиренно, то чего я долженъ остерегаться, когда

языкъ говоритъ противное? Въ сердцѣ заключается сущность любви, а слова—только пустыя измѣненія. Мой служитель имѣетъ сердце моей любви и не заботится ни о мысли, ни о выраженіяхъ. Компасъ служитъ для направленія молитвъ тѣхъ, которыя находятся внѣ кягбэ كعبه, между тѣмъ какъ кто — въ ней, тотъ не знаетъ его употребленія»[1]). Этотъ отрывокъ приводитъ въ своемъ извѣстномъ трудѣ М. Убисини. Но въ Месневи Шерифъ есть еще одно мѣсто, которое гораздо прямѣе и рельефнѣе выражаетъ ту же самую мысль дервишей. Это мѣсто приводитъ отъ себя уже Джонъ Броунъ. Вотъ оно. «Одинъ восточный государь замѣтилъ, начинаетъ Джелаль-эд-Динъ—эр-Руми, что ученые и благочестивые люди его времени слишкомъ глубоко разнятся въ своемъ сужденіи и пониманіи Божества; каждый приписываетъ Ему черты, отличныя другъ отъ друга. Поэтому онъ ввелъ тайно въ свою столицу слона и помѣстилъ его въ темной комнатѣ; затѣмъ, приглашая ученыхъ людей, онъ сказалъ имъ, что у него есть животное, котораго никто изъ нихъ никогда не видалъ, и повелъ ихъ въ темное помѣщеніе слона. Подойдя къ слону, онъ сказалъ, что животное теперь передъ ними, и спрашивалъ, видятъ ли они его. Получивъ отрицательный отвѣтъ, онъ приказалъ приблизиться къ животному и ощупывать его,—что они и сдѣлали, дотрогиваясь до него въ разныхъ частяхъ. Послѣ того, какъ они вышли на свѣтъ, государь спрашивалъ ихъ, какъ они полагаютъ, дѣйствительно-ли это было животное, или только нѣчто, подобное ему? Одинъ изъ ученыхъ объявилъ, что это огромный столбъ, другой,—что это огромныя полы какой-то грубой одежды, и проч.; но ни одинъ не могъ сказать правильно, какое животное это

[1]) Джонъ Броунъ, 336—338.

было. Возвратясь затѣмъ въ ту же самую комнату, въ которую теперь вполнѣ проникалъ небесный свѣтъ, эти ученые люди увидѣли въ первый разъ предметъ своего любопытства и узнали, что въ то время, какъ каждый изъ нихъ былъ правъ въ томъ, что говорилъ, всѣ они далеко отстояли отъ истины.—«Таковъ, сказалъ послѣ этого государь, и Богъ; люди судятъ о Немъ по своимъ чувственнымъ способностямъ, различаясь другъ отъ друга; но всѣ одинаково правы, когда они чувствуютъ и изслѣдуютъ правду, не сомнѣваясь въ Его бытіи» [1]). Дервиши утверждаютъ еще, что «за недостаткомъ словъ, способныхъ выразить сущность Божества и Его совершенства, мы должны употреблять такія выраженія, которыя кажутся самыми близкими къ нашимъ идеямъ, и говорить объ этомъ въ мистическомъ смыслѣ» [2]), но что еще лучше вовсе не разсуждать о Божественномъ существѣ и совершенствахъ, такъ какъ это—вещи неизрѣченныя [3])!

Выражая подобными доводами ту мысль, что никакія человѣческія разсужденія не приближаютъ человѣка къ Богу, кромѣ чувства любви, дервиши въ то же время, очевидно, хотятъ еще сказать этимъ, что Богъ—непостижимъ для человѣческаго разумѣнія и Его сущность не выразима на нашемъ языкѣ. Но хотя дервиши и говорятъ, что Богъ не постижимъ также, какъ сущность всякаго бытія,—хотя самые великіе мистики изъ нихъ и прибавляютъ къ этому, что о подобныхъ вещахъ не слѣдуетъ вовсе и разсуждать, и смотрятъ на всякую попытку говорить о нихъ, какъ на искушеніе,—вопреки всему этому они же утверждаютъ, что предъ ними, какъ людьми всецѣло преданными божественной

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 338—339.
[2]) Джонъ Броунъ, 352.
[3]) Ибнъ Хальдунъ, Ш, 113.

любви, открываются лицомъ къ лицу и сущность—Божества и весь невидимый міръ и сущность всѣхъ вещей въ природѣ, но только при извѣстныхъ условіяхъ [1]). Утверждая такимъ образомъ, они впадаютъ въ глубокое противорѣчіе, во первыхъ, съ самими съ собой, а, во вторыхъ, съ кораномъ, по которому, какъ извѣстно, Богъ не доступенъ ни для кого изъ людей и можетъ открываться чрезъ вдохновеніе, или покровъ [2]).

Какъ бы то ни было, но дервиши знаютъ и учатъ о сущности Божества и всѣхъ вещей природы. По ихъ ученію, въ мірѣ ничто не существуетъ въ дѣйствительности, кромѣ единаго вѣчнаго бытія, которое и есть Богъ [3]). Предлагая ученіе о единомъ Божествѣ, дервиши воображаютъ, что въ этомъ они совершенно согласны съ кораномъ, и даже подтверждаютъ себя его авторитетомъ. Этого мало. Подобно корану и его послѣдователямъ, они видятъ въ единствѣ Божества его сущность, надѣляютъ Бога тѣми же прекрасными именами Божіими, выражающими Его существо, какими хвалятся и обыкновенные мухаммедане, и потому вмѣстѣ съ ними придаютъ этимъ именамъ чрезвычайную Божественную силу, какъ это видно будетъ ниже [4]). Но хотя въ этомъ и замѣтно вліяніе корана на суфійское ученіе, надо однакожъ замѣтить, что дервиши понимаютъ Божественное единство совершенно иначе, чѣмъ исламъ, и между ними существуетъ въ этомъ отношеніи глубокая разница. Въ самомъ дѣлѣ, что такое вѣчно—единое бытіе дервишей, какъ не та жизненная сила, какъ не та са-

[1]) Ибнъ Хальдунъ, т. Ш. стр. 92.
[2]) Коранъ, гл. 42, 50, 52.
[3]) Малькольмъ т. 11, стр. 385. Джонъ Броунъ. стр. 296. Мадденъ. т. 1 стр. 322.
[4]) Прекрасное изслѣдованіе объ именахъ Божіихъ см. въ сочиненіи Г. С. Саблукова «Сличеніе мухаммеданскаго ученія объ именахъ Божіихъ съ христіанскимъ о нихъ ученіемъ» Казань. 3—10. 99. Самыя имена будутъ перечислены въ другомъ мѣстѣ настоящаго сочиненія.

мая жизнь, которая одушевляетъ и существуетъ въ этомъ матеріальномъ мірѣ [1])? Богъ есть абсолютное единство; въ его Божественномъ величествѣ нѣтъ ни я, ни ты, ни мы, потому что въ единствѣ нѣтъ никакого различія [2]). Богъ, котораго дервиши, по примѣру корана, называютъ Творцемъ, разлитъ, говорятъ они, во всѣхъ своихъ тваряхъ. Онъ существуетъ вездѣ и во всемъ. Принципъ жизни, какой существуетъ во всей природѣ, происходитъ не отъ Бога, но изъ Бога. Все въ природѣ есть эманація Его божественной сущности и духа [3]).

Что же такое послѣ этого матеріальный міръ, матерія по ученію дервишей? Малькольмъ, одинъ изъ знаменитыхъ оріенталистовъ,—замѣчаетъ на это: «трудно понять, какъ суфіи думаютъ о матеріи. Нѣкоторые изъ нихъ употребляютъ выраженіе «алямю-ль-хіаля عَالَمُ الْخَيَال», т. е. міръ обольщеній. Подъ этимъ выраженіемъ они разумѣютъ, что по отношенію къ «меддехъ مَدَّاح» (матеріи), мы постоянно находимся въ обманѣ нашихъ чувствъ, и что она существуетъ только отъ Божественнаго свѣта, или одушевляющаго принципа, который дѣлаетъ насъ способными видѣть ее, а ее дѣлаетъ видимою; иначе говоря, сама въ себѣ она есть ничто. Твореніе, говорятъ они, произошло вдругъ отъ блеска Божества, которое излило свой духъ на вселенную, какъ общее разлитіе свѣта распространяется по землѣ, при восхожденіи солнца; и какъ отсутствіе этого свѣтила производитъ всеобщую темноту, такъ частное, или всецѣлое отсутствіе Божественнаго блеска, или свѣта производитъ частное или общее уничтоженіе [1]). Послѣ того, какъ Богъ излилъ свой Духъ во вселенную, ея свѣтъ распространяется повсюду, и разумъ засіялъ въ духѣ человѣка. Это называется *Вахдат-юль—вуджуди* وحدة الوجود, или «единствомъ бытія» —единымъ Богомъ, существующимъ вездѣ и во всѣхъ вещахъ [2]). Какъ всѣ вещи суть эманаціи Божества, такъ и душа человѣка есть безсмертная часть, эманація Божественнаго Духа [3]).

Всѣ эманаціи Божественной сущности дервиши сравниваютъ съ лучами солнца и говорятъ, что онѣ подобны солнечнымъ лучамъ, которые постоянно испускаются и снова поглощаются. Кромѣ этого, они дѣлаютъ и другія сравненія подобнаго рода. Вотъ — еще одно, приводимое Убисини: «Вы говорите «море и волны»; но вы не думайте, что этими словами означаете различные предметы, потому что море, когда оно бушуетъ, производитъ волны, и волны, когда онѣ успокаиваются, опять дѣлаются моремъ; подобнымъ образомъ и люди суть волны Божества и послѣ смерти возвращаются въ Его лоно. Или: вы пишете чернилами на бумагѣ буквы алфавита a, b, c; но эти буквы не отличны отъ чернилъ, которыя дѣлаютъ васъ способными писать ихъ; такъ и твореніе есть алфавитъ Бога и теряется въ Немъ» [4]).

Такимъ образомъ, по ученію дервишей, «міръ есть ни что иное, какъ Самъ же Богъ, воспроизводящій Себя во внѣ.... Вселенная есть продуктъ взглядовъ, которые Божество бросило на свою собственную сущность. Что касается—произведенія вселенной, то Богъ видѣлъ

[1]) Ибнъ Хальдунъ, III, 160—161.
[2]) Шмольдерсъ, 210.
[3]) Малькольмъ, т. 2, стр. 886. Джонъ Броунъ, стр. 296. Мадденъ, т. I, 322.

[1]) Малькольмъ, т. 2, 385.
[2]) Джонъ Броунъ, 296.
[3]) Онъ же, 294. 350. Малькольмъ, т. 2, 386.
[4]) Джонъ Броунъ, 332—333.

въ Себѣ самомъ бытіе и небытіе; чрезъ произведеніе вселенной Онъ увидѣлъ Самого Себя во всѣхъ предметахъ природы, какъ въ зеркалѣ, которое отразило бытіе» [1]). Эти слова Сильвестра-де-Саси приводитъ въ своемъ сочиненіи г. Шмольдерсъ для характеристики ученія дервишей о вселенной.

Проповѣдуя пантеистическую эманацію, нѣкоторые изъ суфіевъ, описываютъ даже способъ, или «истинный порядокъ», въ какомъ слѣдовали эманаціи Божественнаго духа—одна за другой. Вотъ что говоритъ одинъ изъ нихъ—Эль-Ерани—въ предисловіи къ своему комментарію на мистическую поэму Ибнъ-эль-Фареда: «то, что существуетъ, происходитъ изъ аттрибута единство, какой произошолъ отъ единаго, а оба они происходятъ отъ *Верховнаго Бытія,* которое есть ни болѣе, ни менѣе, какъ само единство. Мистики называютъ эту эманацію обнаруженіемъ. Первымъ обнаруженіемъ Божества было обнаруженіе сущности въ самой *себѣ;* оно заключаетъ въ себѣ совершенство, которое обладаетъ способностію заставлять существовать и являться.... Оно образуетъ *міръ реальностей,* т. е. самую высшую ступень лѣстницы Божественныхъ обнаруженій и мухаммеданскую истину.... Изъ этихъ обнаруженій (входящихъ въ составъ послѣдней) происходятъ другія, которыя касаются манифестаціи hébaienne (отъ хеба — атомъ),—каковая есть степень *представленія.* Отсюда происходитъ тронъ, затѣмъ престолъ, затѣмъ сферы, затѣмъ міръ элементовъ, затѣмъ міръ сочетанія. Все это образуетъ *міръ собранія,* что, обнаружившись, получаетъ названіе *міра отдѣленія*» [2]). Этотъ порядокъ эманацій представляется у де-Саси въ слѣдующемъ видѣ: «Въ первой манифестаціи созерцающій (дервишъ)—видитъ *абсолютное бытіе* подъ образомъ какого либо тѣлеснаго бытія; во второй онъ видитъ его *дѣятельнымъ творцомъ* или *раздаятелемъ формъ,*—въ третьей *бытіемъ одареннымъ свойствами,* какъ-то: *знаніемъ* и *жизнью;* въ четвертой—*сущностью*» [1]). Отсюда очевидно, что дервиши различаютъ четыре момента въ саморазвитіи Божества. Такимъ способомъ, по ученію дервишей, Богъ постепенно превратился въ тотъ прекрасный и разнообразный міръ, въ какомъ мы живемъ теперь. Отожествляя Бога съ природою, дервиши этимъ самымъ утверждаютъ вѣчность послѣдней. Вотъ что замѣчаетъ относительно этого дервишескаго пункта Де-Саси: «міръ существуетъ послѣ Бога только по природѣ своего существованія, а не по времени» [2]).

Изъ сказаннаго слѣдуетъ: 1) когда дервиши употребляютъ слово «твореніе», то понимаютъ его въ пантеистическомъ смыслѣ; 2) признавая Бога вѣчнымъ, они представляютъ его вѣчно обнаруживающимся, т. е. вѣчно творящимъ не одинъ, а многіе міры, существа и вещи. При чемъ, всѣ послѣднія въ сущности своей вѣчно остаются одними и тѣми же и только получаютъ различныя формы. Въ такомъ именно духѣ дервиши учатъ и о твореніи человѣчества. Такъ въ «Месневи Шерифъ» знаменитаго Мевлеви говорится, что «все человѣчество сотворено на небесахъ, или на одной изъ небесныхъ сферъ за долго, прежде чѣмъ Богъ сотворилъ настоящую сферу, и, можетъ быть, прежде всякой планеты, что въ этомъ мірѣ люди продолжаютъ существовать въ разнообразныхъ состояніяхъ, прежде чѣмъ примутъ форму человѣчества, и что, сверхъ того, они продолжаютъ существовать и послѣ въ другихъ формахъ, прежде чѣмъ окончательно возвратятся къ своему нача-

[1]) Шмольдерсъ, 210.
[2]) Ибнъ Хальдунъ, III, 98—100.

[1]) Шмольдерсъ, 211.
[2]) Шмольдерсъ, 211.

лу въ сферу блаженства,—къ Творцу, изъ котораго они истекли» [1]).

Всякій знакомый съ индійскою и греческою философіей сразу можетъ замѣтить, что пантеистическое представленіе Божества и теорія эманацій заимствованы дервишами изъ индійской философіи, а способъ истеченій и ученіе ихъ о вѣчности міра и твореніи человѣчества въ сильной степени напоминаютъ собою греческія философскія школы, и въ особенности неоплатонизмъ [2]). Однако дервиши воображаютъ, что, уча такимъ образомъ, они проповѣдуютъ настоящее ученіе корана, и даже для большей увѣренности ссылаются на нѣкоторыя мѣста этой книги, гдѣ говорится вообще въ обыкновенномъ смыслѣ слова, что Богъ, сотворивъ все, заставитъ свое твореніе опять возвратиться къ Себѣ.

Пантеистическіе же принципы лежатъ и въ основѣ частнѣйшаго ученія дервишей о взаимномъ отношеніи Бога къ человѣку и человѣка къ Богу, т. е. о религіи, назначеніи и обязанностяхъ человѣка и проч.

Ученіе дервишества о предопредѣленіи, злѣ, о религіяхъ вообще, христіанствѣ и мухаммеданствѣ въ частности и объ ихъ писаніяхъ; о пророкахъ, Іисусѣ Христѣ, Мухаммедѣ, Аліѣ, Магди, пирахъ, мюршидахъ и мюридахъ.

Вопросъ о предопредѣленіи касается собственно человѣка и необходимо вызываетъ за собою другой вопросъ о злѣ; а оба они тѣсно связаны съ ученіемъ о религіи и нравственности, потому что затрогиваютъ самую основу ихъ—личную свободу человѣка: безъ свободы нѣтъ ни религіи, ни нравственности. Поэтому

[1]) Джонъ Броунъ, 205.
[2]) Джонъ Броунъ. 454. Шмольдерсъ, 207—211.

прежде чѣмъ излагать взглядъ дервишей на религію, необходимо сказать о томъ, допускаютъ ли они предопредѣленіе, зло въ мірѣ и человѣкѣ и проч.? Предопредѣленіе какъ то не вяжется съ деистическимъ понятіемъ о Богѣ, какого держится коранъ. Но гдѣ проповѣдуется крайній пантеизмъ, тамъ, по надлежащему, о предопредѣленіи не можетъ и не должно быть и рѣчи, или ужъ оно должно господствовать здѣсь въ абсолютной степени. Дервиши въ этомъ отношеніи—послѣдовательны. Держась пантеистическихъ принциповъ, всѣ они проповѣдуютъ абсолютное предопредѣленіе. По ихъ ученію, всѣ вещи и существа суть эманаціи Божества, вся ихъ жизнь и дѣла въ то же время и Божіи; поэтому все, что происходитъ изъ Бога, не можетъ ничего сдѣлать безъ Его воли и не можетъ удержаться ни отъ чего, если Онъ желаетъ того [1]). И въ этомъ дервиши совершенно согласны съ кораномъ, который проповѣдуетъ фатализмъ [2]), и также не упускаютъ случая подтвердить себя его авторитетомъ. Но въ вопросѣ о злѣ они держатся не такого взгляда, какъ коранъ [3]), и даже сами нѣсколько расходятся между собою. Одни изъ нихъ положительно отвергаютъ существованіе зла, потому что, говорятъ они, всякая вещь происходитъ изъ Бога, слѣдовательно, должна быть хорошею. Всякій предметъ, или явленіе въ мірѣ они считаютъ типомъ красоты и силы Божества. Въ нечестивыхъ поступкахъ Немврода и Фараона они видятъ и удивляются всемогуществу Его силы. Одинъ суфійскій учитель, Сахель-Ибнъ-Абдаллахъ—изъ Шистера писалъ, что «тайна души въ первый разъ открылась, когда Фараонъ назвалъ себя богомъ» [4]). Держащіеся такого взгляда суфіи восклицаютъ

[1]) Малькольмъ, II, 402—403.
[2]) Коранъ. 25, 2; 9, 51.
[3]) Коранъ, 113, 2; 4, 81; 30, 40.
[4]) Малькольмъ, II, 403.

вмѣстѣ съ однимъ изъ своихъ поэтовъ: «писатель нашей судьбы—прекрасный писатель, и онъ никогда не напишетъ того, что дурнò» [1]).

Другіе же изъ дервишей утверждаютъ, что зло въ мірѣ существуетъ. Только они говорятъ, что человѣкъ есть не свободный дѣятель, и каждый изъ нихъ повторяетъ слова Хафиза: «моя душа ввергнута въ трактиръ (грѣшный міръ) рукою Всемогущаго. Въ такомъ случаѣ скажи мнѣ, учитель! Гдѣ мое преступленіе» [2])? Впрочемъ, держащіеся такого взгляда въ существѣ дѣла не расходятся съ предъидущими, а являются только болѣе уступчивыми предъ дѣйствительностью. Дѣло въ томъ, что, по мнѣнію тѣхъ и другихъ суфіевъ, зло вошло въ міръ только вслѣдствіе невѣжества и есть причина заблужденія и разъединенія между людьми. На этотъ предметъ они приводятъ слѣдующій разсказъ. «Четыре путешественника—турокъ, арабъ, персіянинъ и грекъ—сошлись вмѣстѣ и порѣшили имѣть общій столъ. Такъ какъ каждый изъ нихъ имѣлъ только десять парà, то они стали совѣтоваться, что бы купить имъ на свои деньги. Одинъ говоритъ: *узюму,* другой: *инебъ,* третій рѣшилъ въ пользу *ингура,* а четвертый настаивалъ на *стафиліонъ.* По этому поводу завязался между ними споръ, и дѣло приближалось уже къ дракѣ, когда проѣзжающій мимо нихъ крестьянинъ, знающій языки всѣхъ четырехъ, принесъ имъ корзину винограду. Тутъ они увидѣли, къ своему великому удивленію, что каждый изъ нихъ имѣлъ предъ собою то, чего желалъ» [3]). Очевидно, если бы эти лица знали языкъ другъ друга, то спора между ними не возникло бы, потому что всѣ они желали одного блюда, только каждый изъ нихъ назы-

[1]) Малькольмъ, II, 403.
[2]) Малькольмъ, II, 403.
[3]) Джонъ Броунъ, 334.

валъ его на своемъ языкѣ. Вотъ отъ такого-то невѣжества и происходитъ зло. Но это—такого рода зло, что или его можно устранить, какъ показываетъ и приведенный сейчасъ разсказъ, или оно есть дѣло Божественнаго провидѣнія, почему его и нельзя назвать въ собственномъ и строгомъ смыслѣ зломъ. Слѣдовательно, суфіи, держащіеся такого взгляда на зло, остаются вѣрными своимъ пантеистическимъ принципамъ. Это подтверждается и тѣмъ, что всѣ они безъ исключенія не признаютъ никакихъ наградъ и наказаній въ будущемъ, такъ какъ это несовмѣстимо съ ихъ идеями о возвращеніи души въ Божественную сущность. Наглядным выраженіемъ такого убѣжденія суфіевъ служатъ слѣдующія слова четвертаго халифа, Алія, обращенныя къ ранившему его убійцѣ, какія влагаетъ въ уста этого халифа знаменитый поэтъ Мевлеви: «я владыка страны, но своего тѣла я не касался. Не ты поразилъ меня; ты—только орудіе провидѣнія; а кто осмѣлится отмщать провидѣнію? Поэтому не печалься о томъ, что ты сдѣлалъ; завтра я твой защитникъ» [1]).

Впрочемъ, всѣ дервиши также вѣрятъ при этомъ, что души добродѣтельныхъ людей, какъ высшія, въ будущей жизни займутъ сферы, высшія этого міра, ближайшія къ сущности Божества, а души злыхъ, какъ низшія, будутъ осуждены на формы и состоянія низшія сравнительно съ тѣми, въ какихъ они существуютъ и находятся здѣсь [2]). Но такой метемпсихозисъ, по смыслу дервишескаго ученія, не есть слѣдствіе свободныхъ дѣйствій, а дѣло вѣчнаго Божественнаго предопредѣленія, или, вѣрнѣе, есть ничто иное, какъ процессъ постепеннаго саморазвитія Божественнаго духа.

Отсюда заранѣе становится понятнымъ, какъ долж-

[1]) Малькольмъ, II, 4 4.
[2]) Малькольмъ, II, 404.

ны смотрѣть дервиши на религію и нравственность, если хотятъ оставаться вѣрными своимъ философскимъ принципамъ? И надо замѣтить, что по возможности они и въ этой области стараются проводить *свои* философскіе взгляды, и даже на все чисто—мухаммеданское смотрятъ глазами *своего* ученія.

Гдѣ все есть богъ, гдѣ все совершается въ силу роковой необходимости, тамъ—немыслима никакая религія, никакая нравственность.

И дервиши устраняютъ первую, или, по крайности, смотрятъ на нее не такъ, какъ принято вообще. По ихъ ученію, всѣ вещи суть эманаціи Божества, слѣдовательно, почитать Бога должно въ его тваряхъ [1]); затѣмъ, люди суть также эманаціи Божественнаго духа; поэтому они, какъ все въ природѣ, необходимо должны стремиться къ возвращенію въ лоно Божества, къ совершенному соединенію съ Нимъ.—Человѣкъ, какъ совершеннѣйшее существо изъ всѣхъ тварей, можетъ почитать Бога и стремиться къ Нему, сообразно со степенью высоты своей жизни. Вотъ три главныя идеи, которыя лежатъ въ основѣ дервишескихъ взглядовъ на религію.

Подъ вліяніемъ принциповъ извѣстной уже намъ шіитской секты нозэри, дервиши раздѣляютъ исторію общечеловѣческаго развитія на четыре степени *«духовной жизни»*, какъ они выражаются: 1) Шаріатъ, 2) Тарикатъ, 3) Мягрифятъ и 4) Хакикатъ. Эти степени поставлены здѣсь въ такомъ порядкѣ, что первая изъ нихъ есть самая низшая въ исторіи развитія, а послѣдняя—самая высшая, до какой только человѣчество способно достигнуть и достигло лишь въ лицѣ однихъ дервишей, и то не всѣхъ. Первую степень, по ученію дервишей, составляютъ всѣ существующія религіи, и даже само

[1]) Джонъ Броунъ, 333.

мухаммеданство. Всѣ онѣ имѣютъ лишь временное значеніе: съ развитіемъ своихъ послѣдователей онѣ становятся излишними и должны уступить мѣсто второй—высшей ступени. Однако, по сравненію между собою, религіи имѣютъ далеко не одинаковое достоинство. Хотя каждая изъ нихъ въ свое время и хороша, но въ сравненіи съ другими извѣстная религія можетъ быть ниже, между тѣмъ какъ другія—выше и совершеннѣе, и та, которая—грубѣе, со временемъ должна уступить мѣсто высшей. Низшею формою религіи признается вообще идолопоклонство, высшею—іудейство и христіанство, т. е. религіи людей Писанія. Но выше всѣхъ религій стоитъ мухаммеданство. Оно-то собственно и называется *Шаріатъ*. Кто считается послѣдователемъ извѣстной религіи, тотъ непремѣнно долженъ исполнять всѣ внѣшніе обряды богопочитанія, предписанные ею. Мусульманинъ долженъ исполнять всѣ предписанія шаріата (внѣшняго религіознаго закона), какъ-то: предписанія о богослуженіи (салатъ), о милостынѣ (зякятъ), о постѣ (саумъ), о религіозномъ путешествіи въ Мекку (хаджъ) и объ очищеніяхъ (тагаратъ).

Исламъ, по особенной своей высотѣ предъ другими религіями, причисляется дервишами даже ко второй степени «спиритуалистической жизни». Но собственно вторую степень составляетъ тарикатъ (путь, или законъ разрушительныхъ правилъ). Онъ предназначенъ для душъ болѣе глубокихъ и развитыхъ, которыя чувствуютъ способность, или нужду войти въ болѣе внутреннія отношенія съ Божествомъ. Человѣкъ, стоящій на этой ступени, возвышается посредствомъ «спиритуалистической силы» и добродѣтели до духовнаго и внутренняго богопочтенія, и внѣшніе обряды религіи для него теряютъ уже свое значеніе. Тариката достигаютъ многіе люди. За то меньшее число людей достигаетъ третьей,

еще высшей степени—мягрифятъ (вѣдѣнія, или мудрости). На этой ступени «спиритуалистическая сила» возрастаетъ посредствомъ постояннаго созерцанія природы и непосредственнаго познанія сущности всѣхъ вещей до того, что сообщаетъ человѣку сверхъестественныя познанія. Еще меньшее количество людей можетъ достигнуть четвертой послѣдней степени—хакикатъ (истинной вѣры, или истины). На этой ступени человѣкъ мало по малу возвышается до совершеннаго познанія истины и до дѣйствительнаго и непосредственнаго соединенія съ Божествомъ, или абсолютнаго погруженія въ Него. Для человѣка, стоящаго на этой ступени, не существуетъ болѣе никакихъ ни религій, ни степеней, ни даже его самаго [1]).

Отсюда видно, что во взглядѣ на религію дервиши остаются вѣрными своему ученію, что исторію общечеловѣческаго развитія они дѣлятъ, соотвѣтственно четыремъ моментамъ Божественнаго саморазвитія, и видятъ въ этой исторіи ни что другое, какъ то же самое развитіе Божества.

Совершенно также, какъ на религію, дервиши смотрятъ и на св. книги всѣхъ религій, и въ частности на св. книги христіанской и мухаммеданской религій. Впрочемъ, не говоря въ отдѣльности о писаніяхъ языческихъ религій, дервиши останавливаются по преимуществу только на Св. Писаніи іудеевъ и христіанъ и на коранѣ. По ихъ взгляду, коранъ и религіозныя книги іудеевъ и христіанъ содержатъ въ себѣ не одинъ шаріатъ, или не одну первую степень, а все четыре. Только надо умѣть открыть ихъ здѣсь. А это возможно

[1]) Баденштедтъ, ч. 11. 446—447. Баденштедтъ ставитъ Хакикатъ на мѣсто Мягрифятъ и эту степень считаютъ послѣднею. Между тѣмъ Малькольмъ (т. II, 386—387) и Джонъ Броунъ (296—299) ставятъ ихъ въ томъ порядкѣ, въ какомъ онѣ расположены въ текстѣ.

сдѣлать единственно лишь съ помощію аллегорическаго толкованія, таинственнаго смысла. Прибѣгая къ такому способу толкованія, дервиши находятъ, что какъ «коранъ, такъ Св. книги Ветхаго и Новаго Завѣтовъ дѣлятся на три части,—именно: на историческую, біографическую и чисто духовную, внутреннюю. Историческая и біографическая части этихъ книгъ могутъ заключать въ себѣ ошибки, опущенія, преувеличенія, и даже могутъ быть болѣе, или менѣе измѣнены время отъ времени переписчиками; между тѣмъ какъ чистодуховное содержаніе ихъ, свойственное душѣ человѣка, всегда существовало не измѣннымъ и такимъ будетъ оставаться до конца временъ» [1]).

Если же не держаться аллегорическаго или мистическаго толкованія, то всѣ Св. книги, а также и коранъ, по ученію дервишей, представляютъ собою только собраніе словъ, лишенныхъ всякаго смысла. А для человѣка, достигшаго второй, и въ особенности двухъ послѣднихъ степеней «спиритуалистической жизни», при помощи иносказательнаго толкованія, со всею ясностію открывается, что формы и внѣшніе обряды богопочтенія, о которыхъ говорится въ Св. книгахъ, для него совершенно не нужны и не имѣютъ никакого смысла [2]).

На замѣну одной религіи другою, на измѣненіе внѣшнихъ формъ богопочитанія, наконецъ, на замѣну одной степени «спиритуалистической жизни» другою,— съ одной стороны, и на употребленіе аллегорическаго способа при толкованіи Св. книгъ, — съ другой, — по ученію дервишей, не всѣ изъ людей имѣютъ право, а только пророки и особаго рода «благочестивые лиди» [3]). Изъ пророковъ одни суть основатели, а другіе—устро-

[1]) Джонъ Броунъ, 106.
[2]) Джонъ Броунъ, 336.
[3]) Джонъ Броунъ. 106.

ители религій. Къ этому разряду дервиши относятъ почти всѣхъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, Іисуса Христа и Мухаммеда. Но подъ «пророкомъ» они разумѣютъ совершенно не то, что подъ нимъ понимаютъ коранъ [1]) и простые мухаммедане. Прежде всего, сообразно съ своимъ основнымъ принципомъ, они видятъ въ пророкахъ—эманаціи Божества и при томъ такія, которыя—выше и ближе другихъ стоятъ къ Его сущности. Затѣмъ, всѣ пророки, по взгляду дервишей, въ тоже время и совершеннѣйшіе суфіи, потому что они обладаютъ даромъ пророческимъ. Достоинство же суфіевъ сообщаетъ имъ чрезвычайныя, сверхъестественныя «спиритуалистическія силы», которыя дѣлаютъ ихъ всемогущими, всевѣдущими и свободными отъ всего, чему обязаны повиноваться простые смертные люди. Такимъ именно достоинствомъ пророка—суфія, по словамъ дервишей, обладали всѣ ветхозавѣтные пророки. Но выше всѣхъ ихъ стоитъ Іисусъ Христосъ. Онъ выше ихъ и по рожденію и по полнотѣ своего Божества. Дервиши признаютъ, что между тѣмъ какъ всѣ пророки, и даже самъ Мухаммедъ родились, какъ обыкновенные люди, Іисусъ Христосъ, котораго они вмѣстѣ съ простыми мусульманами называютъ «*Рухъ Аллахъ*», т. е. Божій Духъ, произошелъ отъ Божественнаго Духа, вошедшаго во чрево Дѣвы Маріи. Поэтому Онъ обладаетъ Божественною природою [2]). Но все же Онъ не есть Абсолютный Богъ, а «только Божественная Эманація самаго высшаго разряда», т. е. такая, въ которой больше, чѣмъ въ комъ либо изъ пророковъ, обитаетъ Божество [3]). Въ такомъ именно смыслѣ надо понимать и слѣдующія слова одного суфійскаго шейха Моху-эд-Дина, касающаяся от-

[1]) Коранъ, 2, 130; 4, 161; 5, 22; 3, 73. 74.
[2]) Джонъ Броунъ, 299.
[3]) Джонъ Броунъ, 109.

части Іисуса Христа. «Назаряне (христіане) не потому не вѣрующіе, что считаютъ Іисуса Богомъ, а потому, что Его только одного изъ людей считаютъ Богомъ» [1]).

Повидимому, и дервиши, какъ обыкновенные мусульмане, ставятъ Мухаммеда,—послѣдняго пророка,—выше самаго Іисуса Христа, хотя и признаютъ, что онъ родился обыкновеннымъ образомъ—отъ мужа и жены. Но относительно существованія Мухаммеда, до явленія его въ этотъ міръ, они учатъ въ чисто—пантеистическомъ духѣ. Такъ, они утверждаютъ, что духъ Мухаммеда созданъ прежде настоящаго міра изъ Божественнаго свѣта (Нуръ), что до своего явленія на землѣ онъ жилъ въ качествѣ духа среди множества небесныхъ существъ въ присутствіи Божества, что, наконецъ, «его пришествіе въ міръ въ подробныхъ чертахъ было предсказано Іисусомъ Христомъ» [2]). Въ подтвержденіе послѣдней мысли они приводятъ даже нѣсколько мѣстъ изъ подлиннаго и истиннаго Евангелія (Инджиль), которое, говорятъ они, распространено между мухаммеданами. На самомъ же дѣлѣ, эти мѣста представляютъ грубую и очевидную поддѣлку, составленную въ подраженіе Евангеліямъ, но не въ евангельскомъ духѣ, а въ духѣ корана. Вотъ одно изъ нихъ. «Въ послѣднее время родится дитя, которое будетъ носителемъ вѣсти отъ Бога (пагамбяръ) и никогда не будетъ произносить неправды. Мѣстомъ рожденія его будетъ Мекка, откуда онъ совершитъ бѣгство въ Медину; имя его будетъ Мухаммедъ, и характеръ его—достохваленъ. Я (І. Христосъ) вѣрю, что поклоняющіеся ему войдутъ въ рай; *Онъ будетъ въ этомъ мірѣ отмстителемъ и завоевателемъ;* Онъ *завоюетъ земли Кезеръ—и—Румъ,* т. е. императора

[1]) Малькольмъ, т. 11, 403.
[2]) Джонъ Броунъ, 110—111.

Константинопольскаго [1]). Подобнаго же характера и другія мѣста дервишескаго и мусульманскаго инджиль, приводимыя Джономъ Броуномъ. Желая какъ нибудь отличить Мухаммеда отъ всѣхъ другихъ пророковъ, вмѣстѣ съ прочими мусульманами, дервиши называютъ его на арабскомъ языкѣ *расуль* (посланникъ) и неби (пророкъ), на персидскомъ, турецкомъ и татарскомъ—Пагамбяръ (благовѣстникъ),—печатью пророковъ. Кромѣ того, у дервишей существуютъ свои особыя названія для Мухаммеда, именно: «золотой камень», «обладающій даромъ пророчества» [2]) и «гордость всѣхъ существъ» [3]).

Пророки, по ученію дервишей, время отъ времени посылались Богомъ въ среду человѣчества для того, чтобы вывести его изъ заблужденія, или невѣжества, сообщить ему истинное познаніе о Себѣ и установить, или поддержать соотвѣтствующія формы богопочитанія, а для людей болѣе духовныхъ среди человѣчества указать особый образъ религіозной жизни, т. е. суфійство.

Въ періодъ появленія пророковъ до Мухаммеда включительно, среди человѣчества появлялось еще много суфіевъ. Эти-то лица и составляютъ тотъ разрядъ «благочестивыхъ людей» особаго рода, на которыхъ было указано выше и которые у мухаммеданъ извѣстны подъ именемъ «святыхъ» (аулія) и «благочестивыхъ» (салихинъ). Тѣ и другіе, хотя также высшія эманаціи Божества, признаются только совершеннѣйшими суфіями [4]), а не пророками. Въ ихъ число дервиши записываютъ изъ ветхозавѣтныхъ историческихъ лицъ—Адама, Сифа, Ноя, Іова, Іосифа, и въ особенности Авраама [5]).

[1]) Джонъ Броунъ, 110—112.
[2]) Ибнъ Хальдунъ, II, 193—194.
[3]) Джонъ Броунъ, 304.
[4]) Джонъ Броунъ, 108—109.
[5]) Джонъ Броунъ, 9. 109. 271. Малькольмъ, II, 397 ср. Критическій разборъ Мухаммеданскаго ученія о пророкахъ въ Миссіонер. Сборникѣ, вып. IV.

Къ разряду аулія принадлежатъ, по ученію дервишей, также четвертый халифъ Алій и двѣнадцать имамовъ, происходящихъ отъ него по плоти, а также всѣ ихъ духовные преемники (пиры). Алій почитается дервишами въ двухъ отношеніяхъ,—какъ законный преемникъ—халифъ—Мухаммеда и какъ основатель суфійства. Почитаніе дервишами Алія простирается до того, что они называютъ его «владыкою царей и людей». Поэтому его личность изукрашена у нихъ всевозможными чудесными чертами въ пантеистическомъ духѣ. Такъ наприм. Алій, по ученію дервишей, считается полнѣйшимъ воплощеніемъ Божества. Его духъ также, какъ и духъ Мухаммеда, былъ сотворенъ прежде міра и жилъ, до своего воплощенія, вмѣстѣ съ духомъ Мухаммеда въ присутствіи самаго Божества [1]).

Чтобы оправдать право Алія и его потомство на законное преемство Мухаммеду, или на имамское достоинство, дервишамъ нужно было только примѣнить свое пантеистическое объясненіе къ шіитскому ученію объ имамствѣ. Они такъ и сдѣлали. Дервиши учатъ, что законный имамъ есть непремѣнно воплощеніе Божества, или высшая, а не низшая эманація Его. А такими эманаціями являются Алій и его 12 потомковъ [2]). Принимая извѣстныхъ уже намъ двѣнадцать шіитскихъ имамовъ за эманаціи, дервиши особенно много останавливаются на личности двѣнадцатаго имама, котораго они называютъ Магди, т. е. «духовнымъ руководителемъ». Тогда какъ различныя мусульманскія секты спорятъ о томъ, изъ какого рода и кто именно будетъ Магди, дервиши единогласно утверждаютъ, что онъ будетъ изъ рода Корейшитовъ и есть тотъ самый Магди, сынъ имама Хусейна, который скрылся таинственнымъ обра-

[1]) Джонъ Броунъ, 110.
[2]) Ибнъ Хальдунъ, 11, 190—191.

зомъ въ 266 г. гиджры 15 числа Шагбана, что предъ концомъ этого міра онъ опять явится. Но о времени, когда онъ придетъ, дервиши говорятъ различно; только то вѣрно, по ихъ ученію, что предъ его пришествіемъ на землю, сначала явится Іисусъ Христосъ и возстановитъ миръ на землѣ. Тогда уже придетъ и Магди, окончательно побѣдитъ Антихриста, завладѣетъ всѣми земными царствами и доставитъ полное наслажденіе всѣмъ вѣрующимъ (мусульманамъ) [1]). Но для самихъ дервишей онъ будетъ духовнымъ главою. Въ отличіе отъ Мухаммеда они называютъ Магди «печатью святыхъ» «серебрянымъ камнемъ», «одареннымъ совершенною святостію» [2]). Кажется, что такого взгляда на Алія и его потомство дервиши держатся, помимо другихъ причинъ, еще и потому, что они признаютъ его главнымъ основателемъ суфійства.—Правда, суннитскіе дервиши считаютъ и Абу-Бекра основателемъ своего института; но и они признаютъ Алія главнѣйшимъ лицомъ въ дѣлѣ основанія суфійства. Такой взглядъ могъ сложиться и сложился у суннитскихъ дервишей подъ вліяніемъ шіитскихъ суфіевъ, которые признаютъ Алія единственнымъ основателемъ своего ученія. Вотъ отчего личность Абу-Бекра у всѣхъ вообще дервишей вовсе стушевывается предъ личностію Алія.

Чтобы понять, почему всѣ суфіи держатся такого взгляда на Алія и всячески стараются связать себя и свое ученіе именно съ нимъ, необходимо выяснить, что такое суфійство, по смыслу дервишескаго ученія. Суфійство предлагаетъ въ себѣ путь къ истинѣ, т. е. самую высшую форму богопочитанія и самый прямой путь къ совершенному соединенію, или погруженію человѣка въ сущность Божества. Каковъ же именно этотъ путь?

[1]) Джонъ Броунъ, 111. Ибнъ Хальдунъ, II, 191—199.
[2]) Ибнъ Хальдунъ, II, 193—194.

Суфійство находится въ тѣсной связи съ пророческимъ даромъ. Этотъ послѣдній является и началомъ и концомъ суфійства: безъ пророческаго дара суфійство не могло быть основано; а получивъ чрезъ него свое начало, оно въ тоже время ставитъ его и цѣлію своихъ стремленій. Дѣло въ томъ, что, по ученію дервишей, для скорѣйшаго погруженія въ Божество необходимо первоначально познать сущность какъ этого послѣдняго, такъ человѣка и всѣхъ вещей въ природѣ; а такой истины не можетъ открыть никакой человѣческій разумъ, безъ пророческаго дара. Даръ же этотъ или можетъ быть сообщенъ человѣку непосредственно самимъ Богомъ; и тогда человѣкъ называется пророкомъ; или же онъ можетъ быть переданъ пророкомъ другому обыкновенному человѣку, и тогда получившій пророческій даръ называется суфіемъ. Послѣдній только чрезъ пророческій даръ познаетъ, что именно мистическая, созерцательная жизнь прямѣе всего ведетъ человѣка къ погруженію въ Божество.

По вѣрованію всѣхъ вообще мусульманъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и дервишей, послѣднимъ пророкомъ былъ Мухаммедъ. Чтобы суфійство могло существовать послѣ Мухаммеда, онъ необходимо долженъ былъ или самъ положить начало этому учрежденію, или дать другому—кому право на это. Но Мухаммедъ, хотя самъ и былъ суфіемъ, не захотѣлъ однакожъ основать дервишества, а уполномочилъ на это своего двоюроднаго брата и зятя Алія, сообщивъ ему пророческій даръ съ тѣмъ, чтобы онъ самъ послѣ передалъ этотъ даръ, кому хотѣлъ, т. е. чтобы со смертію Алія существованіе суфійства не прекратилось. И Алій выполнилъ повелѣніе Мухаммеда, сдѣлавшись самъ совершеннѣйшимъ суфіемъ [1]). Что это именно было такъ, дервиши ссылаются на

[1]) Джонъ Броунъ, 299—300. Малькольмъ, II, 394.

множество преданій, сохраняющихся среди мусульманъ, въ особенности у шіитовъ, отъ временъ самаго Мухаммеда. Вотъ нѣкоторыя изъ нихъ, приводимыя Джономъ Броуномъ. Однажды Мухаммедъ сказалъ: «я—городъ науки (религіозной, или спиритуалистической), а Алій—его ворота». Въ другой разъ онъ же говорилъ: «Алій—ворота обширной страны; кто входитъ туда, тотъ истинно вѣрующій; а кто выходитъ изъ нихъ, тотъ невѣрный, который не вѣруетъ въ Бога». Въ третій разъ Мухаммедъ выражался: «Алій и тотъ, кто слѣдуетъ ему, получатъ спасеніе въ день суда» [1]). Всѣми этими и подобными мистическими фразами, по словамъ дервишей, Мухаммедъ намекалъ, или указывалъ на то, что онъ уполномочиваетъ Алія быть основателемъ и главою суфійства. Недовольствуясь преданіями, дервиши съ помощію аллегорическаго толкованія находятъ и въ самомъ коранѣ такія мѣста, которыя будто бы ясно выражаютъ мысль приведенныхъ сейчасъ преданій. Вотъ одно изъ нихъ: «войдите въ этотъ городъ; питайтесь въ немъ въ изобиліи, какъ хотите; входите въ ворота его, дѣлая колѣнопреклоненія, и говорите: «избавленіе»! Мы простимъ вамъ проступки ваши и возвеличимъ дѣлающихъ добро» [2]). Такимъ образомъ для дервишей не сомнѣненъ тотъ фактъ, что Алій основалъ суфійство по волѣ и полномочію самого Мухаммеда. Также несомнѣнно для нихъ и то, что Алій предъ своею смертію передалъ пророческій даръ и суфійское ученіе нѣкоторымъ изъ своихъ ревностныхъ и достойнѣйшихъ послѣдователей съ тѣмъ, чтобы эти въ свою очередь передавали ихъ своимъ преемникамъ. По способу передачи суфійство и пророческій даръ отъ Алія безъ перерыва дошли, наконецъ, до извѣстныхъ уже намъ основателей,

[1]) Джонъ Броунъ, 165—166.
[2]) Коранъ, гл. 2. ст. 55.

или пировъ дервишескихъ орденовъ. Пиры въ качествѣ полноправныхъ преемниковъ Алія продолжали передавать своимъ преемникамъ то, чѣмъ держится суфійство. Съ другой стороны, съ увеличеніемъ числа послѣдователей они принуждены были передавать пророческій даръ и суфійское ученіе и начальникамъ частныхъ общинъ своего ордена, или мюршидамъ съ тѣмъ однакожъ, чтобы мюршиды, будучи представителями Алія во ввѣренныхъ имъ общинахъ, наставляли въ мистической жизни и постепенно вели къ послѣдней ея цѣли только членовъ своихъ общинъ. Впрочемъ мюршиды, въ силу своихъ правъ, могли и могутъ основывать и новые ордена, но только съ благословенія пировъ или ихъ преемниковъ, къ ордену которыхъ они принадлежали или принадлежатъ. Остальные члены дервишескихъ орденовъ и общинъ, или простые дервиши (мюриды) не обладаютъ правами пировъ и мюршидовъ; они—только кандидаты на ихъ права и могутъ достигнуть этихъ правъ лишь подъ руководствомъ своихъ мюршидовъ. Въ силу такого званія всетаки они стоятъ выше обыкновенныхъ мусульманъ. Отсюда слѣдуетъ, что не всѣ послѣдователи Алія суть преемники его, какъ основателя суфійства, а только пиры и мюршиды; но и послѣдніе не равны между собою, а первые выше вторыхъ. Однакожъ и тѣ и другіе принадлежатъ къ разряду *аулія* أَوْلِيَا или *салихинъ* صَالِحِين и имѣютъ одинаковое съ пророками право какъ на замѣну одной формы богопочтенія другою, такъ и на употребленіе аллегорическаго метода при толкованіи корана [1]).

Само собою разумѣется, что души пировъ, мюршидовъ и мюридовъ вообще, по дервишескому ученію,

[1]) Джонъ Броунъ. 106.

суть также эманаціи Божества, и высота или достоинство каждой изъ нихъ опредѣляется ихъ званіемъ, которымъ эти лица облечены бываютъ въ своихъ орденахъ.

Практическій принципъ суфійства; послѣдняя цѣль жизни дервиша; четыре степени, ведущія къ этой цѣли; условія и средства для прохожденія этихъ степеней.

Изъ предъидущаго между прочимъ видно, что дервиши проповѣдуютъ абсолютное предопредѣленіе и отрицаютъ нравственное зло,—что человѣкъ, по ихъ взгляду, какъ эманація Божества, долженъ стремиться вмѣстѣ со всѣми вещами въ природѣ къ совершенному погруженію въ Его лоно, и что, наконецъ, они требуютъ отъ человѣка только одного чувства любви, какъ единственно—пріятнаго Богу и могущаго приблизить человѣка къ Нему. Уча такимъ образомъ, дервиши, во первыхъ, отрицаютъ личную свободу въ человѣкѣ, во вторыхъ, начало религіозной жизни они переносятъ изъ области волевой дѣятельности въ сферу чувства. Это—естественное и необходимое слѣдствіе всякаго пантеизма вообще. Переносясь въ область чувства и слѣдя за мельчайшими, сокровеннѣйшими его движеніями, дервиши естественнымъ образомъ выходятъ изъ — подъ власти и вліянія практическаго и теоретическаго разума и вполнѣ подчиняются чувствамъ. Вмѣстѣ съ этимъ у нихъ начинаетъ пріобрѣтать большую силу воображеніе; оно связывается съ чувствами и находитъ въ ихъ жизни богатѣйшій матеріалъ для своей обширной, неутомимой и не сдерживаемой ни чѣмъ дѣятельности. Если въ томъ, что касается Бога, вселенной, человѣка и отношеній Божества къ Его творенію, работали у дервишей по преимуществу чувство и воображеніе, то

это еще сильнѣе обнаруживается въ ихъ практическомъ ученіи. Если и тамъ поэзія была душою ихъ дѣятельности, то здѣсь они отводятъ ей еще болѣе мѣста, особенно въ томъ, что касается основнаго принципа жизни какъ человѣка, такъ и всего міра. Олицетворяя подъ образомъ любви непреодолимое инстинктивное стремленіе всѣхъ вещей во вселенной къ погруженію въ лоно Божества, какъ ихъ источника, и требуя отъ человѣка того же чувства, дервиши превратили эту любовь не только въ основное и руководительное начало жизни и дѣятельности человѣка, но и въ одушевляющій принципъ всей вселенной—отъ ничтожной песчинки—до неизмѣримо великихъ свѣтилъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только почитать тѣ произведенія суфійскихъ поэтовъ, которыя дервиши признаютъ написанными подъ божественнымъ вдохновеніемъ и употребляютъ вмѣсто священнаго писанія. Каждый стихъ поэмы знаменитаго Мевлеви, каждый нравственный урокъ Саади, каждая лирическая и мистическая газель Хафиза, любое произведеніе другихъ персидскихъ и арабскихъ суфіевъ—поэтовъ дышатъ экстатическимъ восхищеніемъ, проникнуты одною идеею о божественной любви. Этою послѣднею, говорится въ нихъ, объята вся природа, какъ пламенемъ. Присутствіе ея поэты предполагаютъ даже въ самомъ маленькомъ растеніи и заставляютъ его искать высочайшаго предмета своихъ пламенныхъ желаній. Вотъ какъ наприм. это стремленіе къ Богу (любовь) воспѣвается въ одномъ суфійскомъ стихотвореніи (изъ Месневи шерифъ).

«Слушай, какъ далекій тростникъ, въ своихъ
меланхолически-пріятныхъ разсказахъ
Оплакиваетъ свое прошедшее блаженство и настоящую печаль!

Со мною плачутъ про любовь поющіе юноши и
нѣжноглазыя дѣвицы,
Преждевременно оторванные отъ своихъ родныхъ
краевъ.
О! Пусть сердце, надорванное роковою разлукой,
Чувствуетъ то, что я пою, и обливается кровью,
когда я плачу:
Кто блуждаетъ въ дали отъ своего роднаго дома,
Тотъ тоскуетъ о возвращеніи и клянетъ каждый
медленно—проходящій часъ.
Мой голосъ и въ горѣ и въ радости
Привѣтствовалъ наступающій и радовался прохо-
дящему дню:
Всѣ искали участія въ моихъ страстныхъ аффектахъ,
Но никто не угадалъ тайны моего сердца.
Какъ однако мои напряженія и печали медленно
возрастали!
Но уши—глухи, а плотскія очи—слѣпы.
Духи во всякой смертной формѣ вращаются сво-
бодными,
Но стоны безполезны. Можемъ-ли мы видѣть душу?

* * *

Такіе милые звуки вырывались изъ того отдален-
наго тростника;
Вырывались, говорю я? Нѣтъ; это было всеожив-
ляющее пламя.
Это любовь наполняетъ тростникъ Божественнымъ
жаромъ.
Это любовь искрится въ благороднѣйшемъ винѣ.
Меня, печально блуждающаго въ дали отъ моей
безцѣнной дѣвицы,
Тростникъ воспламенилъ, и вся моя душа измѣ-
нилась.
Любовь причиняетъ болѣзнь и цѣлитъ бальзамомъ;

Она поражаетъ, но и утишаетъ, дѣлаетъ страст-
нымъ и привлекаетъ.

* * *

Здравствуй, небесная любовь! Истинный источникъ
безконечныхъ благъ,
Твой бальзамъ возстановляетъ меня, и твое искус-
ство поддерживаетъ.
О! ты болѣе, чѣмъ ученый Галенъ и мудрый Пла-
тонъ.
Мой руководитель, мой законъ, моя чрезмѣрная
радость, пробудись!
Любовь согрѣваетъ эту холодную глину таинствен-
нымъ огнемъ,
И колеблющіяся горы преклоняются
Предъ нею съ юношескимъ желаньемъ.
Счастлива та душа, которая утопаетъ въ моряхъ
любви
И въ теченіи своей жизни поддерживается пищею
свыше.
Съ несовершенными формами можетъ-ли совмѣщать-
ся совершенство?
Конецъ моей пѣсни, и ты, суетный міръ, прощай! [1]).

Всѣ примѣры, всѣ сравненія, всѣ картины, какими наполнены упомянутыя произведенія, по словамъ знатоковъ, берутся поэтами—суфіями и списываются чувственными красками съ окружающей природы съ тою главною цѣлію, чтобы показать, что и человѣкъ долженъ имѣть такую же «божественную любовь», или частнѣе, что каждый, кто можетъ достигнуть *здѣсь на землѣ «божественнаго блаженства»*, долженъ проникнуться ею, совершенно отрѣчься отъ всего мірскаго и отъ себя и всецѣло предаться Богу не изъ—за какихъ либо другихъ видовъ, а единственно изъ безкорыстной любви

[1]) Малькольмъ, II, ч. 339—400. Джонъ Броунъ, 203.

къ Нему [1]). Но каково же обнаруженіе этой любви въ человѣкѣ, по ученію дервишей? отвѣтъ на этотъ вопросъ совершенно гармонируетъ съ ихъ пантеистическимъ взглядомъ на Бога и природу. Любовь человѣка къ Богу у нихъ принимаетъ часто чувственный характеръ: отрекшись отъ всего міра, человѣкъ, по смыслу ихъ ученія, долженъ любить Бога въ природѣ, т. е. Его творенія, потому что онѣ суть божественныя эманаціи,— но долженъ любить такъ, чтобы онъ видѣлъ въ нихъ не «обольстительную матерію», а Бога. Какъ вездѣ, тамъ и здѣсь дервиши стараются въ основу своихъ идей подставить мѣста изъ корана и прикрыться его авторитетомъ. Много отрывочныхъ фразъ они находятъ въ коранѣ для своего подтвержденія. Къ числу такихъ фразъ относятся именно тѣ мѣста и выраженія, гдѣ говорится въ коранѣ о преданности Волѣ Божіей, о суетности міра и кратковременности земной жизни и проч. Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ мѣстъ: «жизнь этого міра есть только суета, призракъ» [2]). «Знайте, говорится въ другомъ мѣстѣ корана, что жизнь въ здѣшнемъ мірѣ есть обманчивая утѣха, обольщеніе, суетный нарядъ, тщеславіе между вами, желаніе отличиться множествомъ имущества и дѣтей: она какъ дождь, при которомъ растенія пленяютъ земледѣльца, потомъ вянутъ, послѣ того видишь ихъ пожелтѣвшими, напослѣдокъ дѣлаются онѣ сухими стеблями» [3]). Однако это не значитъ, что любовь человѣка къ Богу, по ученію дервишей, на самомъ дѣлѣ должна имѣть какой-то возвышенный, чисто божественный характеръ. Вотъ что говоритъ по этому поводу Вильямъ Джонсъ, прекрасно изучившій мистическую поэзію суфіевъ: «они (суфіи) всегда обращаютъ

[1]) Джонъ Броунъ, 340—341. Ибнъ Хальдунъ, ч. I, 226—228.
[2]) Коранъ, гл. 47, ст. 38.
[3]) Коранъ, гл. 57, ст. 19.

къ лучшей части творенія Всемогущаго свою любимую фразу, которой смыслъ тотъ, что *земная любовь есть мостъ, чрезъ какой должны проходить тѣ, которые ищутъ блаженства божественной любви*» [1]).

Такимъ образомъ почтеніе и любовь къ Богу въ существѣ дѣла у дервишей сводится къ апотеозѣ матеріи. Какъ бы то ни было, однако то не сомнѣнно, что любовь, по ихъ ученію, должна служить руководительнымъ принципомъ жизни и дѣятельности человѣка. Но сущности Бога и всѣхъ вещей въ природѣ, говорятъ дервиши, никто не знаетъ и не можетъ познать, если онъ не послѣдуетъ ихъ тарикату; да и въ такомъ случаѣ, хотя при поступленіи въ число послѣдователей «истиннаго пути» и сообщатъ ему о сущности Бога и всего существующаго, всетаки онъ не сразу пойметъ и познаетъ это; а чтобы вполнѣ увѣриться въ сущности Бога и природы и въ принципѣ жизни, онъ самъ собственно-лично долженъ испытать и достигнуть такого познанія. Такимъ образомъ для всякаго стремящагося къ этому познанію (т. е. для дервиша) сущность Бога и всей природы, истинный принципъ жизнедѣятельности человѣка являются въ концѣ его исканій, какъ цѣль. Эта послѣдняя въ свою очередь можетъ быть достигнута только тогда, когда дервишъ въ самомъ себѣ почувствуетъ присутствіе Божества, когда онъ убѣдится, что онъ и Богъ—одно, словомъ, когда совершенно погрузится въ лоно Божества. Наконецъ, достигнуть такого состоянія въ этомъ мірѣ онъ можетъ единственно только экстазомъ, восхищеніемъ, которое извѣстно у дервишей подъ особымъ названіемъ *халь* حال, т. е. *состояніе* [2]). Вотъ что говоритъ по этому поводу г.

[1]) Мильсъ, 522. Джонъ Броунъ, 341.
[2]) Джонъ Броунъ, 130—131.

Шмольдерсъ: «М. де Саси, пытаясь объяснить это слово (халь), думаетъ, что они (дервиши) употребили его или для обозначенія имъ *состоянія* по преимуществу, или... хотѣли сказать, что это есть положеніе, способъ бытія, кратковременный случай, а не продолжительное и постоянное состояніе. Послѣднее объясненіе болѣе близко къ истинѣ..... Это есть посредствующее между бытіемъ и небытіемъ, между абсолютнымъ отрицаніемъ и реальностію. Придавая такое значеніе экстазу, суфіи, кажется, хотѣли выразить, что экстазъ есть посредствующее состояніе между бытіемъ и небытіемъ, что человѣкъ въ экстазѣ *существуетъ*, хотя онъ и не имѣетъ сознанія своего бытія, хотя онъ и не истинно существуетъ» [1]). Такимъ образомъ послѣднюю цѣль дервиша здѣсь, въ этомъ мірѣ, можно опредѣлить слѣдующимъ образомъ: ее составляютъ халь, абсолютное погруженіе въ Божество и постиженіе сущности какъ Божества, такъ и всего существующаго во вселенной.

Какъ же можно достигнуть этой цѣли? Способа для достиженія послѣдней никто не можетъ указать дервишу, кромѣ послѣдователя суфійства, или тариката, и то—тогда, когда суфій самъ достигнетъ высшихъ степеней спиритуалистической жизни. Только послѣ этого онъ откроетъ предъ дервишемъ тотъ путь, какимъ долженъ идти всякій стремляющійся къ своей послѣдней цѣли.

Переходя въ область частной жизни отдѣльной личности, суфійство и въ исторіи ея развитія различаетъ также четыре момента, какъ и въ саморазвитіи божественнаго духа и въ исторіи всего человѣчества. Эти моменты или степени дервиши называютъ *рава* روى, что значитъ—удаленіе отъ міра, оставленіе всѣхъ

[1]) 212 стр.

удовольствій жизни и удовлетвореніе однимъ только Богомъ [1]).

Первая степень въ жизни отдѣльной личности называется у дервишей *насутъ* ناسوت (человѣчность); она соотвѣтствуетъ шаріату въ исторіи общечеловѣческаго развитія. Ее непремѣнно долженъ пройти всякій послѣдователь тариката. Человѣкъ, стоящій на этой степени, долженъ жить въ повиновеніи священному закону, долженъ строго соблюдать всѣ обряды, обычаи и правила установленной религіи. Человѣку, стоящему на этой степени, по взгляду дервишей, исполненіе закона и требованій принятой религіи полезно въ дѣлѣ регулированія своей жизни и держанія себя въ надлежащихъ предѣлахъ, такъ какъ душа такого человѣка еще не можетъ достигнуть высотъ божественнаго созерцанія, и онъ можетъ обмануться и развратиться тою совершенною свободою вѣры, которая между тѣмъ просвѣщаетъ и услаждаетъ людей съ высшимъ разумѣніемъ, или съ болѣе пламеннымъ благочестіемъ.

Достигнувъ второй ступени, которая у дервишей извѣстна подъ именемъ *джэбэрутъ* جبروت (могущество, сила), дервишъ получаетъ «духовную силу» и считается уже вступившимъ въ ограду суфійства. Эта степень соотвѣтствуетъ тарикату въ общечеловѣческомъ развитіи; хотя она можетъ быть пріобрѣтена путемъ великаго благочестія, добродѣтели и усиленныхъ физическихъ и духовныхъ подвиговъ, но достигшій этого момента можетъ оставить соблюденіе всѣхъ религіозныхъ формъ и обрядовъ, потому что онъ перемѣнилъ «чувственное богопочтеніе на духовное», потому что онъ теперь убѣжденъ, что всякій, дѣйствительно стремящійся къ истинѣ,—

[2]) Джонъ Броунъ, 113.

каковъ онъ,—есть человѣкъ добра. Теперь онъ раздаетъ милостыню не потому, что шаріатъ повелѣваетъ ему это, но потому что онъ страдаетъ, видя бѣдствія себѣ подобныхъ; онъ соблюдаетъ омовенія не потому, что коранъ предписываетъ ихъ, а потому, что чистота становится для него естественною необходимостію и онъ убѣжденъ, что чистая душа не живетъ никогда въ загрязненномъ тѣлѣ [1]). Всѣ простые дервиши (мюриды) признаются стоящими на этой степени тариката.

Достаточно укрѣпившись на второй степени, дервишъ переходитъ затѣмъ на третью,—*мэлэкутъ* ملكوت «(духовность», «духовное знаніе»).—Мэлэкутъ, какъ не трудно уже догадаться, соотвѣтствуетъ мягрифатъ въ исторіи развитія всего человѣчества. Человѣкъ, стоящій на этой ступени, считается достигшимъ «духовнаго званія», или «вдохновеннымъ» и въ области «духовнаго вѣдѣнія» онъ признается равнымъ ангеламъ. Жизнь его должна состоять теперь изъ упражненій въ пріобрѣтенномъ знаніи. Эта степень трудно—достижима и ея не многіе удостоиваются.

Еще меньшее число избранниковъ можетъ достигнуть четвертой и послѣдней степени—*лагутъ* لاهوت («Божество»), которая соотвѣтствуетъ *хакикатъ*. Какъ ни мало такихъ людей, но всетаки и они бываютъ. Къ нимъ прежде всего принадлежатъ всѣ основатели дервишескихъ орденовъ,—затѣмъ мюршиды. Люди этой степени признаются совершенно соединившимися съ Божествомъ. Съ глазъ и души этихъ людей сорвано теперь (матеріальное) покрывало и предъ ними лицомъ къ лицу предстоитъ сущность не только всѣхъ вещей въ природѣ, но и самаго Бога. Теперь они по опыту

[1]) Баденштедтъ, II, 449.

видятъ и знаютъ, въ чемъ сущность Божества, что Оно есть все, что сами они—богъ, что, наконецъ, *имъ* должно воздавать божескую честь. Теперь слово ихъ становится божественнымъ словомъ, ихъ повелѣнія—повелѣніями божіими. Теперь они могутъ требовать, чтобы во всемъ, что бы дервишъ ни дѣлалъ, что бы ни думалъ, онъ имѣлъ въ своемъ духѣ шейха [1]). Извѣстный намъ Ага Мухаммедъ Алій, возмущавшійся до глубины души богохульствомъ суфіевъ, разсказываетъ между прочемъ: «одинъ знаменитый суфій, шейхъ Розабахаръ Тэрси, учитель секты вагдетти, говорилъ, что однажды, когда онъ былъ въ упоеніи, увидѣлъ Бога, который былъ въ человѣческомъ образѣ, въ одеждѣ, съ причесанными волосами и въ шапкѣ, надѣтой на бокъ.—«Я ударилъ его по плечу, говоритъ этотъ суфій, и воскликнулъ: Истиною Твоего единства я узналъ Тебя, и если Ты примешь сто видовъ, то не скроешься отъ моего наблюденія» [2]). Этотъ суфій признается дервишами достигшимъ четвертой степени *лагутъ*. Извѣстный основатель ордена Мевлеви, который всѣми дервишами считается однимъ изъ величайшихъ учителей спиритуалистической жизни, говорилъ своему духовному наставнику: «О, мой учитель! Ты довершилъ мое ученіе, научивъ меня, что Ты—богъ и что все есть богъ» [3]). Относительно Мансура Ходжи, одного изъ знаменитѣйшихъ суфійскихъ учителей, который, по вѣрованію дервишей, также достигъ послѣдней степени «спиритуалистической жизни», Малькольмъ замѣчаетъ: «много басенъ изобрѣтено на счетъ неблагоразумія этого мудраго учителя.

[1]) Ученіе о четырехъ степеняхъ индивидуальной жизни дервиша составлено по Джону Броуну, Малькольму и Баденштедту. Порядокъ ихъ указанъ согласно двумъ первымъ писателямъ. Джонъ Броунъ, 296—298. Малькольмъ, II, 386—387, Баденштедтъ, II, 448—449.

[2]) Малькольмъ, II, 405.

[3]) Джонъ Броунъ, 332. 339.

Въ одной изъ нихъ разсказывается: Мансуръ Ходжа замѣчалъ, что его сестра каждый вечеръ выходитъ куда-то;—онъ пошелъ за нею и увидѣвши, что она вступаетъ въ общеніе съ гуріями и получаетъ отъ этихъ небесныхъ нимфъ кубокъ нектара, сталъ требовать, чтобы она позволила ему выпить одну, или двѣ капли, которыя остались отъ этого небеснаго напитка. Сестра сказала, что онъ не уцѣлѣетъ отъ этого, что напитокъ причинитъ ему смерть. Тотъ продолжалъ настаивать на своемъ, и съ того момента, какъ онъ выпилъ его, восклицалъ: *Ана-ль-хакъ* أَنَا الْحَقّ,—что̀ значитъ,—«я—истина»,—пока не умеръ»[1]). Наконецъ, про Баязеда Бестами, основателя ордена его имени, который также признается достигшимъ степени *лагутъ*, Убисини говоритъ: «онъ отожествилъ себя съ Богомъ, когда въ присутствіи своихъ учениковъ, восклицалъ, намекая на свое собственное лицо: «Слава мнѣ! Я—выше всѣхъ вещей»,—формулу, которая на языкѣ восточныхъ прилагается исключительно къ Богу»[2]). Есть много и другихъ примѣровъ подобнаго рода; но и приведенныхъ достаточно для убѣжденія, во первыхъ, въ томъ, до чего достигаютъ дервиши на четвертой степени своей «спиритуалистической жизни», а во вторыхъ, въ томъ, что именно лица, достигшія этой степени, открыли излагаемое ученіе дервишей, не смотря на то, что многіе изъ нихъ, и въ особенности Аль—Газзяли[3]), считаютъ величайшимъ грѣхомъ открывать, или описывать то, что они видятъ и испытываютъ на степени *лагутъ*.

Достиженіе этой степени открываетъ сущность Бога и природы и дѣлаетъ душу достигшаго ея всегда

[1]) Малькольмъ, II, 400—401.
[2]) Джонъ Броунъ. 339.
[3]) Шмольдерсъ, 61. 213.

и вездѣ проникающею, а тѣло столь духовнымъ, что оно становится не уязвимымъ ни чѣмъ, можетъ парить надъ землею, и даже возноситься на небеса. «Разсказываютъ, говоритъ Джонъ Броунъ, что Джунеидъ Багдадскій, пиръ всѣхъ новѣйшихъ аліидскихъ дервишей, считалъ себя достигшимъ этой степени и позволилъ своимъ ученикамъ рѣзать свое тѣло мечемъ. Говорятъ, что они не могли ранить его, но онъ между тѣмъ причинилъ много ранъ ихъ собственнымъ тѣламъ»[1]). О Мансурѣ Ходжи у Малькольма разсказывается: «когда онъ былъ приведенъ къ костру (для сожженія за богохульство), палачи, замѣчаютъ дервиши, не могли исполнить своего долга: тщетно они пытались схватить его; его тѣло ускользало отъ ихъ рукъ и казалось сидящимъ на воздухѣ въ спокойномъ положеніи, въ нѣкоторомъ разстояніи отъ костра. Между тѣмъ какъ это происходило на землѣ, душа его искала райскихъ областей. Здѣсь подошелъ къ нему Мухаммедъ, который призналъ, что онъ достоинъ степени *вусулахъ*, т. е. «единенія» и что его слова, что «онъ богъ» истинны; только онъ упрашивалъ Мансура Ходжу, ради практической (чувственной) религіи, которая необходима для того, чтобы держать людей въ надлежащихъ границахъ, позволить себя сжечь. Душа этого человѣка, убѣдившись въ справедливости того, что сказалъ пророкъ, возвратилась на землю, чтобы оживить свое тѣло, которое претерпѣло смерть, къ какой онъ былъ приговоренъ»[2]). Кромѣ этого, у дервишей есть много и другихъ разказовъ о томъ, какъ ихъ «духовные учители» по семи и болѣе разъ каждую ночь тѣлесно поднимались на небеса[3]). Нужно при этомъ замѣтить, что лицо, достигшее

[1]) Джонъ Броунъ, 298—299.
[2]) Малькольмъ, т. II, 401.
[3]) Онъ же т. II, 406—407.

четвертой степени, признается дервишами находящимся въ постоянномъ, безпрерывномъ экстазѣ, тогда какъ *халь* на первыхъ трехъ степеняхъ бываетъ только временнымъ состояніемъ. Отсюда само собою становится очевиднымъ, что въ дервишествѣ нѣтъ ничего монашескаго не только въ той формѣ, какая признается христіанствомъ, но и въ формѣ буддійскаго аскетизма. Въ немъ проповѣдуются чистая мистика и спиритизмъ. Это становится совершенно очевиднымъ изъ разсмотрѣнія условій и средствъ, при которыхъ, по ученію дервишей, только и могутъ быть пройдены съ успѣхомъ четыре степени «спиритуалистической жизни».

Всѣ условія, по ученію дервишей, сводятся къ двумъ: во первыхъ, отъ всякаго дервиша требуется, при безкорыстной любви къ Богу, увѣренность въ возможности для души, даже въ этомъ мірѣ, достигнуть состоянія небеснаго блаженства; во вторыхъ, отъ него требуются абсолютная покорность и повиновеніе «духовнымъ учителямъ». Это послѣднее условіе самое главное, безъ котораго не возможно никому и никогда достигнуть конечной цѣли суфія, заключающейся въ томъ, чтобы окончательно подавить личную индивидуальную жизнь человѣка,—уничтожить свободу и личность въ немъ.

О средствахъ, при какихъ съ успѣхомъ можно пройти всѣ суфійскія степени, Малькольмъ замѣчаетъ: «Персидскіе суфіи хотя и заимствовали многое въ своей вѣрѣ и ученіи отъ Индіи, но не усвоили въ качествѣ средствъ къ достиженію блаженства, тѣхъ ужасныхъ подвиговъ самоистязанія, которые обыкновенны между мечтательными изувѣрами индійцевъ» [1]). И дѣйствительно, въ дервишествѣ не требуется ни нищеты, ни дѣвственности, ни тѣхъ подвиговъ самоистязанія, какимъ предаются буддійскіе аскеты. Для суфійства все равно,—

[1]) Малькольмъ, II, 497.

будетъ-ли его послѣдователь богатымъ, или бѣднымъ,—хотя онъ, съ другой стороны, и требуетъ отъ дервиша полнаго отреченія отъ всѣхъ мірскихъ благъ,—будетъ ли онъ имѣть много женъ, или держаться обѣта дѣвственности,—каковой нѣкоторые изъ дервишей и даютъ добровольно—на время или на всю жизнь,—будетъ ли онъ, наконецъ, предаваться посту и другимъ подвигамъ самоистязанія,—хотя и эти подвиги считаются у нихъ полезными средствами, особенно для новопоступившихъ въ число дервишей.—Только бы всякій послѣдователь суфійскаго ученія употреблялъ три главныхъ и существенныхъ средства, съ помощію которыхъ подвигъ дервиша можетъ и долженъ быть совершенъ, именно: 1), спиритуалистическое вліяніе «духовнаго учителя» на волю простаго дервиша, 2) постоянное призываніе Имени Божія (зикръ) и 3) хашишъ [1]). Эти три средства суфійства положительно не имѣютъ ничего общаго съ тѣмъ, что служитъ характеристикою аскетизма. Напротивъ, практическое ученіе суфіевъ и въ особенности ихъ ученіе о четырехъ степеняхъ, условіяхъ и средствахъ имѣетъ поразительное и самое тѣсное сродство съ ученіемъ и практикой позднѣйшихъ мистико-религіозныхъ школъ Греціи [2]) и буддійскихъ махаянистовъ (мистиковъ) [3]).

Въ заключеніе настоящей главы слѣдуетъ сказать нѣсколько словъ о формѣ, въ какую облекаютъ дервиши свое ученіе. Изложенное выше ученіе дервишей представляетъ собою только сущность, которая скрывается подъ мухаммеданскою формою и варіируется частнѣйшими особенностями каждаго изъ дервишескихъ орденовъ.

[1]) Подробно объ этихъ средствахъ будетъ сказано ниже.

[2]) Неоплатонической и неопиѳагорейской въ особенности.

[3]) Смотр. Васильевъ. Буддизмъ, его догматы, исторія и литература, ч. 1 стр. 136—139. 140. 198. и друг. мѣста этого изслѣдованія.

Она лежитъ въ основѣ всѣхъ ихъ; только въ одномъ орденѣ она облекается въ такую форму, а въ другомъ— въ иную. Различіе этихъ формъ зависитъ главнымъ образомъ отъ того, какого мухаммеданскаго толка держатся послѣдователи суфійства: суннитскаго или шіитскаго. У суннитскихъ дервишей сущность суфійскаго ученія до того глубоко скрыта и искусственно замаскирована подъ формою мухаммеданской религіи, что съ большимъ трудомъ ее можно узнать здѣсь; между тѣмъ какъ у шіитскихъ дервишей дѣло представляется на оборотъ: у нихъ само мухаммеданство едва узнаваемо въ формѣ суфійства [1]).

---

[1]) Надо принять къ свѣдѣнію, что въ настоящемъ сочиненіи излагалась сущность дервишеской доктрины, насколько она извѣстна мнѣ изъ открываемыхъ самими дервишами и опубликованныхъ дервишескихъ источниковъ, а также и изъ трудовъ европейскихъ ученыхъ. Такое замѣчаніе дѣлается въ виду того, что дервишеские ордена, какъ сказано было во введеніи, имѣютъ еще и эзотерическое ученіе и правила, которыя у дервишей запрещено открывать не посвященнымъ въ дервишескія тайны даже обыкновеннымъ мухаммеданамъ. Объ этомъ свидѣтельствуютъ и спеціально-изучавшіе дервишество европейскіе ученые, напримѣръ Джонъ Броунъ и Лэйне. Сказавъ о характерѣ доктрины одного изъ либеральнѣйшихъ и безбожнѣйшихъ орденовъ Бекташи, Джонъ Броунъ замѣчаетъ далѣе: «мнѣ говорили также, что есть другія тайны ордена, которыя сообщаются шейхомъ мюриду подъ страшнымъ наказаніемъ въ случаѣ, если онъ откроетъ ихъ; но такъ какъ эти тайны не печатаются, и даже не пишутся, то онѣ извѣстны только членамъ ордена» (168 стр.). Хотя подобное замѣчаніе высказано авторомъ собственно по поводу ученія Бекташи, но оно относится и ко всѣмъ вообще орденамъ, какъ это показываютъ слова Лэйне: «не возможно познакомиться со всѣмъ ученіемъ, правилами и обрядами дервишей, такъ какъ многіе изъ нихъ..... не открываются непосвященнымъ» (стр. 247). Въ справедливости этого могу удостовѣрить и я по собственному опыту. Занимаясь изученіемъ дервишескихъ орденовъ въ Самаркандѣ, я встрѣчалъ большое затрудненіе въ провѣркѣ извѣстныхъ и добытыхъ мною изъ книгъ фактовъ, съ одной стороны, вслѣдствіе полнаго невѣжества мусульманъ, даже образованныхъ относительно ученія, устройства и жизни дервишей, съ другой, вслѣдствіе рѣшительнаго и упорнаго нежеланія самихъ дервишей, или ишановъ подѣлиться своими знаніями не только относительно своего ученія, но даже и относительно устройства и жизни, такъ какъ обнаруженіе дервишескихъ знаній непосвященнымъ они считаютъ великимъ грѣхомъ предъ своимъ орденомъ и Богомъ.

ГЛАВА III.

Устройство дервишескихъ орденовъ.

Приступая къ описанію устройства дервишескихъ орденовъ, считаю необходимымъ напомнить изъ предыдущаго, что тотъ видъ, въ какомъ это устройство существуетъ въ настоящее время у дервишей, сложился не вдругъ, а постепенно. На сколько въ немъ основатели орденовъ хотѣли выразить существенную идею суфійства, на столько устройство каждаго ордена подходитъ подъ одинъ общій типъ. И съ этой стороны всѣ дервишескіе ордена имѣютъ въ сущности одинаковое устройство. По этому-то предварительное знакомство съ ученіемъ дервишей и дастъ возможность лучше и вѣрнѣе представить это устройство, именно въ томъ, что въ немъ (устройствѣ) имѣетъ общаго съ другими каждый отдѣльный орденъ; и, во всякомъ случаѣ, для болѣе вѣрнаго пониманія дервишества необходимо постоянно имѣть въ виду какъ самую сущность его ученія, такъ и различіе формъ ея у суннитскихъ и шіитскихъ дервишей.

У всѣхъ орденовъ имѣетъ весьма большое значеніе, такъ называемая, у русскихъ ишановъ «цѣпь», или родословная святыхъ. У дервишей, живущихъ въ мухаммеданскихъ государствахъ, она носитъ названіе — *Сильсиляэ аулія уллаги* سلسلهٔ اولیاء الله (родословная святыхъ божіихъ). Особенная важность ея объясняется тѣмъ извѣстнымъ уже намъ фактомъ, что суфійство не мысли-

мо безъ пророческаго дара, что этотъ послѣдній можетъ передаваться только главами дервишескихъ орденовъ и общинъ, а цѣпь составляютъ именно тѣ лица, которыя обладаютъ «пророческимъ даромъ» и имѣютъ право передавать его другимъ. Къ такимъ лицамъ принадлежатъ, съ одной стороны, основатели мухаммеданскаго суфійства—Абу-Бекръ и въ особенности Алій, а съ другой основатели отдѣльныхъ орденовъ и главы частныхъ общинъ. Первыя кольца въ этой цѣпи составляютъ Абу-Бекръ и Алій; за ними слѣдуютъ ихъ преемники и т. д. до основателей орденовъ. За этими послѣдними къ предыдущимъ кольцамъ примыкаютъ ихъ преемники: съ одной стороны, главы орденовъ, а съ другой, главы частныхъ дервишескихъ общинъ. Простые дервиши не входятъ въ эту цѣпь. Такъ какъ между дервишескими орденами есть такіе, которые ведутъ свое начало отъ Абу-Бекра, то у нихъ первымъ кольцомъ цѣпи признается только этотъ халифъ; но такихъ орденовъ, какъ извѣстно уже намъ, мало; большинство же дервишескихъ орденовъ считаютъ себя происходящими отъ Алія, который и занимаетъ поэтому въ ихъ цѣпяхъ первое кольцо. Наконецъ, есть и такіе ордена, которые считаютъ себя происходящими отъ обоихъ названныхъ халифовъ; въ цѣпяхъ этихъ орденовъ первыми кольцами являются Абу-Бекръ и Алій. Такихъ орденовъ еще меньше, чѣмъ орденовъ перваго рода. Каждый обладающій пророческимъ даромъ, передавая его своему преемнику, непремѣнно долженъ сообщить ему и цѣпь своего ордена съ тѣмъ, чтобы этотъ передалъ слѣдующему преемнику и т. д. На языкѣ дервишей это значитъ передать *тарикатъ*. Цѣпь своего ордена непремѣнно должны знать не только главы дервишескихъ орденовъ и общинъ, но и каждый простой дервишъ.

Въ виду такой важности цѣпей, дервиши съ особенною тщательностію заботятся о нихъ. Обязанность вести ихъ лежитъ на каждомъ главѣ ордена и общины. Главы эти должны знать цѣпи не только своего собственнаго ордена, но и всѣхъ вообще. Поэтому-то они и стараются составлять цѣпи, какъ можно подробнѣе и вѣрнѣе. Самою лучшею изъ нихъ во времена Д'Оссона признавалась дервишами «родословная», составленная Абди—Эфенди, шейхомъ ордена Джемали, который умеръ въ Константинополѣ въ 1783 году по Р. Хр. [1]).

Всѣ цѣпи составляются обыкновенно то въ восходящемъ порядкѣ, т. е.—отъ потомковъ къ предкамъ, то въ нисходящемъ—отъ послѣднихъ къ первымъ. Чтобы видѣть форму цѣпи, я представлю два образца цѣпей, которыя приводятся и Джономъ Броуномъ. Въ первомъ образцѣ представляется въ восходящемъ и нисходящемъ порядкѣ родословная орденовъ Бестами, Накшибенди и другихъ, ведущихъ свое начало отъ Абу-Бекра и Алія,—родословная, признаваемая всѣми дервишескими орденами. А во второмъ представляется въ восходящемъ порядкѣ цѣпь только ордена Бекташи, который, какъ извѣстно, такъ же происходитъ отъ обоихъ халифовъ Абу-Бекра и Алія.—Первая гласитъ: «шейхъ Баязетъ Бестами получилъ свое духовное происхожденіе отъ имама Джаферъ Садыка, этотъ же получилъ его отъ имама Мухаммедъ Бакыра, а этотъ получилъ его отъ имама Зейнъ-эль-Абидына, а этотъ получилъ его отъ имама Хусейна, а этотъ получилъ его отъ Алія (четвертаго халифа), который самъ получилъ его отъ пророка Божія. Баязетъ Бестами родился послѣ смерти имама Джаферъ Садыка и, по волѣ послѣдняго, получилъ духовное наставленіе отъ него. Имаму Джаферу сообщалъ духовное наставленіе Касимъ-бенъ Мухаммедъ бенъ Абу-Бекръ Эсъ—Садыкъ, который былъ однимъ изъ

[1]) Джонъ Броунъ, 212.

семи знатоковъ божественнаго закона и получилъ свою духовную власть по волѣ Сельмана Фарси. Послѣдній наслаждался непосредственнымъ общеніемъ съ благословеннымъ пророкомъ Божіимъ (Мухаммедомъ) и, кромѣ этой особенной чести, получилъ наставленіе (тербійетъ) отъ Абу-Бекра Эсъ—Садыка (перваго халифа). Послѣ смерти Баязета Бестами родился Абу Хасанъ Харканскій. Шейхъ Абу Касымъ Керкіанскій имѣлъ общеніе съ обоими этими лицами. Абу Хасанъ Харканскій былъ у нихъ въ услуженіи. Шейхъ Абуль Османъ Магребскій получилъ происхожденіе отъ нихъ; Абу Алій Редугарскій—также отъ нихъ; отъ нихъ вышли духовныя силы Джунэида Багдадскаго; отъ этого они перешли къ Сирри Сакети; а отъ этого къ Маруфу Керки. Послѣдній также имѣлъ два источника происхожденія, изъ которыхъ одинъ—Даудъ Тайи; отъ нихъ обоихъ произошелъ Хабибъ Саджеми; отъ этого Хасанъ Басари; а всѣ они получили духовную власть отъ повелителя вѣрныхъ—Алія. Кромѣ того, Маруфъ Керки получилъ духовныя силы и наставленіе отъ Алія Ризы; этотъ отъ имама Муза Кіазима, этотъ—отъ Джаферъ Эсъ Садыка.

Продолженіе «происхожденія» слѣдующее: Абулъ Касымъ Керкіанскій передалъ духовныя силы своему ученику, Ходжѣ Алію Ферменди; его халифомъ былъ Ходжа Юсуфъ Хемдани; халифомъ послѣдняго былъ его собственный слуга Абдуль Халикъ Гаждивали; послѣ этого Ходжа Арифъ Ривреки; послѣ этого Мухаммедъ Фагнави; послѣ этого Алій Раметни; послѣ этого Мухаммедъ Баба Семсаси; послѣ этого Эмиръ Сагидъ Гуляни; послѣ этого Ходжа Баба эд-Динъ Накшибенди; послѣ этого Аллай-эд-Динъ-эль-Аттаръ; послѣ этого Низамъ-эд-Динъ Хамушъ; послѣ него Султанъ-эд-Динъ аль Кашгари; послѣ него Обейдъ Уллахъ Самарканди; послѣ него шейхъ Абдъ Аллахъ аль Ляги; послѣ него

шейхъ Мухаммедъ Челеби, племянникъ Азиза; послѣ него шейхъ Абду-ль-Лятифъ, племянникъ Мухаммеда Челеби—Богъ да благословитъ ихъ тайны» [1]).

Гораздо проще и сокращеннѣе—родословныя отдѣльныхъ орденовъ, какъ это можно видѣть изъ слѣдующей цѣпи Бекташи, гдѣ счетъ начинается съ основателя этого ордена: «Шейхъ Ходжа Бекташи получилъ «свое духовное воспитаніе отъ Ахмеда Яссави Балх-«скаго..... Ахмедъ Яссави отъ Юсуфа Хамадани; этотъ «отъ Абу-Али аль Фермади; этотъ отъ Абуль Касимъ «Куркани; этотъ отъ Абуль Хасанъ Харракіани; этотъ «отъ Абу-Язидъ Бестами; этотъ отъ Джаферъ ибнъ Му-«хаммедъ Садыка (который былъ изъ фамиліи имама «Хусейна, одного изъ несчастныхъ сыновей четвертаго «и послѣдняго изъ законныхъ халифовъ Алія); этотъ «отъ Мухаммедъ ибнъ Абу-Бекра; этотъ отъ Сельманъ-«и-Фарси; этотъ отъ шейха двухъ различныхъ тариковъ, «именно: отъ тарика Абу-Бекра асъ Садыка (перваго «халифа) и отъ тарика Алія, четвертаго халифа» [2]).

Подобно тому, какъ основатели суфійства считаются духовными главами всѣхъ орденовъ, такъ и ихъ преемники—основатели отдѣльныхъ орденовъ и главы частныхъ общинъ—называются «духовными правителями»—каждый изъ первыхъ правителями своего ордена, а вторые только ввѣренныхъ имъ общинъ.—Кромѣ этого, знаменитѣйшимъ изъ основателей орденовъ усвояются еще особенныя характеристическія почетныя названія. Такъ, напримѣръ, основатель ордена Мевлеви называется «*Абу эль галямяинъ* أبو العالمين», или отцомъ двухъ міровъ, т. е. матеріальнаго и духовнаго, — основатель

[1]) Джонъ Броунъ, 125—126.
[2]) Джонъ Броунъ, 142—143,

ордена Кадріе— «*султанъ эль Эвліа* سُلْطَانُ الْاَوْلِيَا», или владыкою святыхъ [1]). По собраннымъ мною свѣдѣніямъ въ Самаркандѣ Абду Кадыру (основателю ордена Кадріе) вслѣдствіе его особеннаго почета и близости къ Мухаммеду и Богу приписываютъ цѣлыхъ 11 именъ. Вотъ они: *Саидъ, Султанъ, Факиръ, Ходжа, Махсуми, Вали, Падша, Шейхъ, Мавлана, Мухидднъ, Джалилъ.* Соотвѣтственно земнымъ царямъ, Абу-Бекръ и Алій, по словамъ дервишей, возсѣдали на великихъ духовныхъ тронахъ, каковые въ Египтѣ называются «*седжедехъ* سجّاده» (молитвенными коврами) [2]). Послѣ нихъ эти троны занимали ихъ главные преемники—основатели орденовъ, а за этими послѣдними восходили и продолжаютъ восходить на нихъ, съ одной стороны, главы цѣлыхъ орденовъ, а съ другой, главы отдѣльныхъ общинъ. Только духовный тронъ послѣднихъ въ отличіе отъ великихъ «седжедехъ» первыхъ называется малымъ.

Изъ всего предъидущаго не трудно догадаться, что у дервишей господствуетъ строгая система іерархіи. Нечего говорить о томъ, что самыми высшими лицами въ іерархическомъ отношеніи признаются у нихъ основатели дервишества Абу-Бекръ и Алій, и въ особенности послѣдній. Изъ преемниковъ же этихъ халифовъ ихъ полными представителями въ іерархическомъ отношеніи являются основатели орденовъ. Эти послѣдніе облечены ихъ властію собственно въ средѣ своего ордена; но за высшую степень своего духовнаго совершенства они почитаются и всѣми остальными орденами такъ же, какъ Абу-Бекръ и Алій. Въ отличіе отъ другихъ іерархическихъ лицъ имъ усвоено особое спеціальное названіе «*пиръ* پير», что̀ соотвѣтствуетъ арабскому слову *шейхъ* شيخ, или русскому «старѣйшій» [1]).

За ними слѣдуютъ, по лѣстницѣ іерархіи, ихъ главные преемники,—главы цѣлыхъ орденовъ. Эти лица пользуются всѣми правами власти основателей орденовъ только въ томъ, что касается ихъ собственнаго ордена, такъ что въ этомъ отношеніи ихъ можно назвать генералами орденовъ. Каждый изъ нихъ носитъ названіе *раи-суль-мешеихъ* رئيس المشايخ, или главы шейховъ. Это общее названіе всѣхъ генераловъ орденовъ. Но въ Турціи одинъ изъ нихъ имѣетъ еще особенный, ему только принадлежащій титулъ, именно генералъ ордена Мевлеви. Онъ называется еще Челеби Эффенди [2]). Такой титулъ генералъ этого ордена носитъ, потому что онъ считается, согласно турецкимъ законамъ, первенствующимъ между всѣми другими [3]).

Въ отличіе отъ генераловъ орденовъ главы частныхъ общинъ извѣстнаго ордена носятъ названіе шейховъ, т. е. старѣйшинъ, главъ [4]). Они полноправные представители власти основателя, или генерала своего ордена только во ввѣренныхъ имъ общинахъ.

Говоря о главахъ орденовъ и общинъ, нельзя не упомянуть еще, что должности пировъ и шейховъ бываютъ наслѣдственны, переходятъ отъ предковъ къ потомкамъ. Впрочемъ, и изъ простыхъ дервишей всякій можетъ сдѣлаться, по крайней мѣрѣ, шейхомъ; но для этого онъ предварительно долженъ прославиться между мусульманами особенною святостію своей жизни, или

[1]) Джонъ Броунъ, 80.
[2]) Джонъ Броунъ, 244—245 Лэйне, т. II, 56.

[1]) Джонъ Броунъ, 54. 209.
[2]) Джонъ Броунъ, 233
[3]) Русскій Вѣстникъ. 1874 г. т. 113. 570 стр.
[4]) Джонъ Броунъ, 103 стр.

чудесами. Такъ говорятъ самаркандскіе дервиши. Но и въ такомъ случаѣ шейхи должны почитать и почитаютъ потомковъ,—родственниковъ пира, которые въ Туркестанѣ носятъ особое названіе *«пиръ заде»*,—будь они и совсѣмъ не учены и не извѣстны. Одного изъ подобныхъ пиръ заде основателя ордена Накшибенди я имѣлъ случай видѣть въ Самаркандѣ. Онъ еще молодъ (лѣтъ 15-ти), малограмотенъ, хотя учится еще и доселѣ.

Мюршиды, халифы, или наибы и мюриды. Права, обязанности и качества каждаго изъ этихъ лицъ.

Всѣ начальствующія лица дервишей (пиры и шейхи) въ отношеніи «духовнаго учительства» или посвященія послѣдователей тариката въ тайны своего идеально-пантеистическаго ученія и мистической жизни имѣютъ особыя названія. Какъ духовные учители, всѣ они безъ различія называются мюршидами. Мюршидъ—арабское слово — مُرْشِد. (причастіе отъ глагола رَشَدَ—ходилъ прямымъ путемъ, показалъ дорогу) значитъ направляющій на прямой путь, наставляющій на путь истины, или духовный руководитель. Полное названіе такого руководителя есть *мюршидъ—и—камиль*, т. е. совершенный духовный наставникъ [1]). Достоинство мюршида представляетъ собою въ дервишеской іерархіи самую высшую,—первую степень. А вторую занимаютъ, такъ называемые, халифы, или наибы; третью же и послѣднюю мюриды. Вторая степень—ниже первой и выше третьей. «Халифъ» также арабское слово, однозначущее съ выраженіемъ «наибъ» и значитъ заступающій чье либо мѣсто, намѣстникъ (происходитъ отъ

[1]) Джонъ Броунъ, 143. 216.

глагола خَلَفَهُ халяфа слѣдовалъ за кѣмъ, заступилъ чье мѣсто). Въ приложеніи къ дервишескимъ общинамъ, это названіе означаетъ намѣстника мюршида, кандидата на его достоинство. Лица, удостоенныя этой степени, у дервишей называются еще *Эркан-илъ-Эвліа* اَرْكَانُ الْاَوْلِيَا, т. е. «столпами святыхъ» [1]) и «деде», т. е. отцами [2]).

Мюридъ (отъ глагола اَرَدَ арада—захотѣлъ, пожелалъ) значитъ желающій, а въ отношеніи къ дервишамъ—желающій истины, или «спиритуалистическаго наставленія». Дервишъ, называющійся этимъ именемъ, есть не больше, какъ ученикъ, которому нужно постороннее руководство. Поэтому мюридъ въ дервишеской общинѣ есть совершенно пассивное лицо; тогда какъ мюршиды и халифы, какъ облеченные властію, суть самостоятельно дѣйствующія лица. Въ свою очередь мюриды проходятъ нѣсколько степеней въ своей жизни. На первой степени они называются *мюбтади* مُبْتَدِى—начинающими дервишескую жизнь; на второй—мютавасситъ مُتَوَسِّط—средними; на третьей — *камиль* كَامِل—совершенными, на четвертой *камиль-ме-камиль* كَامِل مُكَمَّل—совершенными изъ совершеннѣйшихъ, т. е. такими, которые, будучи мюридами, сами могутъ руководить новичками. Взаимныя отношенія всѣхъ этихъ лицъ таковы, что мюршидъ въ силу существеннѣйшаго условія суфійскаго ученія есть абсолютный господинъ надъ душами халифовъ и мюридовъ; но какъ подъ его

[1]) Джонъ Броунъ, 86.

[2]) Русскій Вѣстникъ, 1874 г. т. 113, кн. 9—10, 570. И Джонъ Броунъ, 94.

руководствомъ находится обыкновенно не одинъ, а много послѣдователей тариката, то онъ по необходимости выбираетъ себѣ въ помощники нѣкоторыхъ изъ этихъ послѣднихъ, даетъ имъ достоинство халифа и поручаетъ каждому изъ нихъ руководить на «пути истины» однимъ, или нѣсколькими изъ остальныхъ дервишей—мюридовъ; а такъ какъ для этой цѣли они непремѣнно должны знать тайныя мистическія ученія и правила ордена, то мюршидъ и сообщаетъ имъ всѣ эти ученія; самъ же онъ остается только руководителемъ халифовъ. Впрочемъ, иногда и онъ, съ своей стороны, выбираетъ себѣ одного или болѣе изъ ревностнѣйшихъ мюридовъ для того, чтобы самому непосредственно воспитывать ихъ въ дервишествѣ. Вмѣстѣ съ этимъ халифы выдѣляются изъ ряда простыхъ мюридовъ и получаютъ отъ шейха спеціальныя обязанности, связанныя съ ихъ званіемъ руководителей и касающіеся дѣлъ всей общины. Имъ усвояется также и особое названіе, характеризующее обязанности каждаго. Этихъ обязанностей почти въ каждой общинѣ бываетъ двѣнадцать,—если причислять къ нимъ и обязанность самаго шейха. Нужно при этомъ замѣтить, что дервиши во всемъ стараются подражать чисто мухаммеданскимъ учрежденіямъ,—даже и въ самыхъ названіяхъ, какія они стараются усвоить своимъ обязанностямъ. Для ознакомленія съ упомянутыми двѣнадцатью обязанностями въ каждой дервишеской общинѣ, я укажу, напримѣръ, каковы онѣ у ордена Бекташи и въ воспоминаніе кого учреждены. «Двѣнадцать обязанностей, говорится у «Джона Броуна въ главѣ объ этомъ орденѣ, учреждены «въ воспоминаніе двѣнадцати имамовъ, и онѣ слѣ«дующія:

«1-я—обязанность шейха, который представляетъ собою «Алія.

«2-я—обязанность повара, называемая обязанностію Са«ида Алія Балхи, одного изъ халифовъ ордена.

«3-я—обязанность хлѣбопека, называемая по имени Ба«хима Султана.

«4-я—обязанность накиба (депутата шейха), носящая «имя Гей Гусусъ.

«5-я—обязанность мейдана, состоящаго надзирателемъ за «тэккіэ [1]) и представляющаго собой Сари Измаила.

«6-я—обязанность дворника тэккіэ, называемая по имени «Коли Ашикъ Ходжимъ Султана.

«7-я—обязанность кофейщика, носящая имя Шазали «Султана.

«8-я—обязанность носителя мѣшка, называемая по име«ни Кара Девлетъ, Джанъ Баба [2]).

«9-я—обязанность жертвоприносителя, называемая по «имени Ибрагима Халиль Уллаха (Авраама).

«10-я—должность простаго слуги, носящая имя Абдулъ «Мусы.

«11-я—должность конюха, называемая по имени Камбе«ри, конюха халифа Алія.

«12-я—должность михмандаръ, или офиціанта, назначен«наго прислуживать посѣтителямъ тэккіэ, носящая имя «Хизра» [3]).

Подобнаго же рода обязанности только съ иными названіями существуютъ и въ общинахъ другихъ орденовъ. Сейчасъ значеніе ихъ кажется не совсѣмъ понятнымъ, но оно вполнѣ объяснится, когда будетъ рѣчь о мѣстожительствѣ райсъ-уль-мешейховъ и шейховъ. Здѣсь же слѣдуетъ только замѣтить, что всѣ указанныя должности считаются у дервишей почетными. Занимаю-

---

[1]) О Тэккіэ смотр. ниже.

[2]) Т. е. завѣдующаго сборомъ пожертвованій, приносимыхъ дервишами, которые (дервиши) посылаются шейхомъ для этой цѣли.

[3]) Джонъ Броунъ, 153.

щіе ихъ халифы такимъ образомъ являются имѣющими власть и въ тоже время составляютъ изъ себя нѣчто въ родѣ совѣта шейха. Всѣ же остальные члены общины, т. е. простые мюриды не имѣютъ никакой власти и абсолютно подчинены шейху и халифамъ. Кромѣ этого, простымъ дервишамъ не сразу, да и не всѣ сообщаются чисто-дервишескія начала и тайныя правила орденовъ.

Какія же лица, по ученію дервишей, имѣютъ право на всѣ три степени дервишеской іерархіи?

Изъ самаго понятія о мюршидѣ видно, что на первую степень не всякій изъ дервишей можетъ разсчитывать. Затѣмъ, намъ извѣстно также, что мюршидами назывались даже пиры; а эти лица считаются у дервишей достигшими четвертой, т. е. самой высшей степени духовной жизни. А отсюда слѣдуетъ, что мюршидомъ долженъ быть по надлежащему, если не стоящій на степени лагутъ, то, по крайней мѣрѣ, человѣкъ глубоко опытный въ спиритуалистической жизни, который былъ бы вполнѣ приготовленъ къ воспріемлимости въ себя пророческаго дара для наставленія другихъ, и чрезъ это былъ бы достоинъ его (дара). И на самомъ дѣлѣ, по уставу дервишей, кандидатъ на шейха, или халифъ долженъ быть именно таковымъ,—чтобы сдѣлаться мюршидомъ. Вотъ какихъ качествъ требуетъ отъ мюршида, напримѣръ, уставъ ордена Кадріе (все это требуется отъ лица самаго пира помянутаго ордена): «нашъ шейхъ (пиръ Мухаэд-динъ Абдуль-Кадири, ос-«нователь ордена) сказалъ,—съ этими словами долженъ «обращаться мюршидъ къ новичку, посвященному имъ «въ дервиши,—нашъ шейхъ сказалъ: не свойственно «шейху занимать поста расхищенія, ни опоясываться «мечемъ благоволенія, доколѣ онъ не пріобрѣтетъ слѣ-«дующихъ двѣнадцати качествъ:

«1. Двухъ качествъ Бога,
«2. Двухъ качествъ пророка,
«3. Двухъ качествъ Абу-Бекра,
«4. Двухъ качествъ халифа Омара,
«5. Двухъ качествъ халифа Османа,
«6. Двухъ качествъ халифа Алія.
«Качества Бога—покрывать и прощать.
«Качества пророка—ходатайствовать и сопровождать.
«Качества Абу-Бекра - вѣровать и благоволить.
«Качества Омара—повелѣвать и запрещать.
«Качества Османа—питать бѣдняковъ и молиться, когда «другіе спятъ.
«Качества Алія—быть знающимъ и твердымъ.
«Если этими качествами шейхъ не обладаетъ, то онъ «не достоинъ того, чтобы ему подчинялся мюридъ» [1]).....
Всѣ эти требованія совершенно согласны съ тѣмъ, что говорятъ объ этомъ самаркандскіе дервиши.—Такія же качества требуются отъ мюршидовъ и другихъ орденовъ. Онѣ пріобрѣтаются, по словамъ дервишей, добродѣтелью и примѣрною жизнію въ такой мѣрѣ, чтобы дервиша, отличающагося ими, всѣ считали святымъ, и въ особенности, чтобы на немъ видимо было благоволеніе Божіе. Съ другой стороны, отъ кандидата на шейха требуется также, чтобы онъ былъ мужемъ почтеннымъ, старѣйшимъ и имѣлъ природный умъ и таланты [2]). Если какой халифъ достигнетъ указанныхъ качествъ и въ то же время будетъ удовлетворять послѣднимъ двумъ условіямъ, то онъ навѣрное можетъ разсчитывать на званіе мюршида, потому что почивающее на немъ Божіе благоволеніе въ томъ и должно видимо обнаружиться, что непремѣнно укажетъ на него, какъ на будущаго мюршида, чрезъ вдохновеніе тѣхъ, которые имѣютъ право

[1]) Джонъ Броунъ, 100.
[2]) Джонъ Броунъ, 233—234.

избирать въ шейхи: по вѣрованію дервишей, избраніе шейха бываетъ всегда по вдохновенію. Даже въ томъ случаѣ, если не будетъ вакантнаго мѣста мюршида, такой халифъ можетъ смѣло разсчитывать на это званіе. Дѣло въ томъ, что у дервишей есть обычай производить достойнѣйшихъ еще въ другого рода шейхи, въ такъ называемые почетные шейхи, или въ шейхи, которыхъ Д' Оссонъ и Джонъ Броунъ характеристично назвали *шейхами in partibus* [1]). Первые изъ нихъ и по возведеніи въ достоинство мюршида остаются при той же общинѣ и шейхѣ, при которыхъ и до этого жили. А вторые, согласно видѣніямъ избирателей, какихъ эти обыкновенно ожидаютъ свыше предъ самымъ назначеніемъ, отправляются по возведеніи въ достоинство мюршида въ ту мѣстность, гдѣ, по божественному указанію, должна основаться новая дервишеская община. Здѣсь они живутъ и пропагандируютъ между жителями о своемъ божественномъ посланничествѣ до тѣхъ поръ, пока народъ, движимый чувствомъ благодарности за Божіе благоволеніе къ нему,—такъ какъ всѣ мухаммедане смотрятъ на посѣщеніе ихъ дервишемъ, какъ на божественное вниманіе къ себѣ,—не дастъ средствъ къ учрежденію въ своей средѣ новой общины. И «надежды такихъ шейховъ никогда не обманываются», замѣчаетъ по этому стучаю Джонъ Броунъ [2]).

Выборъ въ мюршиды обыкновенно производится или генераломъ ордена, если дѣло касается освободившейся вакансіи, и если при этомъ умершій шейхъ самъ не успѣлъ назначить себѣ преемника, или же самими шейхами общины предъ ихъ смертію. Впрочемъ, такое выборное начало существуетъ не во всѣхъ орденахъ и не во всѣхъ мухаммеданскихъ странахъ. Такъ напр. въ

[1]) Джонъ Броунъ, 234.
[2]) Джонъ Броунъ. 234.

Оттоманской имперіи, по словамъ Джона Броуна, должность шейха сдѣлалась вообще наслѣдственною въ фамиліи мюршида, хотя, за неимѣніемъ сына и наслѣдника, члены ордена могутъ избрать себѣ преемника и изъ своей среды» [1]). Точно такимъ же образомъ поступаютъ и у туркестанскихъ дервишей въ отношеніи замѣщенія должности мюршида, или что тоже шейха, какъ замѣчено было объ этомъ раньше.

Существующее у дервишей понятіе о халифскомъ достоинствѣ также, какъ и понятіе ихъ о мюршидѣ, говоритъ прямо о томъ, что и на это званіе не всякій изъ дервишей можетъ разсчитывать. Да и положительныя требованія у нихъ прямо говорятъ, что для достиженія второй степени, т. е. степени халифа, необходимо провести много времени въ постѣ и молитвѣ и въ совершенномъ удаленіи отъ всѣхъ мірскихъ занятій. Человѣкъ долженъ умереть, такъ сказать, прежде, чѣмъ онъ можетъ сдѣлаться святымъ, какимъ предполагается и всякій халифъ. Чтобы быть достойнымъ этой степени духовной жизни и предполагаемаго полнаго знанія всѣхъ мистическихъ ученій и правилъ ордена, онъ долженъ обладать почтеніемъ, уваженіемъ и всецѣлымъ подчиненіемъ себѣ всѣхъ мюридовъ. Чрезъ постоянную молитву (зикръ), его дыханіе (нефесъ)—(о зикрѣ и нефесъ будетъ рѣчь въ слѣдующемъ отдѣлѣ),—даже его прикосновеніе должны имѣть освящающее вліяніе и считаться обладающими сверхъ-естественною силою творить чудеса [2]). Вмѣстѣ съ этимъ отъ кандидата на халифское достоинство требуется еще почтенное старшинство и умъ.

Нельзя сказать и о послѣдней степени, — степени мюрида, чтобы она доставалась всякому безъ разбора.

[1]) Джонъ Броунъ, 301,
[2]) Джонъ Броунъ, 300. Малькольмъ, т. II, 395—397.

Прежде всего для этого требуется извѣстный возрастъ, раньше котораго никто не можетъ сдѣлаться дервишемъ. По словамъ одного дервиша изъ ордена Кадріе, въ число мюридовъ могутъ поступать лица, достигшія восемнадцати, или двадцати двухъ лѣтъ. Послѣднее чаще случается [1]). А чтобы видѣть, какія качества требуются у дервишей отъ мюрида, я приведу подлинныя слова изъ цитованнаго выше устава ордена Кадріе, гдѣ трактуется о посвященіи въ дервиша, а въ данномъ мѣстѣ о качествахъ мюрида. «Когда мюридъ, говорится «въ этомъ уставѣ, или ученикъ, желающій сдѣлаться «дервишемъ, полагаетъ свою руку въ руку шейха, хо«четъ принести раскаяніе и беретъ на себя обязатель«ство отъ шейха, то необходимо, чтобы факиръ былъ «человѣкъ здраваго ума,—блестящъ въ мысляхъ, съ хо«рошей репутаціей, близокъ къ Богу, добръ сердцемъ, «кротокъ въ обращеніи съ людьми, серьезенъ въ ма«нерахъ, способенъ къ обогащенію себя знаніями, го«товъ учить другихъ, невѣжественныхъ людей, не былъ «расположенъ возмущать никого, хотя бы его возмуща«ли, говорилъ только о такихъ вещахъ, которыя при«надлежатъ его вѣрѣ, былъ щедръ въ своемъ имуще«ствѣ, избѣгалъ того, что запрещено и дурно, *удалялся «того, что сомнительно,* помогалъ странникамъ, былъ «отцомъ для сиротъ, былъ пріятенъ по наружности, «имѣлъ возвышенное сердце, былъ радостенъ въ духѣ, «веселъ и счастливъ даже въ бѣдности, *не открывалъ «своихъ тайнъ другимъ, не разрушалъ ихъ,* былъ благо«роденъ въ поведеніи и разговорѣ, щедръ въ своихъ «благодѣяніяхъ, добръ на языкѣ, не многорѣчивъ, тер«пѣливъ съ невѣждою и не зловреденъ, выражалъ почтеніе большому и малому, былъ довѣрчивъ къ тѣмъ, «которые ему довѣряютъ, и удалялся отъ всякаго двое-

[1]) Джонъ Броунъ, 94.

«душія, былъ строгъ въ своихъ религіозныхъ обязан«ностяхъ, воздержанъ отъ лѣни и покоя, не говорилъ «ни о комъ худо, былъ степененъ и доволенъ малымъ, «благодаренъ за изливаемыя благодѣянія, много постил«ся и молился, былъ правдивъ на словахъ, постояненъ «въ жилищѣ, никого не проклиналъ, ни на кого не кле«веталъ и никому не завидывалъ, былъ чистъ сердцемъ «и заботливъ о совершенномъ выполненіи всѣхъ рели«гіозныхъ обязанностей своего ордена и исправенъ какъ «въ мысли, такъ и въ дѣлѣ» [1]). Таковы должны быть добродѣтели не однихъ Кадріе, но и всякаго истиннаго дервиша, какихъ именно требуетъ и одинъ изъ славнѣйшихъ суфійскихъ поэтовъ, Сагади, когда говоритъ: «имѣй добродѣтели истиннаго дервиша, а потомъ, вмѣсто шерстяной, если угодно, носи войлочную шапку татарина», или на что намѣкаютъ и турки въ слѣдующей своей пословицѣ, сочиненной на счетъ дервишей: «Дервишлыкъ хиркаданъ белли дегильдыръ, т. е. дервишъ не узнается по мантіи, которую онъ носитъ» [2]).

Какъ ни прекрасны тѣ наставленія и требованія, съ какихъ начинается жизнь дервиша для того, чтобы въ концѣ ея убѣдиться въ безполезности ихъ, но и въ этихъ качествахъ замѣтенъ уже хотя въ зародышѣ чисто дервишескій элементъ, особенно въ подчеркнутыхъ словахъ изъ устава Кадріе.

Въ заключеніе нельзя не замѣтить, что и въ іерархическомъ устройствѣ своихъ орденовъ и общинъ, стараясь подладиться подъ характеръ мухаммеданской религіи, дервиши въ сущности проводятъ свои собственныя идеи о четырехъ-моментномъ развитіи и такимъ образомъ остаются вѣрными себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, общество дервишей составляютъ, по ихъ воззрѣнію, соб-

[1]) Джонъ Броунъ, 98.
[2]) Джонъ Броунъ, 341.

ственно тѣ лица, которыя по своему развитію соотвѣтствуютъ степенямъ: тарикату, мягрифяту и хакикату, а всѣ остальные люди, какъ стоящіе на степени шаріата, не суть дервиши.

Отношеніе каждаго ордена, какъ духовнаго института, къ государственной власти въ мусульманскихъ странахъ.

По своему внутреннему устройству, дервишескіе ордена и въ настоящее время совершенно независимы. Съ тѣхъ поръ, какъ они приняли окончательный видъ, съ тѣхъ поръ, какъ, съ другой стороны, мухаммеданскія государства окончательно сформировались на чисто-мусульманскихъ началахъ, эти ордена должны были войти въ разрядъ мухаммеданскихъ государственныхъ учрежденій и стать въ такія или иныя отношенія къ существующимъ порядкамъ.

Не смотря на то, что дервиши считаютъ себя особенными людьми, стоящими выше всего человѣчества, даже выше самихъ мухаммеданъ, не смотря на то, что всѣ мухаммеданскіе народы ошибочно видятъ въ нихъ истинныхъ мусульманъ,— «столповъ мухаммеданской вѣры», не смотря, наконецъ, на то, что мусульманскія государства признаютъ дервишескіе ордена законнымъ учрежденіемъ въ исламѣ,—всетаки эти ордена находятся въ зависимомъ положеніи отъ государственной власти. Въ суннитскихъ странахъ эта зависимость дервишескихъ орденовъ прежде всего обнаруживается въ томъ, что въ административномъ отношеніи всѣ они подчинены не дервишу, а чистому мусульманину *Шейхъ-уль-исламу*, духовному главѣ мусульманской вѣры, или муфтію, т. е. верховному главѣ всѣхъ муллъ и улемовъ, который у турецкихъ подданныхъ напримѣръ живетъ въ Константинополѣ и назначается самимъ султаномъ [1]). Шейхъ-уль-исламъ считается также верховнымъ главой дервишескихъ орденовъ. Онъ обыкновенно всегда утверждаетъ въ званіи всѣхъ райсъ-уль-мешейховъ и шейховъ. Не имѣя права собственнолично назначать мешейховъ и шейховъ, онъ утверждаетъ ихъ въ этомъ званіи уже послѣ того, какъ они избраны и будутъ представлены ему, какъ достойные, самими мюршидами. Дѣло все въ томъ, что еслибы онъ не захотѣлъ утвердить представленнаго, то этимъ самымъ пошелъ бы прямо противъ главнаго суфійскаго принципа. Т. е. это значило бы, что онъ отвергаетъ божественное вдохновеніе, которое руководитъ, по мнѣнію дервишей, мюршидами при избраніи себѣ преемниковъ. Да кромѣ того, если бы шейхъ-уль-исламъ позволилъ себѣ сдѣлать это, то всѣ дервиши съ фанатизмомъ возстали бы противъ него, какъ одинъ человѣкъ, чего турецкое мусульманское правительство боится, какъ огня.

Говоря объ отношеніи дервишества, какъ института, къ мусульманской государственной власти, нельзя пройти молчаніемъ одной особенности, которою отличался нѣкогда орденъ Бекташи. Эта особенность выражаетъ собою своеобразное отношеніе упомянутаго ордена къ государственной власти. Но чтобы настоящимъ образомъ понять ее, необходимо познакомиться съ возникновеніемъ ордена Бекташи. Одни историки разсказываютъ, что Ходжа Бекташъ благословилъ новообразовавшіеся у турокъ войска и назвалъ ихъ *яни чери* (янычары), или «новыми войсками», между тѣмъ другіе оспариваютъ это. Къ первымъ принадлежитъ фонъ Гаммеръ. Онъ говоритъ, что янычары «носили на головѣ бѣлую войлочную шапку дервиша Ходжи Бекташа, основателя ордена, который (орденъ) былъ очень распро-

[1]) Джонъ Броунъ, 301.

страненъ по Оттоманской имперіи,—что турецкій султанъ Орханъ, сопровождаемый однажды новыми ренегатами, изъ которыхъ было составлено войско янычаръ, имѣлъ свиданіе съ Бекташемъ въ деревнѣ Сэлиджей Кенарейюнъ, близъ Амассіи, съ цѣлію испросить у него благословеніе и знамя для своихъ новыхъ войскъ. Шейхъ (Бекташъ) положилъ рукавъ своей мантіи на голову одного изъ салдатъ такимъ образомъ, что онъ свѣсился за его спиной, и затѣмъ изрекъ слѣдующее пророчество: «войско, которое ты образовалъ, будетъ называться *яни чери*, его лицо будетъ прекрасное и сіяющее, его оружіе страшное, его мечь—остёръ и его стрѣла—разрушительна. Оно будетъ побѣдоносно во всякомъ сраженіи и всегда будетъ возвращаться съ побѣдой». Въ воспоминаніе этого благословенія, къ бѣлой войлочной шапкѣ янычаръ былъ пришитъ кусокъ такой же (т. е. войлочной) привѣски, спускающейся на спину. «Такъ какъ большинство янычаръ поступало въ орденъ Бекташи, то они составили изъ себя военное братство, котораго всѣ члены были въ одно и тоже время монахами и салдатами», говоритъ фонъ Гаммеръ [1]).—Ко вторымъ принадлежитъ между другими авторъ Оттоманской исторіи Ашикъ Паша Заде. Онъ не отрицаетъ того, что янычары носили своеобразную шапку, но настаиваетъ только на томъ, что не они заимствовали ее отъ дервишей Бекташи, а эти послѣдніе отъ первыхъ. Онъ говоритъ: «поводъ къ ея введенію былъ поданъ шейхомъ ордена Бекташи, Абдулъ Мусой, который, желая присутствовать въ походѣ янычаръ, присоединился къ нимъ и однажды попросилъ у нихъ старой войлочной шапки, каковою одинъ изъ янычаръ и снабдилъ его. Абдулъ Муса надѣлъ шапку на свою голову и, по окончаніи похода, возвратился въ свою собственную страну,

[1]) Джонъ Броунъ, 140—141.

неся эту шапку съ цѣлію показать, что онъ носилъ такой же головной уборъ, какъ и тѣ, которые сражались за вѣру. Когда его спросили объ имени этой шапки, онъ сказалъ: «она называется *Бэкме-Алифъ-Таджъ*, т. е. шапка, которая никогда не гнется, всегда стоитъ прямо и носится тѣми, которые сражались за вѣру». «Таково истинное происхожденіе шапки янычаръ» [1]), замѣчаетъ Ашикъ Паша Заде.

Въ приведенныхъ разсказахъ важно то обстоятельство, что судьба ордена Бекташи тѣсно связана съ судьбою янычаръ, или лучше, что она одна и та же у тѣхъ и другихъ, и съ появленія янычаръ дервиши начинаютъ имѣть могущественное вліяніе на турецкія войска. Только такимъ обстоятельствомъ и можно объяснить, почему всѣ янычары считали своимъ долгомъ быть дервишами и не иного какого ордена, а именно ордена Бекташи, почему даже и другія турецкія войска питали особенное почтеніе именно къ этому ордену. Въ виду такого обстоятельства справедливѣе согласиться съ мнѣніемъ первыхъ историковъ, тѣмъ болѣе, что съ описаннымъ происхожденіемъ лучше гармонируетъ и та особенность ордена Бекташи, вслѣдствіе которой и сдѣлано было небольшое отступленіе отъ предмета.

Въ то время, какъ райсъ-уль-мешейхи и шейхи другихъ орденовъ не занимали и не занимаютъ у турокъ никакихъ государственныхъ должностей, всѣ генералы ордена Бекташи были также и начальниками девяносто девятаго полка янычаръ, который назывался джемагатъ [2]). Такою силою и вліяніемъ пользовались бекташи до самаго уничтоженія янычаръ, послѣдовавшаго въ 1826 году 15 іюня и 10 іюля при султанѣ Махмудѣ [3]).

[1]) Джонъ Броунъ, 141—142.
[2]) Джонъ Броунъ, 141. 237.
[3]) Мадденъ, т. 1, 328—329.

Во все время своего существованія орденъ Бекташи былъ вдвойнѣ зависимъ отъ государственной власти, какъ военное и какъ чисто-религіозное учрежденіе,— хотя нужно замѣтить, что, вслѣдствіе этого же обстоятельства, его вліяніе на самое государство было сильнѣе и могущественнѣе, чѣмъ другихъ орденовъ.

Мѣстожительство райсъ-уль-мешейховъ, — шейховъ, не женатыхъ и странствующихъ дервишей; мѣста собранія дервишей для отправленія ихъ мистико-религіозныхъ обрядовъ.

Каждый дервишескій орденъ раздѣляется на множество мелкихъ общинъ и въ такомъ видѣ распространенъ по всѣмъ мухаммеданскимъ странамъ. Въ каждомъ болѣе или менѣе значительномъ мѣстечкѣ, городкѣ непремѣнно есть дервишеская община, обыкновенно состоящая изъ двадцати, тридцати или сорока человѣкъ мужчинъ, и никогда изъ женщинъ.

Ни одинъ изъ извѣстныхъ мнѣ писателей о дервишествѣ не говоритъ ни слова о томъ, чтобы женщины у мусульманъ составляли изъ себя дервишескія общины. Такое молчаніе объясняется тѣмъ, что дервишество подъ вліяніемъ чисто-мухаммеданскихъ идей не допускаетъ въ число своихъ послѣдователей женщинъ, хотя это нисколько не противорѣчило бы его пантеистическимъ принципамъ, а напротивъ выходило бы болѣе послѣдовательно. И въ этомъ случаѣ дервишество отступаетъ отъ практики своего настоящаго источника,—буддизма, гдѣ, какъ извѣстно, существуетъ множество общинъ изъ бикшунь (женщинъ—нищихъ). Равнымъ образомъ дервиши совершенно чужды и принципа безбрачія, который между тѣмъ лежитъ въ основѣ буддійскаго и всякаго другаго аскетизма. Они свободно женятся и нѣкоторые

изъ нихъ имѣютъ по двѣ, по четыре жены, и даже по цѣлому гарему. Однакожъ между дервишами бываютъ и совершенно не женатые.

Одни изъ дервишей живутъ обыкновенно на одномъ мѣстѣ, въ городѣ или деревнѣ, а другіе вѣчно странствуютъ. Все же общимъ и главнымъ центромъ для всѣхъ дервишей извѣстнаго ордена безъ различія служитъ то мѣсто, гдѣ находятся прахъ и памятникъ основателя ихъ ордена. Въ этомъ мѣстѣ долженъ жить и живетъ генералъ, или райсъ-уль-мешейхъ каждаго ордена. Сюда отправляются важнѣйшія дѣла отъ частныхъ общинъ ордена, находящихся въ разныхъ странахъ. Отсюда райсъ-уль-мешейхъ заправляетъ всѣми общинами своего ордена. Тотъ городъ, гдѣ находится прахъ основателя ордена и гдѣ имѣетъ свое пребываніе его генералъ, называется у дервишей *аситанэ* آستانه, т. е. «дворомъ» въ смыслѣ царскаго [1]). Райсъ-уль-мешейхъ живетъ здѣсь обыкновенно въ особаго рода строеніяхъ, предназначенныхъ для дервишей. Они извѣстны у мухаммеданъ подъ именемъ *тэккіэ* تكيه или *ханака* خانقاه, или же, наконецъ, *завія* زاويه. Многіе изъ Европейскихъ писателей уподобляютъ тэккіэ христіанскимъ монастырямъ; это не вѣрно. Скорѣе тэккіэ походятъ на гостинные дворы съ даровыми для дервишей номерами и пищей. Тэккіэ обносится стѣною или оградою, раздѣляется на нѣсколько комнатъ (худжра). Число этихъ комнатъ зависитъ отъ того, какому ордену принадлежитъ тэккіэ; напримѣръ, у дервишей ордена Мевлеви въ тэккіэ строится восемнадцать отдѣленій [2]).

[1]) Джонъ Броунъ, 331.
[2]) Джонъ Броунъ, 201.

Тэккіэ, гдѣ живетъ начальникъ ордена, въ отличіе отъ другихъ, считается главнымъ. Если *райсъ-уль-мешейхъ* женатъ,—что вполнѣ зависитъ отъ его доброй воли,—въ такомъ случаѣ для него совсѣмъ его гаремомъ въ томъ же тэккіэ отводится особый домъ. Если же райсъ-уль-мешейхъ не женатъ,—что также отъ него зависитъ,—то онъ помѣщается въ одной изъ келій тэккіэ.

При этомъ однако не лишне замѣтить, что самаркандскіе дервиши считаютъ болѣе почетнымъ и достойнымъ уваженія, если райсъ-уль-мешейхъ и шейхъ женаты. Такъ какъ тэккіэ находятся вездѣ, гдѣ есть дервишескія общины организованнаго ордена, то и шейхи каждой изъ этихъ частныхъ общинъ также живутъ обыкновенно въ подвѣдомственныхъ имъ тэккіэ. И они, какъ райсъ-уль-мешейхи, если имѣютъ гаремъ, занимаютъ отдѣльный домъ въ немъ, а если не женаты, то живутъ въ одномъ изъ отдѣленій тэккіэ. Въ томъ и другомъ случаѣ покои шейха носятъ особое названіе «*шейхъ худджраси*», или «комната учителя» [1]).

Что же касается халифовъ и остальныхъ дервишей, или мюридовъ, то они размѣщаются въ тэккіэ слѣдующимъ образомъ.—Если они не женаты и при томъ совершили уже религіозное странствованіе по мухаммеданскимъ странамъ (хаджъ),—что считается долгомъ для каждаго дервиша, какъ видно это будетъ ниже,—и живутъ теперь на одномъ мѣстѣ, то они размѣщаются по одному, или по два въ худджрахъ своего тэккіэ и здѣсь имѣютъ свое пожизненное пребываніе. Если же они женаты, но живутъ на одномъ мѣстѣ, то не имѣютъ права на постоянное пребываніе въ тэккіэ, а должны жить, какъ всякій простой мусульманинъ, въ частномъ домѣ того города или мѣстечка, гдѣ находится ихъ тэккіэ. Имъ запрещено жить въ этомъ послѣднемъ. Но

[1]) Джонъ Броунъ, 201.

почти во всѣхъ орденахъ, кромѣ Мевлеви, имъ дозволяется, и даже вмѣняется въ обязанность ночевать въ тэккіэ два, или три раза въ недѣлю, въ особенности въ ночи, предшествующія ихъ религіознымъ обрядамъ. Орденъ Мевлеви въ этомъ отношеніи составляетъ исключеніе изъ общаго правила. Въ тэккіэ генерала этого ордена положительно никогда не дозволяется проводить ночи женатымъ дервишамъ [1]).

Наконецъ, странствующіе дервиши,—женаты-ли они, или не женаты,—когда находятся въ томъ мѣстѣ, или городѣ, гдѣ есть тэккіэ, непремѣнно имѣютъ свое временное пребываніе въ немъ. Если же имъ приходится быть въ такихъ мѣстахъ, гдѣ вовсе нѣтъ тэккіэ, то для нихъ,—по какимъ бы мотивамъ они ни путешествовали,—открытъ домъ всякаго мусульманина, и даже самая внутренняя и священная часть его,—гаремъ, потому что каждый истый мухаммеданинъ считаетъ великимъ благословеніемъ Божіимъ, если Богъ пошлетъ подъ его кровъ какого либо дервиша [2]).

Нельзя однако сказать, чтобы дервиши всѣхъ вообще орденовъ распредѣлялись только такимъ образомъ. Въ обычаѣ, также общемъ для всѣхъ орденовъ, дозволять нѣкоторымъ опытнымъ въ мистической жизни дервишамъ еще вести одиночную жизнь при памятникахъ мусульманскихъ святыхъ, которыхъ у мухаммеданскихъ народовъ великое множество, не смотря на то, что чествованіе вещественныхъ памятниковъ совершенно противно духу корана. Такіе дервиши имѣютъ при себѣ обыкновенно одного или двухъ мюридовъ въ качествѣ учениковъ, какъ это видно будетъ въ слѣдующемъ отдѣлѣ.

[1]) Джонъ Броунъ, 231.

[2]) Джонъ Броунъ, 355—356. Сирія и Палестина подъ Турецкимъ правительствомъ въ историческомъ и политическомъ отношеніяхъ, Базили ч. 3. Одесса 1862 г. 150 стр.

Подобно описанному живутъ и распредѣляются между собою и дервиши русскаго Туркестана. Гдѣ же не существуетъ организованныхъ орденовъ, какъ наприм. у насъ въ Россіи, тамъ дервиши живутъ по одиночкѣ въ своихъ собственныхъ домахъ.

У каждой общины всякаго дервишескаго ордена существуетъ свое особое помѣщеніе для отправленія чисто-мухаммеданскихъ религіозныхъ обрядовъ. Въ него дервиши собираются обыкновенно для совершенія ежедневныхъ утреннихъ и вечернихъ намазовъ (молитвъ). У Мевлеви напримѣръ это помѣщеніе называется *Исми джелиль худара* اسم جليل حضارا (отдѣленіе прекраснаго имени Аллаха) [1]). Кромѣ этого у каждой общины дервишеской имѣется еще залъ, гдѣ дервиши совершаютъ только имъ свойственные мистическіе обряды, извѣстные у нихъ подъ именемъ *Муракебе* مركبه (возвышеніе Божественной славы), а также подъ именемъ *Тевхидъ* توحيد (прославленія Божественнаго Единства) [2]). Этотъ залъ у однихъ дервишей помѣщается въ тэккіэ (у турецкихъ), у другихъ (туркестанскихъ) близь какой нибудь мечети, или же въ какомъ либо частномъ домѣ. Онъ носитъ особое названіе, что̀ зависитъ или отъ самыхъ обрядовъ или отъ образа совершенія ихъ. Въ первомъ случаѣ залъ называется обыкновенно *Тевхидъ хана* توحيد خانه, т. е. заломъ, гдѣ совершается Тевхидъ, а во второмъ — онъ носитъ различныя названія, такъ какъ способъ совершенія мистическихъ обрядовъ не у всѣхъ орденовъ одинаковъ. У большинства орденовъ онъ носитъ назва-

[1]) Джонъ Броунъ, 201.
[2]) Джонъ Броунъ, 218.

ніе *Девръ хана* دورخانه или *Деванъ хана* ديوان خانه. *Девръ* и *Деванъ* значатъ «танецъ», «верченіе», или «круженіе». У ордена Мевлеви этотъ танецъ совершается не такъ, какъ у другихъ орденовъ, и поэтому онъ носитъ особое названіе *Сема хана* سماع خانه [1]). У дервишей джагріе,— что̀ въ Русскомъ Туркестанѣ,—этотъ залъ называется *джагръ—хана,* потому что они совершаютъ свой обрядъ безъ особыхъ танцевъ, а только съ покачиваніемъ туловища и вслухъ, и у самаркандскихъ джагріе онъ помѣщается не въ тэккіэ, а при знаменитой мечети Шахъ Зинда.

Такъ какъ этотъ залъ играетъ очень важную роль въ дервишескихъ обрядахъ, то его не мѣшаетъ описать здѣсь [2]).

Девръ хана или Сема хана у всѣхъ орденовъ бываетъ большею частію продолговатый, четыреугольный или квадратный. Внутренность его почти у всѣхъ орденовъ одинакова, съ небольшими разностями. У турецкихъ дервишей внутренность Сема хана, по описанію Д' Оссона и Джона Броуна, представляетъ слѣдующій видъ. По тремъ стѣнамъ его идетъ двойная галлерея, нижніе ярусы которой назначаются для богомольцевъ и посѣтителей, а изъ верхнихъ тотъ ярусъ, что̀ надъ входомъ,—для дервишескаго оркестра, остальные же два для женщинъ. Залъ не имѣетъ особенныхъ украшеній, передняя стѣна его, обращенная къ Меккѣ, содержитъ въ себѣ нишу, предъ которой разстилается небольшой коверъ. На этомъ коврѣ садится шейхъ, во время совершенія дервишескаго обряда. Надъ нишею

[1]) Джонъ Броунъ. 105. 218—219. 224.
[2]) Прекрасное описаніе этого зала можно читать у г. Милюкова въ статьѣ «Аѳины и Константинополь» (Рус. Слово 1849 г. Іюнь).

написано имя основателя ордена. Въ нѣкоторыхъ залахъ эта надпись окружена двумя другими. Изъ нихъ одна содержитъ исповѣданіе вѣры, а другая слова Бисми-ллаги-эр-рахмани-эр-рахими, т. е. во имя Бога Милостиваго, Милосердаго. Въ другихъ можно видѣть на стѣнѣ вправо и влѣво отъ ниши дощечки,—на которыхъ написаны имена Бога, Мухаммеда и четырехъ первыхъ халифовъ. Въ иныхъ можно видѣть имена Хасана и Хусейна, внуковъ Мухаммеда, и нѣкоторые стихи изъ корана, или просто стихи—нравственнаго характера. Въ залахъ ордена Руфаи и его «ветвей», кромѣ этого, на стѣнѣ по правую сторону шейха, когда онъ сидитъ на своемъ коврѣ, развѣшиваются кривыя, иззубренныя сабли, щиты, желѣзныя крючья, тонкія кинжалы съ мѣдными шарами вмѣсто рукоятки. Въ самой срединѣ зала у нѣкоторыхъ орденовъ ничего нѣтъ, а у Бекташи—находится двѣнадцатиугольный камень, называемый *мэйданъ ташъ*, который играетъ извѣстную роль во время совершенія дервишескихъ обрядовъ. Вокругъ этого камня разстилается у нихъ двѣнадцать бѣлыхъ овечьихъ кожъ. Между тѣмъ въ залахъ другихъ орденовъ такого камня нѣтъ, а только во время совершенія религіозно-мистическихъ обрядовъ на полу разстилается въ извѣстномъ порядкѣ столько овечьихъ кожъ, сколько дервишей принимаютъ участіе въ самомъ совершеніи обряда. Въ залахъ туркестанскихъ, и въ частности самаркандскихъ дервишей ни хоровъ, ни галлерей никакихъ нѣтъ, потому что ни тѣ, ни другія не нужны, и женщины не посѣщаютъ дервишескихъ обрядовъ въ Туркестанѣ, а только одни мужчины, и всегда въ большомъ количествѣ. Для колонъ посѣтителей въ стѣнахъ зала имѣется обыкновенно множество большихъ и малыхъ нишъ. Въ залахъ (джагръ-хана) туркестанскихъ дервишей нѣтъ никакихъ другихъ украшеній,

какъ только надписи именъ Бога, Мухаммеда, четырехъ халифовъ, помѣщенныя на правой сторонѣ главной ниши, въ которой сидитъ шейхъ во время совершенія обряда. Полъ зала обыкновенно покрытъ у нихъ плетенками изъ камыша, застланными сверху матой, или кошмами.—За всѣмъ этимъ слѣдуетъ развѣ упомянуть еще о резервуарѣ съ водой для религіозныхъ омовеній, который у турецкихъ дервишей обыкновенно находится въ оградѣ всякаго тэккіэ предъ описаннымъ выше заломъ [1]). У туркестанскихъ дервишей подобные резервуары замѣняются ближайшими къ мѣстамъ ихъ собраній прудами и ручьями, которыхъ такъ много по всѣмъ туркестанскимъ городамъ и кышлакамъ (деревнямъ).

Матеріальное состояніе дервишескихъ орденовъ; содержаніе тэккіэ, райсъ-уль-мешейховъ и шейховъ; ихъ экономъ; содержаніе мюридовъ.

Хотя всѣ дервиши безъ исключенія желаютъ полагать принципомъ своей жизни слова Мухаммеда «*эль факру—фахри* الفقر فخري» («бѣдность—моя гордость»), сохранившіяся по преданію, и хотя многіе изъ простыхъ дервишей—мюридовъ—очень бѣдны, однако ордена вообще, райсъ-уль-мешейхи и шейхи въ частности владѣютъ огромными имѣніями и большими капиталами [2]). Откуда это? Дервишескіе ордена во всѣхъ мусульманскихъ государствахъ признаются законнымъ учрежденіемъ; но имъ не отводятся земли, какъ крестьянамъ и помѣщикамъ, не назначаются суммы изъ казенныхъ денегъ, какъ это дѣлается въ отношеніи къ другимъ государственнымъ учрежденіямъ, напримѣръ учебнымъ за-

[1]) Русское Слово 1859 г. Іюнь. Стр. 162.

[2]) Вамбери, очерки и картины восточныхъ нравовъ, стр. 159.

веденіямъ; за то они имѣютъ неизсякаемый источникъ богатства въ религіозной щедрости мусульманскихъ государей, мусульманскихъ богачей и простого народа. Эта щедрость дала нѣкоторымъ орденамъ огромныя богатства. Самымъ богатымъ изъ нихъ считается орденъ Мевлеви. Онъ, какъ и другіе, владѣетъ значительными участками земли. Въ особенности въ прежнее время, еще Сельджукскіе султаны давали орденамъ и главнымъ образомъ Мевлеви, такъ называемые, *вакфы*, или «завѣщанныя имѣнія», которыя состояли изъ поземельныхъ владѣній. Эти вакфы утверждены были за ними Оттоманскими султанами, когда турки покорили Караманію. Мурадъ четвертый оказалъ ордену Мевлеви еще большія милости. Въ 1044 г. гиджры (1634 г. по Р. Хр.) отправляясь въ походъ противъ Персіи и проходя чрезъ Иконію, въ Малой Азіи онъ даровалъ этому ордену въ качествѣ постояннаго вакфа полный сборъ поголовной подати съ покоренныхъ ему данниковъ этого города [1]). Подобнаго же рода милости оказывали дервишескимъ орденамъ и другіе мусульманскіе государи. Благодаря этому, и туркестанскіе дервиши имѣютъ въ своемъ распоряженіи отъ прежнихъ временъ и доселѣ богатые вакфы; и въ настоящее время вакфы эти составляютъ для нихъ главный источникъ содержанія.

Отъ своихъ государей не отставали и не отстаютъ въ религіозной щедрости и богатые мусульманскіе землевладѣльцы. Они строили и строятъ на свой счетъ тэккіэ для частныхъ общинъ извѣстнаго ордена и жертвуютъ изъ своихъ имѣній посильные вакфы въ пользу дервишескихъ общинъ и орденовъ.

Не имѣя возможности подражать своимъ государямъ и богатымъ землевладѣльцамъ, мухаммеданскіе народы обнаруживаютъ свое благорасположеніе и щедрость къ

[1]) Джонъ Броунъ, 103. 232.

орденамъ инымъ образомъ. У всѣхъ орденовъ, и въ особенности у Бекташи, Руфаи и Накшибенди, существуетъ обычай посылать отъ каждой дервишескй общины нѣкоторыхъ дервишей въ разныя стороны для сбора мелкихъ пожертвованій. Лица, посылаемыя для этой цѣли, называются обыкновенно *сейахъ* سياح, или «путешественниками». Это одинъ изъ классовъ, такъ называемыхъ, странствующихъ дервишей, которые и выпрашиваютъ у благочестивыхъ, но до крайности суевѣрныхъ мухаммеданскихъ народовъ ихъ трудовыя копѣйки. Всѣ сборы, производимые такимъ образомъ, въ исправномъ видѣ такъ же, какъ и вакфы, поступаютъ въ полное распоряженіе райсъ-уль-мешейховъ и шейховъ, изъ общинъ которыхъ посылаются *сейахи*. Всѣмъ собраннымъ начальники дервишей имѣютъ право распоряжаться, какъ хотятъ, безконтрольно. Съ вакфовъ и отъ сборовъ они (начальники) получаютъ обыкновенно огромные доходы, на которые и содержатся какъ сами, такъ и подвѣдомственные имъ тэккіэ. Вмѣстѣ съ этимъ на тѣ же средства они должны содержать и не женатыхъ дервишей, живущихъ въ ихъ тэккіэ, поддерживать странствующихъ, заходящихъ къ нимъ для временнаго пребыванія, помогать бѣднымъ изъ женатыхъ, которые принадлежатъ къ ихъ общинамъ, оказывать помощь другимъ бѣднѣйшимъ тэккіэ, принадлежащимъ къ одному съ ними ордену.

Хотя главы орденовъ и общинъ считаются безконтрольными распорядителями всѣми вакфами и пожертвованіями, но такъ какъ ихъ званію и степени не свойственно заниматься матеріальными интересами, то они избираютъ изъ числа своихъ халифовъ эконома подвѣдомственнаго имъ тэккіэ и поручаютъ ему вести всѣ необходимые расходы съ тѣмъ лишь, чтобы онъ во

всемъ отдавалъ имъ строгій отчетъ. Эти экономы носятъ особыя названія; такъ напримѣръ у Мевлеви они называются *хаззин-даръ* خزنه دار[1]). Чрезъ нихъ райсъ-ульмешейхи и шейхи управляютъ всѣмъ движимымъ и недвижимымъ имуществомъ своихъ орденовъ и тэккіэ.

Не смотря на многочисленность общинныхъ нуждъ, которыя требуютъ удовлетворенія, изъ тѣхъ же самыхъ средствъ главы орденовъ и общинъ успѣваютъ еще наживать и собственныя владѣнія и капиталы.

Теперь я скажу нѣсколько частнѣе о содержаніи живущихъ 1) въ тэккіэ, 2) въ частныхъ домахъ и 3) странствующихъ дервишей. Тѣ, которые живутъ въ тэккіэ, пользуются его одеждою и столомъ. Этотъ послѣдній всегда состоитъ у нихъ изъ двухъ, и рѣдко изъ трехъ блюдъ. Каждый изъ дервишей можетъ брать свою порцію въ собственную комнату, но имъ позволяется обѣдать и вмѣстѣ. Впрочемъ, дервишамъ ордена Мевлеви, живущимъ въ тэккіэ, выдается ежедневно по восемнадцати піастровъ, на которые они сами должны содержать себя [2]).

Дервиши, живущіе въ частныхъ квартирахъ, сами обязаны заботиться объ одеждѣ и пищѣ для себя и своего семейства. Поэтому имъ дозволяется заниматься ремеслами. Многіе изъ нихъ занимаются торговлею; а тѣ, которые умѣютъ хорошо писать, занимаются перепискою религіозныхъ книгъ.

Наконецъ, хотя всѣ ордена считаются нищенствующими, и всѣмъ дервишамъ строго воспрещено просить милостыню, въ особенности публично, однако странствующіе дервиши живутъ преимущественно подаяніемъ, котораго они сами не просятъ. Только ордена Бекташи

[1]) Джонъ Броунъ, 201
[2]) Джонъ Броунъ, 201.

и Накшибенди (календери) составляютъ въ этомъ отношеніи исключеніе. Бекташи въ настоящее время считаютъ достохвальнымъ жить милостынею, и многіе изъ нихъ посѣщаютъ не только частные дома, но даже улицы, общественные сады и публичныя дома съ цѣлію просить подаянія. При этомъ они выражаютъ свою просьбу посредствомъ словъ *шайанъ иллаги* شيئا لله, означающихъ «что нибудь ради Бога». Однако и между ними не всѣ поступаютъ такимъ образомъ; нѣкоторые изъ Бекташи полагаютъ за правило жить только трудами своихъ рукъ, въ подраженіе Ходжи Бекташи, своему основателю; такъ, они выдѣлываютъ ложки, половники и другую домашнюю посуду изъ дерева, или мрамора, а также разныя украшенія (ожерелья, пряжки для поясовъ) и кешкули, или черепянныя чашечки, въ которыя они просятъ себѣ милостыню [1]). Изъ туркестанскихъ дервишей только Календери или Накшибенди занимаются милостыней. Они ходятъ обыкновенно группами въ пять, восемь человѣкъ по улицамъ и, останавливаясь предъ каждымъ домомъ и лавкой, неистово выкрикиваютъ зикръ и разныя религіозныя сентенціи, вызывающія слушателей на пожертвованія.

Одежда дервишей.

Дервиши полагаютъ, что различіе орденовъ прежде всего состоитъ въ ихъ одеждахъ.

И писавшіе о дервишествѣ утверждаютъ, что всѣ дервишескіе ордена отличаются между собою главнымъ образомъ одеждою своихъ послѣдователей, а именно— тюрбаномъ (головнымъ уборомъ), формою верхняго платья, цвѣтомъ и матеріей, изъ которой дѣлается все это. Но

[1]) Джонъ Броунъ, 231—232.

если бы кто захотѣлъ отыскать основательную причину такой разницы, тотъ не нашелъ бы ея. Даже Джонъ Броунъ, который изучалъ дервишество цѣлыхъ двадцать лѣтъ и по справедливости можетъ быть названъ самымъ авторитетнымъ писателемъ о дервишахъ, вотъ что говоритъ по этому поводу. «Я много старался найти разум-«ную причину для особенныхъ формъ..... костюмовъ, «предписанныхъ основателями разныхъ орденовъ,—но «безъ успѣха. Нѣкоторые (дервиши) носятъ шапки осо-«бенныхъ формъ, многіе—тюрбаны, составленные изъ «клиньевъ, или частей, называемыхъ у дервишей *теркъ* «(оставленіе); и число терковъ у разныхъ орденовъ бы-«ваетъ различно. Напримѣръ, между тѣмъ, какъ Бекта-«ши носятъ пять, или семь терковъ, Накшибенди имѣ-«ютъ восемнадцать. Нѣкоторые изъ ихъ шапокъ имѣ-«ютъ надписи, большею частію—стихи изъ корана, а «нѣкоторые дѣлаются на подобіе розы. Другіе дервиши «носятъ тырбаны чернаго, бѣлаго, или зеленаго цвѣта.

«Цвѣтъ ихъ мантій тоже разнообразенъ..... И я «могъ узнать только, что всѣ дервишескія одежды обя-«заны своимъ происхожденіемъ волѣ своего основателя, «называемаго пиромъ..... Нѣкоторымъ одеждамъ дерви-«шей приписывается также чудесное происхожденіе, ко-«торое безъ сомнѣнія вполнѣ удовлетворяетъ ихъ са-«михъ (дервишей») [1].

Какъ бы то ни было, разница между дервишескими орденами заключается въ одеждахъ. Сами дервиши, если чему, такъ именно этимъ послѣднимъ придаютъ чрезвычайно важное значеніе. Дѣло въ томъ, что дервишество само по себѣ представляетъ явленіе болѣе практическаго характера. Поэтому его послѣдователи стараются всю свою докторину приложить къ жизни и каждое ея начало олицетворить, или воплотить въ чемъ-

[1] Джонъ Броунъ, 53—54.

нибудь. А отсюда и вышло, во первыхъ, то, что у дервишей появилось множество разнообразныхъ одеждъ, а во вторыхъ—то, что каждая изъ нихъ, даже послѣдняя пуговица или нитка имѣетъ свое особенное значеніе, свой символическій смыслъ. Въ виду этого было бы въ высшей степени интересно ознакомиться со всѣмъ гардеробомъ дервишей и посмотрѣть, какъ каждый орденъ, пріурочивая къ своей одеждѣ—начала дервишской доктрины, воображаетъ, что онъ уже настоящій послѣдователь тариката. Но не будетъ существеннаго ущерба, если мы познакомимся для образца только съ главнѣйшими одеждами дервишей. И это вотъ почему. Не смотря на довольно странное разнообразіе одеждъ, въ какія облекаются дервиши, всѣмъ этимъ одеждамъ въ существѣ дѣла придается одинаковое значеніе, только съ тѣмъ небольшимъ различіемъ, что у одного ордена, напр. терки означаютъ то, что у одного соединено съ пеленкомъ (камнемъ на поясѣ).– Всѣ дервишескія одежды,—какому бы онѣ ордену ни принадлежали,—имѣютъ общее между собою названіе, лишь съ небольшими прибавками у каждаго ордена.

Знамена орденовъ; таджъ, ваза и роза; терки и тюрбаны.

Каждый орденъ имѣетъ своимъ главнымъ характеристическимъ знакомъ извѣстный цвѣтъ. Для этого у каждаго изъ нихъ существуетъ знамя, которое и дѣлается изъ матеріи извѣстнаго цвѣта. Такъ, напр., у ордена Руфаи знамя *чернаго* цвѣта, у Кадріе—бѣлаго, у Бекташи, Накшибенди и друг.—зеленаго и т. д. Что за причина такого различія въ цвѣтахъ у орденовъ,—неизвѣстно; не сомнѣнно только одно, что оно обязано своимъ происхожденіемъ пирамъ.

Всѣ дервиши носятъ на головѣ особеннаго рода шапку, которая извѣстна подъ общимъ названіемъ таджъ или кулакчинъ. Эти оба слова означаютъ корону, или вѣнецъ; въ тоже время у каждаго ордена она имѣетъ и другое названіе, большею частію получаемое ею отъ имени пира. Такъ напр. у Руфаи она называется еще *такія;* у Кадріе—*муззанъ;* у Бекташи—*таджъ-и-джанушъ;* у Джелали—*саидъ-и-джелаль;* у Эдхеми—*эдхеми* и т. д. Эта шапка у разныхъ орденовъ имѣетъ различную величину, различную форму, различный цвѣтъ и, наконецъ, различныя составныя части. Она устраивается обыкновенно у дервишей всѣхъ орденовъ или изъ войлока, или изъ сукна. У Мевлеви, Кадріе, Накшибенди и Бекри шапка бываетъ высокая, а у Руфаи, Бекташи—низкая. У Мевлеви она имѣетъ форму цвѣточнаго горшка, опрокинутаго вверхъ дномъ; у Кадріе, и въ особенности у Накшибенди коническую форму или подобіе сахарной головы, а у Бекташи—форму мѣдной кострюли безъ ручки и т. д. Мало этого; даже у одного и того же ордена она имѣетъ различную форму сообразно съ степенью дервишеской жизни. Такъ напр. у Руфаи человѣкъ, желающій быть дервишемъ, носитъ до своего посвященія въ это званіе шапку, имѣющую форму совершеннаго круга, или скорѣе двухъ круговъ заключенныхъ одинъ внутри другаго [1]). Но сами дервиши говорятъ, что ихъ шапки имѣютъ форму или Мухаммедовой шапки, или вазы. При этомъ нѣкоторые изъ нихъ влагаютъ въ свою шапку еще розу. Цвѣтъ шапки у Мевлеви—*бѣлый,* или желтоватый; у Руфаи—*черный,* у Кадріе—*бѣлый,* у Бедави—*красный,* у Сагади—*желтоватый,* у Хальвети бываетъ *бѣлый, желтый, зеленый* и другіе, у Накшибенди—*бѣлый* и другіе, у Джельвети—*зеленый* и т. д. Наконецъ, у большей части орденовъ

[1]) Джонъ Броунъ р. 114.

шапка устрояется изъ цѣльнаго куска, или изъ трехъ лоскутовъ, а у Бекташи, Накшибенди и Хальвети она составляется изъ четырехъ клиньевъ. Дервишеская шапка имѣетъ на себѣ множество надписей. Однѣ изъ нихъ суть какія либо мистическія слова, или буквы извѣстнаго ордена, а другія стихи изъ корана. Стихи корана, помѣщаемые на шапкахъ, у всѣхъ орденовъ—одни и тѣже. Вотъ что, напримѣръ, по словамъ Джона Броуна, изображено на шапкѣ у Бекташи: «все что есть, погибнетъ, кромѣ Его существа; Ему принадлежитъ всевластіе, отъ Него все зависитъ» (конецъ 88 ст. 28 г. коран.); наверхушкѣ: Айату-ль-Кюрси—(2 г. 256 стихъ корана); по краямъ: 36-я глава корана (Сура ясинь); внутри шапки: 41 глава корана; по краямъ съ внутренней стороны:—53-й стихъ той-же главы; на передней сторонѣ: 109-й стихъ II-й главы; на другой сторонѣ: мусульманское исповѣданіе вѣры: «нѣтъ Бога, кромѣ Аллаха, Мухаммедъ посланникъ Аллаха», и слова: «Алій есть Вели, или другъ Аллаха»; на задней сторонѣ: 29-й стихъ 2-й главы корана [1]). У Туркестанскихъ календери (накшибенди) всѣ стороны ихъ шапки испещрены начальной буквою имени Божьяго Аллахъ—алифъ, вышитою черными нитками, и исповѣданіемъ мусульманской вѣры—«ля иллягя иль Аллахъ, Мухаммедъ расуль иллахъ», а по краямъ шапки проходитъ опушка (меджа) изъ овечьей шкуры съ волосами. Эта опушка, по объясненію календери, означаетъ, что дервишъ, нося на себѣ такую шапку, не долженъ видѣть ничего далеко—по сторонамъ, а долженъ лишь думать о Богѣ.

Относительно происхожденія описываемой шапки (таджа) дервиши разсказываютъ много чудеснаго.

Орденъ Бекташи съ своими «вѣтвями» разсказываетъ о происхожденіи таджа: «однажды Ангелъ Гаврі-

[1]) Джонъ Броунъ, 150—151.

илъ посѣтилъ пророка (Мухаммеда) во время войны Газа-и-Ахветъ, и спросилъ его, чѣмъ онъ занимался. Онъ отвѣтилъ: чтеніемъ стиховъ корана, бритьемъ своей бороды и стрыжкою своихъ волосъ. (Смотри коранъ, глава 48, стихъ 27). По Божественному соизволенію, Ангелъ принесъ ему бритву съ небесъ, остригъ волосы и обрилъ бороду пророка. Тогда Ангелъ надѣлъ на его голову шапку, на плечи мантію, а на чресла поясъ... .. Послѣ этаго пророкъ поступилъ съ Аліемъ также, какъ Ангелъ поступилъ съ нимъ; Алій сдѣлалъ тоже самое, по божественному соизволенію, съ Сельманъ-и-Фарси, съ Омаромъ Умми Билаль Хабеши, а эти сдѣлали тоже самое съ другими одинадцатью лицами» [1]). А туркестанскіе календери разсказываютъ, что ихъ шапка передана Мухаммеду Архангеломъ Гавріиломъ, а Мухаммедъ, разорвавъ ее на четыре части, одну часть далъ Абу Бекру,—другую Омару,—третью Осману, четвертую Алію, послѣдній, снова собравъ всѣ эти части, сшилъ ихъ и заповѣдалъ, чтобы всѣ дервиши непремѣнно носили такимъ образомъ сшитую шапку. Вотъ эта-то шапка и служитъ образцомъ дервишескаго таджа.

У нѣкоторыхъ орденовъ эта шапка имѣетъ форму вазы, а у другихъ служитъ вмѣстилищемъ розы и по своей формѣ строится приспособительно къ этой послѣдней.

Орденъ Мевлеви, который полагаетъ, что его шапка имѣетъ форму вазы, разсказываетъ про нее: «прежде, «чѣмъ міръ былъ сотворенъ въ жилище человѣку, суще«ствовалъ другой, называвшійся *Галимъ-и-Ервагъ*, или «духовнымъ міромъ. Душа человѣка была тогда нуръ, «или свѣтомъ, безъ тѣлесной субстанціи, и, слѣдова«тельно, невидимою для зеркало-подобныхъ глазъ чело«вѣка. Говорятъ, что въ этотъ періодъ существовала и

[1]) Джонъ Броунъ, 144—145.

«душа Мухаммеда и что Творецъ помѣстилъ ее въ ва«зу изъ свѣта, имѣющую форму настоящей шапки Мев«леви» [1]).

Орденъ Кадріе, который носитъ въ своей шапкѣ розу, слѣдующимъ образомъ описываетъ чудесное происхожденіе этой послѣдней: «каждый тарикъ, или путь «имѣетъ свой особенный знакъ, и знакъ славнаго «Кадріе есть роза, происхожденіе и цвѣтъ которой бы«ли объяснены великими шейхами и ашиками нашего «ордена слѣдующимъ образомъ: смиренный дервишъ «*Ибрагимъ-эль-Эшреми-эль-Кадріе* былъ нѣкогда въ услуженіи любимаго шейха *Али-эль-Вахиди-эль-Кадріе*,— «оси Владыки», «центра Вѣчнаго, раздаятеля» чаши «Того, Кто «изливаетъ свѣтъ,» — «блеска свидѣтельства», «Кэгбэ» (каабы), «Славнаго Вѣчнаго». Шейху Эль-Са«гидъ Абд-уль-Кадріе Гиляни было приказано отъ Хиз«ра [2]) (Иліи) идти въ Багдатъ. По приходѣ его сюда, «Багдатскій шейхъ выслалъ ему чашу, полную воды, «что означало, что городъ Багдатъ полонъ священнымъ «народомъ и не имѣетъ мѣста для него. Это случилось «въ зимнюю пору, когда не было цвѣтовъ. Шейхъ по«ложилъ розу на чашу, давая этимъ знать, что Баг«дать можетъ дать и ему мѣсто Видя это, всѣ присут«ствующіе воскликнули: «шейхъ-наша роза!», и, выйдя «къ нему на встрѣчу, они ввели его въ городъ и ока«зали ему должное почтеніе. Таково—дѣйствительное «происхожденіе розы Кадріе» [3]).

Эта роза сдѣлалась причиною того, что члены ордена Кадріе стали придавать своему таджу своеобразную форму;—но и сама она носится въ ихъ шапкѣ и не

[1]) Джонъ Броунъ, 203.

[2]) О Хизрѣ смотр. 265—266 стр. Приложенія къ переводу Корана г. Саблукова. Вып. I Казань. 1879 г.

[3]) Джонъ Броунъ, 89.

теряетъ своей самостоятельности. При этомъ, она имѣетъ особенное значеніе. Вотъ что говорится о своеобразной формѣ и значеніи розы Кадріе въ томъ турецкомъ сочиненіи, изъ котораго сдѣлана и предыдущая выписка: «форма Багдатской розы слѣдующая: она имѣла два «внѣшнихъ и внутреннихъ кольца и три круга, а сдѣ«лана была изъ зеленаго сукна. Первый кругъ означа«етъ шаріатъ, второй тарикатъ, третій — мягрифятъ. Всѣ «три вмѣстѣ они служатъ знакомъ того, что ихъ пріобрѣтеніе влечетъ за собою халь, или состояніе из«вѣстное подъ именемъ хакикатъ, или «истина». Свя«щенное слово Хай, حى или «Живущій Богъ», открытое «шейху, имѣло зеленый цвѣтъ; на этомъ основаніи и «роза была сдѣлана изъ матеріи тогоже цвѣта. Круги «бѣлые на томъ основаніи, что это служитъ знакомъ «совершеннаго подчиненія шейху, согласно съ преда«ніемъ, идущимъ отъ Мухаммеда: «божественный за«конъ — мое слово; путь — мои дѣйствія; знаніе — глава всѣхъ вещей; а истина — мое состояніе.» Всякій, кто «знаетъ эти тайны, долженъ принять распоряженія Божьяго закона и характеръ Божественной природы. Бла«гословенія, какія будутъ сопровождать его въ вѣчной «жизни, суть благословенія вѣчнаго счастія и безко«нечной помощи» [1]).

Описанная выше шапка, или таджъ носится всѣми настоящими дервишами безъ исключенія, начиная съ шейха и кончая мюридомъ. Но въ то время какъ эти послѣдніе носятъ только ее одну, у высшихъ дервишей, т. е. у халифовъ и шейховъ, на таджахъ являются нѣкоторыя новыя особенности, какихъ нѣтъ на шапкахъ мюридовъ. Эти особенности заключаются въ завиткахъ матеріи, дѣлаемыхъ во кругъ шапокъ халифовъ

[1]) Джонъ Броунъ, 90—91.

и шейховъ. Матерія, употребляющаяся на это, у всѣхъ орденовъ бываетъ обыкновенно изъ сукна, или полотна, но цвѣтъ ея большею частію одинаковый съ таджемъ, слѣдовательно, зависитъ отъ ордена, къ какому принадлежатъ лица, имѣющія право носить ее.

Завитки, какія дѣлаются на таджахъ, называются терками. Количество терковъ у дервишей извѣстнаго ордена зависитъ отъ степени ихъ духовнаго совершенства: чѣмъ выше и опытнѣе въ спиритуалистической жизни дервишъ, тѣмъ больше терковъ дозволяется ему дѣлать вокругъ таджа. Позволеніе это исходитъ, разумѣется, отъ шейха, который имѣетъ терковъ больше, чѣмъ всѣ подвѣдомственные ему дервиши. Но какъ въ отношеніи халифовъ, такъ и въ отношеніи самихъ шейховъ количество терковъ всегда ограничено. Это вполнѣ зависитъ отъ того ордена, къ какому принадлежатъ они. Извѣстнымъ количествомъ терковъ одинъ орденъ строго отличается отъ всякаго другаго. Впрочемъ, нѣкоторые изъ орденовъ вовсе не имѣютъ никакихъ терковъ.

Руфаи имѣютъ двѣнадцать терковъ; Кадріе — четыре, а шейхи ихъ — семь; Бедави, Сагади, Джельветти — четыре; Бекташи — четыре и двѣнадцать; Мевлеви, Хальветти, Бейрами, Шейбани и др. вовсе не имѣютъ терковъ [1]). Однако шейхи и халифы послѣднихъ орденовъ въ отличіе отъ простыхъ мюридовъ обвиваютъ свои таджи цѣльной матеріей.

Таджъ, обвитый терками, или цѣльной матеріей, называется тюрбаномъ. Тюрбаны Мевлеви и другихъ орденовъ, не имѣющихъ терковъ, отличаются отъ тюрбановъ тѣхъ орденовъ, у которыхъ полагаются терки. Отличіе это состоитъ въ томъ, что у первыхъ таджи обвертываются цѣльною матеріей, какъ сказано выше,

[1]) Джонъ Броунъ, 55—57. 113. 148. 214.

а у вторыхъ они обвиваются отдѣльными кусками, или терками разрѣзанной матеріи [1]).

Тюрбанъ имѣетъ общее названіе *сарикъ* صاريق, *имами* امامى и *дестаръ* دستار [2]); но онъ у каждаго ордена имѣетъ еще и особое названіе; такъ, наприм. у Руфаи онъ называется *шемла* شمله или *сіахъ-и-шерифъ* سياه شرف [3]) и т. д.

Таджъ или корона у нѣкоторыхъ орденовъ дѣлается изъ четырехъ частей. По толкованію Бекташи, наприм., первая часть указываетъ на то, что носящій четырехсоставную шапку отрекся отъ міра; вторая,—что онъ оставилъ всякую надежду на рай; третья,—что онъ презираетъ всякое лицемѣріе и что дервишъ не заботится ни о томъ, чѣмъ онъ кажется, ни о молитвѣ и совершенно индефферентенъ къ общественному мнѣнію; четвертая часть означаетъ всецѣлое оставленіе удовольствій жизни и то, что дервишъ вполнѣ удовлетворяется однимъ только Богомъ [4]).

«Когда Имама Джафера спросили, что означаетъ таджъ (корона)? Онъ отвѣчалъ: «честь и почтеніе». А сколь велико число этихъ таджевъ? Два: таджъ—и—джагиль تاج الجاهل и таджъ—и—камиль تاج الكامل, т. е. «корона невѣжды» и «корона совершеннаго» въ духовномъ знаніи,—былъ отвѣтъ. Первая, продолжалъ Джаферъ, означаетъ посѣщеніе общественныхъ улицъ и базаровъ и обладаніе почтеніемъ и уваженіемъ со стороны всякаго, между тѣмъ какъ вторая обозначаетъ, что не должно искать почтенія ни откого» [1]).

[1]) Джонъ Броунъ, 214.
[2]) Джонъ Броунъ, 55.
[3]) Джонъ Броунъ, 113.
[4]) Джонъ Броунъ, 148.

На таджъ навертываются терки. Теркъ значитъ оставленіе. По объясненію того же имама Джафера, это значитъ оставить міръ, его удобства, одежду, всѣ вещи въ нынѣшней и будущей жизни, пренебрегать причесываніемъ волосъ, ухаживаніемъ за бровями, чисткою бороды и усовъ и т. д. [2]). У разныхъ орденовъ терковъ бываетъ не одинаковое количество—то четыре—то двѣнадцать. По объясненію всѣхъ дервишей, четыре терка изображаютъ собою извѣстныя четыре степени духовной жизни въ исторіи человѣка и человѣчества: шаріатъ, тарикатъ, мягрифятъ и хакикатъ, или насутъ, джеберутъ, мелекутъ и лагутъ; вслѣдствіе такого значенія эти четыре терка называются еще капу, или дверями. А двѣнадцать терковъ, по объясненію всѣхъ дервишей, суть двѣнадцать имамовъ [3]).

Что до тюрбана, то у всѣхъ дервишей каждая его часть имѣетъ свое олицетвореніе и свое значеніе. Таковы напр. его форма—истива,—центръ—кибла,—бардюра—кенаръ,—діаметръ—ленжеръ,—буквы, изъ которыхъ состоитъ его имя,—келиме,—верхушка—куббэ и многія другія части этого дервишескаго убора. Вотъ какъ напримѣръ тотъ же имамъ Джаферъ объясняетъ значеніе поименованныхъ сейчасъ частей тюрбана:

1) «Истива» — «притча» означаетъ перемѣну злыхъ дѣлъ и поступковъ на дѣйствія возвышеннаго и благочестиваго характера.

2) «Кибла» — «обращеніе лица къ Меккѣ во время молитвы» — изображаетъ собою пира, или основателя ордена.

[1]) Джонъ Броунъ, 191.
[2]) Джонъ Броунъ, 190.
[3]) Джонъ Броунъ, 113. 148.

3) «Кенаръ, или «край» означаетъ способность духовнаго начальствованія въ обоихъ мірахъ,—именно молиться съ сердечнымъ жаромъ Богу за освобожденіе кого-либо отъ опасности и то, что Богъ принимаетъ ходатайство молящагося и спасаетъ отъ опасности того, за кого молятся.

4) «Ленжеръ, или «качество» означаетъ указаніе (шейхомъ) истиннаго пути своимъ ученикамъ.

5) «Келиме, или «буквы слова таджъ» —означаетъ—просить прощенія у Бога по Айатъ, или «стиху корана»: «Богъ—богатъ, но вы бѣдны» [1]).

6) «Куббэ, или «вершина шапки» изображаетъ собою тотъ путь истины, который обозначаетъ, что владѣлецъ (шапки) знаетъ всѣ вещи; «Вершина сферы вселенной» (Богъ) позволяетъ наблюдателю видѣть и знать всѣ вещи» [2]).

Въ такомъ же духѣ объясняются имамомъ Джаферомъ и остальныя части дервишескаго тюрбана.

Менгусэй и менгушъ-таши; теслимъ таши.

Выше описанному головному убору дервиши всѣхъ орденовъ придаютъ весьма важное значеніе. Меньшею важностію пользуются у нихъ и менѣе выразительны по своему значенію другія вещи, носимыя дервишами въ ушахъ и на шеѣ. По крайней мѣрѣ, далеко не всѣ ордена носятъ эти вещи. Но онѣ интересны въ томъ отношеніи, что показываютъ, какъ дервиши, не будучи по своимъ принципамъ мухаммеданами, желаютъ облечься въ мухамеданскія одежды.

Серьги въ ушахъ носятъ дервиши ордена Руфаи и родственныхъ ему вѣтвей.

Серьги эти называются менгусэй. Отъ доброй воли

[1]) Коранъ. 47 гл. 40 ст.
[2]) Джонъ Броунъ, 192.

каждаго дервиша указанныхъ орденовъ зависитъ носить ихъ—или по одной, или обѣ вмѣстѣ. Если кѣмъ носится только одна изъ нихъ, то она называется Хасани,—отъ Хасана одного изъ сыновей Алія; а если онѣ носятся обѣ, то вторая изъ нихъ называется Хусейни,—отъ втораго сына Алія. Такое названіе серьги получаютъ вслѣдствіе того, что онѣ напоминаютъ собою дервишамъ этихъ именно лицъ [1]).

А Бекташи вмѣсто серегъ носятъ въ ушахъ особаго рода камень, называемый *менгушъ-таши*, который имѣетъ форму полумѣсяца, или такую: ⌣. Этотъ камень носится ими въ воспоминаніе подковы Алія [2]).

Тѣ же Бекташи носятъ на шеѣ другой камень, называемый *теслимъ-таши*, или «камень подчиненія». По одному объясненію относительно этого камня, онъ носится дервишами въ воспоминаніе обрученія Фатимы, дочери Мухаммеда, его двоюродному брату Алію. Говорятъ, что, при этомъ случаѣ, Мухаммедъ взялъ волосъ Фатимы въ свою руку и, передавая его въ руку Алія, этимъ самымъ подчинилъ свою дочь послѣднему [3]). А другое объясненіе гласитъ: «Муса (пророкъ Моисей) однажды мылся въ рѣкѣ Нилѣ. На свою сорочку онъ положилъ камень; а этотъ послѣдній, убѣгая отъ преслѣдованія Моисея, прикатился въ городъ Мисръ (Каиръ).

Моисей сталъ упрекать камень за то, что онъ унесъ его платье; но тотъ сказалъ ему, что онъ поступилъ такимъ образомъ по божественному повелѣнію, и что онъ (Моисей) долженъ послѣ этого всегда носить камень на своей шеѣ въ воспоминаніе такого событія. Камень назывался *дервишъ дервишанъ* и имѣлъ въ себѣ двѣнадцать отверстій.

[1]) Джонъ Броунъ, 114.
[2]) Джонъ Броунъ, 151.
[3]) Джонъ Броунъ, 151

Во время всѣхъ своихъ путешествій посредствомъ этого камня Моисей совершалъ чудеса, между которыми было произведеніе ключевой воды, что̀ дѣлалось просто посредствомъ удара этого камня о землю» [1]). Туркестанскіе дервиши не носятъ никакихъ украшеній ни въ ушахъ, ни на шеѣ.

Хирка حرقه, **гайдари** عیدری, **теннури** تن نوری, **тайбанадъ** تای بند, **канагатъ-таши** قن عت تاشی **и пеленкъ, или балинъ** بالین, **камбари** کم بری.

Намъ уже извѣстно чудесное происхожденіе таджа, какъ его ангелъ Божій принесъ Мухаммеду съ неба; вмѣстѣ съ этою шапкою онъ принесъ и надѣлъ на плечи Мухаммеда и мантію. Такъ или иначе, а у Мухаммеда была своя мантія земнаго происхожденія. Она-то и служитъ прототипомъ верхняго платья всѣхъ дервишей. Это платье называется хиркой, а у туркестанскихъ календери *джинда*. Вотъ что разсказывается у Джона Броуна со словъ самихъ дервишей про судьбу этой мантіи. «Говорятъ, что священный пророкъ имѣлъ любимаго друга, по имени Увейса [2]), которому онъ приказалъ передать свою мантію. Эта мантія была сдѣлана изъ грубой шерстяной матеріи. Это—длинное платье, съ воротникомъ и съ рукавами, спускающимися ниже колѣнъ..... Обязанность хранить эту мантію еще и до сихъ поръ остается за фамиліей Увейса, и его потомокъ, теперь (1860 г.) молодой,—слѣдовательно не совершеннолѣтній,—въ качествѣ ея хранителя живетъ въ Константинополѣ. Пока онъ не достигнетъ совершеннолѣтія,

[1]) Джонъ Броунъ, 149.
[2]) Это—основатель ордена Увейси.

векиль, или намѣстникъ, назначаемый султаномъ въ качествѣ халифа, долженъ исполнять его обязанность. Однажды въ годъ она носится въ торжественной процессіи въ старый Сераль, гдѣ она развертывается предъ немногими избранными мусульманами и, по оказаніи ей должной почести, ее опять помѣщаютъ въ особенномъ зданіи» [1]).—Дервиши передаютъ, что у Алія, основателя суфійства, была мантія, служившая символомъ именно этой Мухаммедовой мантіи и что отъ Алія ее получили и многіе изъ пировъ [2]); а отъ нихъ она передается райсъ-уль-мешейхамъ, шейхамъ и всѣмъ дервишамъ.

Не смотря на то, что для всякой дервишеской хирки существуетъ одинъ образецъ, не смотря на то, что этотъ образецъ былъ зеленаго цвѣта, какъ самаго любимаго Мухаммедомъ, каждый дервишескій орденъ имѣетъ свою отличную хирку по цвѣту. По цвѣту хирка отличается не только между различными орденами, но и между дервишами одного и того же ордена. Различіе въ ея цвѣтѣ, какъ и въ цвѣтѣ тюрбановъ, частію условливается происхожденіемъ шейховъ и простыхъ дервишей отъ Мухаммеда чрезъ Алія. Если кто изъ шейховъ или дервишей—сеидъ [3]), то онъ непремѣнно долженъ носить и тюрбанъ и хирку зеленаго цвѣта, хотя бы его орденъ имѣлъ своимъ отличительнымъ знакомъ другой какой либо цвѣтъ. Поэтому шейхи ордена Мевлеви, какъ потомки Мухаммеда, и носятъ всегда и тотъ, и другую зеленаго цвѣта [4]).

Частію же различіе въ цвѣтѣ хирки условливается цвѣтомъ ордена. Если, наприм., отличительнымъ знакомъ для ордена Руфаи, служитъ черный цвѣтъ и если,

[1]) Джонъ Броунъ, 87—88.
[2]) Джонъ Броунъ, 300. Малькольмъ, т. II, 394.
[3]) Сеидами называются потомки Алія.
[4]) Джонъ Броунъ, 55. 113.

при этомъ, его послѣдователи—не сеиды, то и шейхи и простые дервиши носятъ хирку чернаго цвѣта. Но и въ такомъ случаѣ зеленый цвѣтъ не совсѣмъ изгоняется изъ хирки. А ея края,—какой бы ни былъ характеристическій цвѣтъ ордена,—всегда оторачиваются матеріей зеленаго цвѣта. Такъ, наприм., хирка Кадріе, будучи чернаго, имѣетъ бардюру зеленаго цвѣта. Причиною этой особенности служитъ слѣдующее легендарное обстоятельство, случившееся съ Мухаммедомъ. Однажды, говорятъ дервиши, Ангелъ Гавріилъ принесъ ему (Мухаммеду) хорошую вѣсть; Мухаммедъ отъ радости завертѣлся, подобно Мевлеви, и съ него спала его мантія. Ученики подняли ее, разрѣзали на ленты и обшили ими свои собственныя одежды [1]). Кромѣ этого, у нѣкоторыхъ орденовъ хирка покрывается надписями. Такъ, у туркестанскихъ календери на джиндѣ видны *алифтаръ*, или начальная буква имени Бога, *калима* (исповѣданіе вѣры).

Хирка у всѣхъ орденовъ шьется по одному общему типу. По своему устройству она похожа на рясу нашего духовенства; это—длинное платье, безъ ворота и съ длинными широкими рукавами [2]).

Хиркѣ дервиши придаютъ весьма важное значеніе. Они приурочиваютъ къ ней ту духовную (спиритуалистическую) силу, какая непрерывно передается чрезъ нее отъ основателя суфійства къ пирамъ, райсъ-уль-мешейхамъ, шейхамъ и дервишамъ, такъ что кто владѣетъ хиркой, тотъ непремѣнно обладаетъ и сверхъестественною «спиритуалистическою» силою. Вмѣстѣ съ этимъ хирка служитъ и символомъ духовной власти. Таково

[1]) Джонъ Броунъ, 113.

[2]) Джонъ Броунъ, 147. 199, на 77 стр. смотр. рисунокъ. У туркестанскихъ дервишей хирка похожа скорѣе на обыкновенный халатъ, который туземцы надѣваютъ въ торжественныхъ случаяхъ.

ея общее значеніе. Но за всѣмъ тѣмъ и ея различныя части, какъ части тюрбана, олицетворены у дервишей и имѣютъ свое особенное значеніе. Извѣстный уже читателю имамъ Джаферъ, будучи спрошенъ относительно степени ея духовности и того, какова истинная вѣра этой одежды, ея кибла и гусль, молитвы и «божественная обязанность», ея «долгъ», вся «душа», также особенный способъ надѣванія ея на тѣло, ея внутренія и внѣшнія стороны и проч., отвѣчалъ слѣдующимъ образомъ: «Ея степень вѣры состоитъ въ томъ, чтобы смотрѣть на нее, какъ на покрывало грѣховъ и слабостей другихъ:—ея кибла есть пиръ; ея гусль—омовеніе отъ грѣховъ; ея молитвы—мужество; ея «обязанности» суть оставленіе грѣха жадности; ея долгъ—довольство малымъ и удовлетвореніе судьбою своей жизни; ея «душа» вѣрность даннаго слова; ея надѣваніе—побужденіе служить другимъ; ея внутренняя сторона—скрытность, а внѣшняя—свѣтъ» и т. д. [1]).

Въ хиркѣ дервиши не совершаютъ своихъ мистико-религіозныхъ обрядовъ; на это время она скидается всѣми дервишами, за исключеніемъ шейха. А первые исполняютъ танцы въ особаго рода одеждѣ, обыкновенно носимой ими подъ мантіей. Эта одежда не такъ важна, какъ хирка. Она бываетъ различна у каждаго ордена не только по цвѣту, но и по строю. Однако и ей также придается извѣстное значеніе, по крайней мѣрѣ, у нѣкоторыхъ орденовъ. У большинства орденовъ эта одежда называется *гайдари*—отъ прозвища Алія. Такъ называется она у Бекташи напр.; шьется она у этихъ дервишей безъ рукавовъ, съ полосками различнаго цвѣта. Кромѣ того, она имѣетъ на себѣ двѣнадцать полосъ, указывающихъ на двѣнадцать имамовъ [2]).

[1]) Джонъ Броунъ, 193—194.

[2]) Джонъ Броунъ. 147.

А у Мевлеви эта одежда замѣняется двумя другими, изъ которыхъ каждая носитъ свое названіе. Таковы—*теннури* и *дести-гуль*. Первая—длинная сорочка на подобіе женской,—безъ рукавовъ, а вторая—*дести-гуль* (буквально букетъ розъ)—есть ни что иное, какъ короткій камзолъ, или куртка съ рукавами, сдѣланная изъ сукна, или другой какой матеріи [1]). Теннури—значитъ печь и одежда этого имени указываетъ на то, что носящій ее освободился отъ печи несчастій [2]). У туркестанскихъ дервишей гайдари совершенно похожа на теннури Мевлеви по своему устройству.

На гайдари, или теннури дервиши надѣваютъ обыкновенно поясъ, называемый тэйбанадъ, а у туркестанскихъ дервишей камаръ. Онъ дѣлается для каждаго дервиша изъ шерсти той овцы, какую послѣдній долженъ былъ принести въ жертву при своемъ посвященіи въ мюрида. Цвѣтъ этой шерсти непремѣнно долженъ быть цвѣтомъ того ордена, къ какому принадлежитъ дервишъ [3]). Ширина пояса различна, а у туркестанскихъ календери простирается до четверти. По видимому самъ по себѣ поясъ не имѣетъ особеннаго значенія, но за то важную роль играетъ въ немъ камень, служащій вмѣсто пряжки. Этотъ камень извѣстенъ у дервишей подъ именемъ *канагатъ таши*, а у туркестанскихъ дервишей *санги канаатъ*, или «камень довольства». У Бекташи онъ еще носитъ другое названіе «пеленкъ», или «балинъ». Различаясь по формѣ, этотъ камень у всѣхъ орденовъ имѣетъ одинаковое значеніе. Онъ служитъ воспоминаніемъ о тѣхъ камняхъ, какія дервиши обыкновенно полагаютъ въ свои пояса для укрощенія, или смягченія мученій голода [4]). Т. е. этотъ

[1]) Джонъ Броунъ, 199.
[2]) Джонъ Броунъ, 195.
[3]) Джонъ Броунъ, 147. 149.
[4]) Джонъ Броунъ, 145. 148—149. Тѣ камни, воспоминаніемъ которыхъ служитъ

камень, какъ и самое названіе его показываетъ, служитъ символомъ довольства не только матеріальнаго, но и духовнаго, что выражается даже словесно, наприм. у ордена Бекташи. Шейхъ этого ордена всякій разъ, какъ влагаетъ или вынимаетъ седьмижды изъ пояса камень «пеленкъ», произноситъ:

1) Связываю жадность и разрѣшаю щедрость.
2) Связываю гнѣвъ и разрѣшаю кротость.
3) Связываю скупость и разрѣшаю благочестіе.
4) Связываю невѣжество и разрѣшаю страхъ Божій.
5) Связываю страсть и разрѣшаю любовь къ Богу.
6) Связываю голодъ и разрѣшаю (духовное) довольство.
7) Связываю діавольское искушеніе и разрѣшаю божественность [1]).

Кромѣ пояса, дервиши нѣкоторыхъ орденовъ носятъ на своихъ чреслахъ еще веревку, имѣющую характеристическій цвѣтъ ордена, и камень, который служитъ ей вмѣсто пряжки, бываетъ различной формы и вещества и называется *неджефъ*. Самая веревка называется камбари, а у туркестанскихъ дервишей *сайли*, или *чильтаръ*, именемъ показывающимъ, что она состоитъ изъ 40 нитей. По толкованію Бекташи, она служитъ прообразомъ той веревки, которою конюхъ Алія, Камберія, спутывалъ любимаго коня своего господина [2]).

канагатъ-таши, употребляются у дервишей обыкновенно числомъ три, или четыре; они влагаются одинъ въ другой. Дервиши вѣрятъ, что въ случаѣ голода прежде, чѣмъ всѣ эти камни будутъ положены на желудокъ, Богъ пошлетъ имъ помощь и накормитъ ихъ (Джонъ Броунъ, 114. 149).

[1]) Джонъ Броунъ, 146. 195. Такое же значеніе придается дервишами еще и теркамъ, по словамъ Вамбери. Вамбери разсказываетъ въ своихъ «Очеркахъ и Картинахъ», что подобныя фразы произносятъ шейхи и тогда, когда при повышеніи какого либо дервиша обвиваютъ вокругъ его таджа терки (158 стр.) Бекташи, кромѣ представленнаго въ текстѣ значенія пеленка, придаютъ ему и другой смыслъ. Такъ какъ онъ бываетъ у нихъ семи—угольный, то это, по ихъ словамъ, служитъ воспоминаніемъ семи небесъ и семи земель, которыя сотворилъ Богъ, а также семи морей и семи планетъ. Джонъ Броунъ, 145.
[2]) Джонъ Броунъ, 149.

За всѣмъ тѣмъ, по объясненію тѣхъ же Бекташи, она имѣетъ еще и другое значеніе. Она имѣетъ на себѣ три узла; первый узелъ называется *эльбаги* (ручныя узы); второй—*диль-баги* (узы языка); третій—*бель-баги* (узы чреслъ).—Эти то узлы и служатъ напоминаніемъ носящему камбари, что онъ не долженъ ни воровать, ни лгать, ни творить блуда [1]).

Тесбихъ تسبيح и джильбанадъ جيلبند.

Первое мѣсто между необходимыми дервишескими принадлежностями по важности значенія и роли слѣдуетъ отвести четкамъ или *тесбихъ*. Если каждый простой, но истый мусульманинъ всегда имѣетъ при себѣ тесбихъ, то тѣмъ большимъ долгомъ считаютъ носить ихъ «мнимые столпы ислама»—дервиши. И они всѣ безъ исключенія носятъ ихъ или за поясомъ, или въ рукахъ. Безъ сомнѣнія, эти четки заимствованы дервишами отъ мухаммеданъ. Поэтому и число шариковъ тесбиха у первыхъ бываетъ таково же, какъ и у вторыхъ, и даже значеніе ихъ у тѣхъ и другихъ одинаково, съ тѣмъ лишь различіемъ, что дервиши соединяютъ съ четками извѣстный смыслъ потому, что узнали его чрезъ свой пророческій даръ и «спиритуалистическую силу», а простые мусульмане—потому,—что такъ сказано въ коранѣ. Четки или тесбихъ состоятъ у дервишей изъ девяносто девяти шариковъ, а есть и такія, которыя состоятъ только изъ тридцати четырехъ, или шестидесяти шести. Причина этого въ томъ, что каждый шарикъ тесбиха служитъ символомъ одного изъ божественныхъ аттрибутовъ, или же, такъ называемыхъ, «прекрасныхъ» именъ Божіихъ. А Божественныхъ аттрибутовъ у мухаммеданъ насчитывается до 34, до 66,

[1]) Джонъ Броунъ, 147.

до 1001 и до 4000; прекрасныхъ же именъ Божіихъ только девяносто девять [1]).

У дервишей особенно уважаются послѣдніе, т. е. прекрасныя имена Божіи (Исми Джелаль), которыя у нихъ называются Эсма-эллягиль-Хусна. Эти имена они произносятъ постоянно по своимъ четкамъ. Такъ какъ дервиши придаютъ именамъ Божіимъ, и въ особенности прекраснѣйшимъ, такое же важное значеніе, какъ и обыкновенные мусульмане, и такъ такъ, съ другой стороны, эти имена составляютъ существенную часть зикровъ, то не лишне заранѣе познакомиться, по крайней мѣрѣ, съ девяносто девятью изъ нихъ. Списокъ этихъ именъ приведенъ у Джона Брона съ арабскимъ произношеніемъ и съ англійскимъ переводомъ, и именно въ томъ порядкѣ, въ какомъ знаютъ его дервиши, и какой нѣсколько отличенъ отъ порядка списковъ, имѣющихся у простыхъ мухаммеданъ [2]). Вамбери въ своихъ «Очеркахъ и Картинахъ» буквально заимствовалъ списокъ девяносто девяти именъ Божіихъ у Джона Броуна, но въ русскомъ переводѣ его «Очерковъ» многія изъ нихъ переведены не совсѣмъ вѣрно [3]).

Предлагаемый здѣсь списокъ тѣхъ же именъ Божіихъ также заимствуется изъ Джона Броуна съ арабскимъ произношеніемъ и съ возможно точнымъ переводомъ ихъ на русскій языкъ.

أسماء الله الحسنى «*Эсма-иллагиль-Хусна*», или «прекрасныя имена Божіи», числомъ девяносто девять.

[1]) Сличеніе мухаммеданскаго ученія объ именахъ Божіихъ съ христіанскимъ о нихъ ученіемъ Саблукова. 8—9; 107—120; 123.

[2]) Срав. съ спискомъ, помѣщеннымъ у Гарсена де Тасси въ его сочиненіи «Science des religions. L' islamisme» ..... troisiem edict. 1874 p. p. 269—272. Также ср. съ спискомъ, приводимымъ у г. С. Саблукова въ сочиненіи «сличеніе мухаммеданскаго ученія объ именахъ Божіихъ съ христіанскимъ о нихъ ученіемъ» Казань 1873 г. 8—9 стр.

[3]) Вамбери 161—162 стр. Срав. съ приводимымъ у Джона Броуна спискомъ, 116—119 стр.

1. Аллахъ — اَللّٰه Богъ.
2. Эръ Рахманъ — اَلرَّحْمٰن Милостивый.
3. Эръ Рахимъ — اَلرَّحِيْم Милосердый.
4. Эль Маликъ — اَلْمَلِكُ Царь.
5. Эль Кудусъ — اَلْقُدُّوس Святой.
6. Эсъ Салямъ — اَلسَّلَامُ Дающій миръ.
7. Эль Муминъ — اَلْمُؤْمِن Податель вѣры (Вѣрный).
8. Эль Мугаиминъ — اَلْمُهَيْمِن Защитникъ.
9. Эль Газизъ — اَلْعَزِيْز Сильный.
10. Эль Джеббаръ — اَلْجَبَّار Независимый [самостоятельный].
11. Эль Мутакеббиръ — اَلْمُتَكَبِّر Превознесенный.
12. Эль Бари — اَلْبَارِئ Зиждитель.
13. Эль Халикъ — اَلْخَالِق Творецъ.
14. Эль Мусаввиръ — اَلْمُصَوِّر Дающій формы [образователь].
15. Эль Гаффаръ — اَلْغَفَّار Прощающій.
16. Эль Каггаръ — اَلْقَهَّار Покоряющій.
17. Эль Веггабъ — اَلْوَهَّاب Раздающій.
18. Эръ Реззакъ — اَلرَّزَّاق Снабжающій.
19. Эль Феттахъ — اَلْفَتَّاح Открывающій.

20. Эль Галинъ — اَلْعَلِيْم Знающій.
21. Эль Кабизъ — اَلْقَابِض Берущій.
22. Эль Баситъ — اَلْبَاسِط Надѣляющій.
23. Эль Хафизъ — اَلْخَافِض Унижающій.
24. Эръ Рафигъ — اَلرَّافِع Возвышающій.
25. Эль Мугиззъ — اَلْمُعِزّ Возвеличивающій.
26. Эль Музиллъ — اَلْمُذِلّ Уничижающій.
27. Эсъ Семигъ — اَلسَّمِيْع Слушающій.
28. Эль Басиръ — اَلْبَصِيْر Видящій.
29. Эль Хакэмъ — اَلْحَكَم Судія.
30. Эль Гадлъ — اَلْعَدْل Правосудный.
31. Эль Латифъ — اَللَّطِيْف Милующій.
32. Эль Хабиръ — اَلْخَبِيْر Знающій.
33. Эль Халимъ — اَلْحَلِيْم Кроткій.
34. Эль Газимъ — اَلْعَظِيْم Верховный.
35. Эль Гафуръ — اَلْغَفُوْر Прощающій.
36. Эшъ Шекуръ — اَلشَّكُوْر Признательный.
37. Эль Гали — اَلْعَلِيّ Вышній.

38. Эль Кебиръ — الْكَبِيرُ Великій.
39. Эль Хафизъ — الْحَفِيظُ Покровитель.
40. Эль Мукитъ — الْمُقِيتُ Назирающій.
41. Эль Хасибъ — الْحَسِيبُ Защититель.
42. Эль Джалиль — الْجَلِيلُ Прекрасный.
43. Эль Керимъ — الْكَرِيمُ Благосклонный.
44. Эръ Ракыбъ — الرَّقِيبُ Стражъ.
45. Эль Муджибъ — الْمُجِيبُ Внимающій.
46. Эль Васигъ — الْوَاسِعُ Объемлющій.
47. Эль Хакимъ — الْحَكِيمُ Мудрый.
48. Эль Ведудъ — الْوَدُودُ Любящій.
49. Эль Меджидъ — الْمَجِيدُ Славный.
50. Эль Багисъ — الْبَاعِثُ Воскрешающій.
51. Эшъ Шагидъ — الشَّهِيدُ Свидѣтельствующій.
52. Эль Хаккъ — الْحَقُّ Истинный.
53. Эль Вакилъ — الْوَكِيلُ Попечитель.
54. Эль Кавіи — الْقَوِيُّ Крѣпкій.
55. Эль Матинъ — الْمَتِينُ Непоколебимый.

56. Эль Вэли — الْوَلِيُّ Другъ.
57. Эль Хамидъ — الْحَمِيدُ Похвальный.
58. Эль Мухси — الْمُحْصِي Высчитывающій.
59. Эль Мубди — الْمُبْدِئُ Возобновляющій.
60. Эль Мугидъ — الْمُعِيدُ Возвращающій.
61. Элъ Мухъи — الْمُحْيِي Оживляющій.
62. Эль Мумитъ — الْمُمِيتُ Умерщвляющій.
63. Эль Хаіи — الْحَيُّ Живый.
64. Эль Каіумъ — الْقَيُّومُ Присносущій.
65. Эль Ваджидъ — الْوَاجِدُ Обрѣтающій.
66. Эль Маджидъ — الْمَاجِدُ Досточтимый.
67. Эль Вахидъ — الْوَاحِدُ Единый.
68. Эсъ Самадъ — الصَّمَدُ Нетлѣнный.
69. Эль Кадиръ — الْقَادِرُ Сильный.
70. Эль Муктадиръ — الْمُقْتَدِرُ Дающій силу.
71. Эль Мукаддымъ — الْمُقَدِّمُ Предваряющій.
72. Эль Муахиръ — الْمُؤَخِّرُ Послѣдующій.
73. Эль Авваль — الْأَوَّلُ Первый.

74. Эль Ахиръ — الْآخِرُ Послѣдній.

75. Эзъ Загиръ — الظَّاهِرُ Ясный (внѣшній).

76. Эль Батинъ — الْبَاطِنُ Тайный (внутренній).

77. Эль Вали — الْوَالِي Правитель.

78. Эль Мутагали — الْمُتَعَالِي Высочайшій.

79. Эль Барръ — الْبَرُّ Благосклонный.

80. Этъ Теввабъ — التَّوَّابُ Благопреклонный къ кающемуся.

81. Эль Мунтакимъ— الْمُنْتَقِمُ Отмщающій

82. Эль Гафувъ — الْعَفُوُّ Прощающій.

83. Эръ Равуфъ — الرَّءُوفُ Благій.

84. Малику-ль-Мульки مَالِكُ الْمُلْكِ Владѣющій царствомъ.

85. Зуль Джелали вель икрами ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ, владѣющій величіемъ и славою.

86. Эль Мукситъ — الْمُقْسِطُ Правдивый.

87. Эль Джамигъ — الْجَامِعُ Собирающій.

88. Эль Гани — الْغَنِي Богатый

89. Эль Мугни — الْمُغْنِي Раздаятель богатства.

90. Эль Манигъ — الْمَانِعُ Предотвращающій.

91. Эзъ Зарръ — الضَّارُّ Вредящій.

92. Энъ Нафигъ — النَّافِعُ Благодѣлающій.

93. Энъ Нуръ — النُّورُ Свѣтъ.

94. Эль Гади — الْهَادِي Руководитель.

95. Эль Бедигъ — الْبَدِيعُ Начинающій.

96. Эль Баки — الْبَاقِي Оканчивающій.

97. Эль Варизъ — الْوَارِثُ Наслѣдникъ.

98. Эръ Решидъ — الرَّشِيدُ Правитель.

99. Эсъ Сабуръ — الصَّبُورُ Терпѣливый [1]).

Тесбихъ, будучи символомъ этихъ «прекрасныхъ именъ Божіихъ», служитъ въ тоже время и напоминаніемъ для всякаго дервиша, чтобы онъ постоянно произносилъ, или имѣлъ эти имена въ своей душѣ, такъ какъ каждое изъ нихъ обладаетъ свойствомъ, очищающимъ, освящающимъ и сообщающимъ сверхъестественную силу душѣ.

Вторая, также важная и необходимая для всякаго дервиша безъ исключенія, принадлежность есть джельбанадъ, какъ называютъ ее Бекташи. Это ничто иное, какъ маленькій мѣшокъ, дѣлающійся по различной формѣ у разныхъ орденовъ, а у Бекташи имѣющій форму полукруглаго куверта. Онъ привѣшивается всегда къ поясу и служитъ для бумагъ и книгъ. На этомъ мѣшкѣ бываетъ вышито имя Алія, и онъ носится дервишами въ воспоминаніе той сумки, которую будто бы Мухаммедъ далъ дядѣ своему Гамзѣ въ Меккѣ [2]).

[1]) Джонъ Броунъ, 116—119.
[2]) Джонъ Броунъ, 151.

Не лишне замѣтить при этомъ, что подобныя же сумочки носятъ почти всѣ даже простые мусульмане въ Туркестанѣ; у нихъ эти сумки бываютъ испещрены золотыми надписями религіознаго содержанія.

Выше описаны только самыя важныя одежды дервишей, а есть еще много и другихъ, которыя также носятся дервишами, по крайности, нѣкоторыхъ орденовъ, наприм. туркестанскими календери. Такъ, послѣдніе насчитывали мнѣ дервишескихъ одеждъ и принадлежностей костюма цѣлыхъ двѣнадцать; но эти одежды ихъ такъ маловажны и незначительны, что о нихъ не стоитъ и упоминать,—тѣмъ болѣе, что сами дервиши не придаютъ имъ по видимому никакого серьезнаго значенія.—Какъ бы то ни было, въ описанныя выше одежды облекаются преимущественно дервиши, живущіе на одномъ мѣстѣ.

Одежды и принадлежности странствующихъ дервишей; наружный видъ дервишей.

Странствующіе дервиши, или сайахъ سياح не носятъ выше описанныхъ одеждъ. Они одѣваются по своему. Впрочемъ тѣ изъ нихъ, которые странствуютъ по разнымъ мухаммеданскимъ странамъ по порученію своихъ орденовъ съ цѣлію дѣлать сборы, еще ходятъ въ одеждахъ своего ордена, хотя и у нихъ есть такія принадлежности, какихъ нѣтъ у дервишей, постоянно живущихъ на одномъ мѣстѣ.

Изгнанные же изъ своихъ орденовъ дервиши за дурное поведеніе и живущіе милостынею, а также, такъ называемые, абдалы, сантомы [1]), и въ особенности индійскіе факиры, которые считаются лишь дервишами, но опредѣленно не принадлежатъ ни къ какому ордену,

[1]) Объ абдалахъ и сантомахъ смотр. ниже.

по своимъ одеждамъ и принадлежностямъ костюма представляютъ изъ себя довольно странное явленіе. Такъ, по описанію Лэйне, нѣкоторые изъ подобнаго рода дервишей ходятъ почти совершенно голыми; другіе облечены бываютъ въ длинную хламиду, составленную изъ кусковъ разноцвѣтныхъ матерій, которая (хламида) въ Египтѣ называется дилькъ; на головѣ носятъ оборванный тюрбанъ, въ рукахъ—палку, къ которой прикрѣплено множество лахмотьевъ также изъ разноцвѣтной матеріи. Такова одежда по преимуществу изгнанныхъ дервишей, а также абдаловъ и сантомовъ.

Индійскіе же факиры, по свидѣтельству Вамбери и г. Румянцева, имѣютъ на своихъ плечахъ лишь тигровую или леопардовую кожу—и больше ничего [1]).

Въ числѣ же принадлежностей всѣхъ странствующихъ дервишей слѣдуетъ упомянуть о гребнѣ (таракъ) для расчесыванія волосъ, короткой полкѣ (аса или тэкіэ) съ изображеніемъ серпообразнаго мѣсяца на верху, служащей опорой для нихъ, и, наконецъ, о чашкѣ (кешгуль, по туркестански качкуль), въ которую кладется имъ милостыня,—просятъ ли они ее, или нѣтъ [2]),—и которую у туркестанскихъ календери обыкновенно замѣняетъ собою кубышка съ крышкою, какъ это можно видѣть изъ помѣщеннаго въ началѣ рисунка.

Наружный видъ человѣка какъ-то обыкновенно связанъ бываетъ съ его костюмомъ, и потому, говоря объ одеждѣ дервишей, не лишне сказать въ заключеніе нѣсколько словъ объ ихъ наружности, тѣмъ болѣе, что они отличаются по своему внѣшнему виду отъ обыкновенныхъ мусульманъ.

Всѣ дервиши, по словамъ Д'Оссона, дозволяютъ себѣ ростить бороду и усы; дервиши многихъ орденовъ,

[1]) Очерки и картины нравовъ, 159 стр. Газета «Пчела» № 39. 1877 г. 615 стр.
[2]) Вамбери, «Очерки и картины» стр. 162—163.

наприм., Кадріе, Руфаи, Сагади, Хальветти, Гульшени, Джельветти и Нуръ-эд-Дини,—носятъ длинные волосы на головѣ, въ воспоминаніе обычая Мухаммеда и многихъ его учениковъ [1]); у нѣкоторыхъ изъ нихъ волоса бываютъ такъ длинны, что падаютъ на плечи, а другіе сплетаютъ ихъ въ форму имени *Ху* и прячутъ въ заднюю часть своего тюрбана. Эти дервиши называются сачлы, или длинноволосыми [2]). Такимъ же наружнымъ видомъ отличаются и туркестанскіе дервиши, съ прибавленіемъ значительной полноты членовъ и замѣтной толщины корпуса въ однихъ изъ нихъ (Джагріе) и большой неряшливости и грязноты въ другихъ (Накшибенди).

Предметы, употребляемые при посвященіи въ дервишеское званіе; орудія наказанія дервишей; музыкальные инструменты.

Въ заключеніе отдѣла объ устройствѣ дервишескихъ орденовъ необходимо ознакомиться еще съ важнѣйшими орудіями, какія употребляются дервишами почти всѣхъ орденовъ при посвященіи и наказаніи ихъ, и съ музыкальными инструментами, которые также употребляются почти всѣми орденами при совершеніи ихъ главнаго мистико-религіознаго обряда—зикра.

Орудія посвященія и наказанія существуютъ почти во всѣхъ орденахъ; при этомъ, каждое отдѣльное орудіе имѣетъ свое спеціальное назначеніе; въ то же время нѣкоторыя орудія символизируютъ собою какую-либо вещь изъ употреблявшихся Мухаммедомъ или Аліемъ.

Чтобы составить себѣ нѣкоторое понятіе объ орудіяхъ посвященія и наказанія, достаточно ознакомиться

[1]) Извѣстно, что Мухаммедъ и его сподвижники ходили съ длинными волосами.
[2]) Джонъ Броунъ, 214.

съ употребляющимися—у одного какого либо ордена, наприм. у Бекташи. При посвященіи у этого ордена употребляется орудіе, называемое тебберъ, напоминающее собою нашъ рогачъ. Съ этимъ орудіемъ идутъ дервиши, вводящіе новичка во дворъ тэккіэ. Кромѣ того, у Бекташи употребляется при посвященіи еще веревка, называемая тайбендъ, также рогъ (луфферъ, или ведудъ). Первую надѣваютъ на шею посвящаемаго, а во второй бекташи играютъ во время акта посвященія [1]). У того же ордена существуетъ особаго рода орудіе, какимъ называются провинившіеся бекташи. Оно называется челликъ. Это ничто иное, какъ крючковатая палка. Бекташи говорятъ, что этотъ челликъ служитъ символомъ той дубинки, какою Алій наказывалъ своего конюха, Камбэри, и какую послѣдній всегда носилъ послѣ этого за своимъ поясомъ [2]).

Впрочемъ, нѣкоторые дервишескіе ордена совсѣмъ не имѣютъ никакихъ орудій для наказанія. Таковъ наприм. орденъ Кадріе.

Музыкальные инструменты должно считать также отличительнымъ признакомъ однихъ орденовъ отъ другихъ, потому что они имѣются далеко не у всѣхъ орденовъ, а лишь у нѣкоторыхъ, именно: у Кадріе, Мевлеви, Руфаи, Бедави, Сагади и Эшрефи [3]). Впрочемъ, тѣ ордена, которые не имѣютъ ни собственныхъ музыкантовъ, ни инструментовъ, нисколько не чуждаются музыки; напротивъ, при совершеніи своихъ религіозныхъ обрядовъ они стараются приглашать къ себѣ игроковъ упомянутыхъ выше орденовъ [4]). Однако первоначально музыка долго не употреблялась ни въ од-

[1]) Джонъ Броунъ, 155.
[2]) Джонъ Броунъ, 153.
[3]) Джонъ Броунъ, 228.
[4]) Джонъ Броунъ, 228.

номъ дервишескомъ орденѣ; она вошла въ употребленіе у дервишей не вдругъ, а постепенно. Причина этого понятна. Извѣстно, что коранъ не терпитъ никакой музыки и считаетъ оскорбительнымъ употреблять ее при выраженіи Богопочтенія. Поэтому и дервиши долго не вводили ея въ свою религіозную практику. Но вслѣдствіе характера своего ученія, а главное, вслѣдствіе того, что тѣ, отъ кого заимствовано было это ученіе, употребляли музыку, и дервиши стали вводить ее у себя. При этомъ, чтобы не показаться богохульниками предъ простыми мухаммеданами, дервиши старались подтверждать себя авторитетомъ, признаваемымъ и этими послѣдними. Такъ, они ссылались и ссылаются на примѣры Іакова и другихъ Ветхозавѣтныхъ Патріарховъ, которые будто бы для хвалы Божіей употребляли музыку, и въ особенности на пророка Давида, который скакалъ предъ ковчегомъ [1]). А чтобы убѣдить самихъ дервишей въ богоугодности музыки, вводители ея выдумали разные разсказы чудеснаго характера въ томъ родѣ, будто бы основатели орденовъ получали отъ Бога откровенія и видѣнія именно чрезъ музыку [2]). Благодаря этому, музыка въ настоящее время вошла въ употребленіе во всѣхъ орденахъ.

Первый, введшій ее въ практику своего ордена, былъ Сагдъ Шемсъ-эд-Динъ, непосредственный преемникъ Абдуль-Кадыръ Гиляни, основателя ордена Кадріе. Въ 1170 году онъ позволилъ своимъ дервишамъ употреблять барабаны только для того, чтобы поддерживать «мѣрность шаговъ и живость движеній» [3]). Заимствуя отъ Кадріе таръ, Мевлеви присоединили къ нему еще флейту, которая называется *най*, или *аргуль* [4]). А для

[1]) Рикотъ, 183 стр.
[2]) Рикотъ, 183.
[3]) Джонъ Броунъ, 227.
[4]) Джонъ Броунъ. 228. 248.

чего Мевлеви стали употреблять послѣднюю, это характеристично выражено въ одномъ дервишескомъ сочиненіи слѣдующимъ образомъ: «Мевлеви суть тѣ, которые соединяются вмѣстѣ, какъ братья и по любви къ Богу, почитая Его въ домѣ любви подъ мелодическую игру флейты,—выражающую гармонію Его творенія и заставляющую ихъ вращаться кругомъ, подобно небу,—танцуютъ отъ радости и испускаютъ тихіе звуки усиленныхъ стоновъ и сѣтованій,—результатъ ихъ пламеннаго желанія соединиться съ Богомъ» [1]). Вслѣдъ за флейтой Мевлеви, – отличающіеся среди другихъ орденовъ особенною любовію къ музыкѣ, – ввели въ употребленіе и другіе музыкальные инструменты, какъ-то: гусли, the sister of the bass viol и не большой барабанъ (drum of the Basque), извѣстный подъ именемъ *базъ*, а также *кудуръ*. Такой оркестръ, состоящій изъ шести инструментовъ, введенъ въ употребленіе въ каждомъ тэккіэ Мевлеви. Но между ними особенно отличается тэккіэ генерала этого ордена. Изъ дервишей Мевлеви образовались искусстные музыканты, которые вошли въ славу между всѣми дервишами, особенно въ Турціи. Какъ только приходитъ день совершенія зикра у дервишей какого либо ордена, не имѣющаго своихъ музыкальныхъ инструментовъ, сейчасъ же они приглашаютъ къ себѣ оркестръ музыкантовъ Мевлеви.

Однако нужно замѣтить и то, что только у однихъ Мевлеви существуетъ настоящій оркестръ, что только у нихъ музыка бываетъ пріятна, а у другихъ орденовъ, даже имѣющихъ свои музыкальные инструменты, нѣтъ подобныхъ оркестровъ; у нихъ большею частію употребляется по одному, или же много по два инструмента, да и самая игра у этихъ орденовъ непріятна, раздираетъ душу слушателя. А про ордена, у которыхъ со-

[1]) Джонъ Броунъ, 203.

всѣмъ нѣтъ своихъ музыкальныхъ инструментовъ, нечего и говорить. Въ Туркестанѣ дервиши при совершеніи зикра вовсе не употребляютъ музыки по неумѣнію приладить ее къ своимъ обрядамъ; за то они замѣняютъ ее пѣніемъ, въ высшей степени непріятнымъ для слуха.

Если теперь окинуть умственнымъ взглядомъ все, сказанное объ устройствѣ дервишескихъ орденовъ и выразить это въ краткомъ резюмѣ, то въ результатѣ получается слѣдующее: 1) въ основу устройства орденовъ дервиши стараются положить свое собственное ученіе, а мухаммеданскую форму они придаютъ только тому, что нисколько не нарушаетъ ихъ собственныхъ принциповъ; 2) существеннаго различія въ устройствѣ орденовъ нѣтъ, а оно заключается только въ одеждахъ и въ другихъ незначительныхъ предметахъ, которые вовсе не лишаютъ ни одинъ орденъ его чисто дервишескаго характера.

ГЛАВА IV.

Жизнь дервишей.

Многіе изъ писавшихъ о дервишествѣ, или мимоходомъ касавшихся его—главныя формы мистико-религіозной жизни дервишей считаютъ формами богопочитанія, а различныя частнѣйшія проявленія ея, какъ наприм. самоистязанія дервишей и т. п.—подвигами или средствами для достиженія главной цѣли дервишеской жизни. Вслѣдствіе такого взгляда они пришли къ мысли о сходствѣ дервишества съ монашествомъ. Но такое воззрѣніе на дервишескую жизнь не вѣрно. Прежде всего сами дервиши не признаютъ себя монахами и положительно осуждаютъ тѣхъ, которые назы-

ваютъ себя зугдъ или аскетами [1]). Далѣе это воззрѣніе не гармонируетъ, и даже противорѣчитъ основнымъ принципамъ дервишества. А принципы его требуютъ, чтобы главныя формы мнимаго дервишескаго богопочитанія мы считали за средства къ достиженію существенной цѣли дервишества, т. е., къ погруженію личной жизни человѣка въ лоно безличнаго Божества. Сущность же дервишества требуетъ смотрѣть на разныя уродливыя самоистязанія дервишей не какъ на средства для достиженія ими духовнаго совершенства, а какъ на обнаруженіе спиритуалистическихъ силъ, пріобрѣтенныхъ ими искусственнымъ образомъ.

Дервиши полагаютъ, что образъ жизни извѣстнаго ордена указанъ самимъ основателемъ его, что въ особенности имъ указанъ главный способъ, съ помощію котораго достигается послѣдняя цѣль дервишеской жизни, и что именно этимъ способомъ различаются между собою всѣ ордена. На этотъ случай у дервишей существуетъ множество разсказовъ, въ которыхъ описывается жизнь того или другаго пира, а также и способъ, какимъ онъ достигъ послѣдней,—самой высшей степени спиритуалистической жизни. Можно бы привести здѣсь много подобныхъ разсказовъ, но достаточно двухъ—трехъ образчиковъ, чтобы по нимъ судить и объ остальныхъ. Я приведу здѣсь для примѣра нѣкоторые разсказы про болѣе славныхъ и почитаемыхъ дервишами пировъ.

Про Молана джелаль-эд-динъ Мухаммедъ-эль Балки-эръ Руми, основателя самаго популярнаго ордена — Мевлеви, одинъ суфійскій писатель, Мулла Джами разсказываетъ, что духовныя силы этого пира были развиты, еще когда ему было шесть лѣтъ отъ роду, и что тѣ ангелы, которые записываютъ человѣческія дѣла, а

[1]) Джонъ Броунъ, 187.

также тѣ благочестивые джины и знаменитые люди, которые скрыты въ домахъ чести, сдѣлались видимыми для его взора [1]). Другой писатель молана (ученый) Бега-эдъ-Динъ Веледъ разсказываетъ слѣдующій характеристическій случай изъ дѣтской жизни того же Джеляль-эдъ-Дина Мевлеви: «однажды въ пятницу Джеляль-эдъ-«Динъ находился въ Балкѣ на крышѣ дома, въ обще-«ствѣ мальчиковъ—своихъ сверстниковъ; одинъ изъ по-«слѣднихъ спросилъ его, нельзя ли перепрыгнуть имъ «съ того мѣста, гдѣ они стояли, на крышу другаго до-«ма? Джеляль-эдъ-Динъ отвѣчалъ, что такое движеніе «болѣе свойственно собакамъ и кошкамъ и другимъ по-«добнымъ животнымъ, но горе тому человѣку, который «попытался бы уподобиться имъ. Затѣмъ прибавилъ «онъ: «если вы чувствуете себя сильными сдѣлать это, «то поднимемтесь къ небу», и показывая примѣръ, онъ «поднялся вверхъ и скоро скрылся отъ ихъ взоровъ. «Всѣ мальчики стали кричать съ испугу, но чрезъ ми-«нуту онъ возвратился съ измѣненнымъ цвѣтомъ въ ли-«цѣ и съ измѣненною фигурою и разсказалъ своимъ то-«варищамъ, что въ то время, какъ онъ говорилъ съ ни-«ми, множество существъ, одѣтыхъ въ зеленыя мантіи, «схватило его и окруживъ понесло къ небу; «они пока-«зывали мнѣ, продолжалъ Джеляль-эдъ-Динъ, чудесныя «вещи небеснаго характера; а услышавши ваши крики, «они опять опустили меня на землю» [2]).

Вообще про Мевлеви Джеляль-эдъ-Дина разсказывается у дервишей, что, обладая съ дѣтскихъ лѣтъ чрезвычайными спиритуалистическими силами, онъ съ особенною легкостію могъ дѣлаться невидимымъ для обыкновенныхъ взглядовъ и подниматься вверхъ [3]). Эта

[1]) Джонъ Броунъ, 197.
[2]) Джонъ Броунъ, 197—198.
[3]) Джонъ Броунъ, 202.

особенность въ жизни Джеляль-эдъ-Дина служитъ характеристическою чертою его ордена,—Мевлеви. А относительно главнаго способа, какимъ его послѣдователи могутъ достигнуть этой особенности и какой употреблялъ самъ пиръ, у дервишей существуетъ слѣдующее преданіе: «всякій разъ, какъ Джеляль-эдъ-Динъ глубоко погружался въ благочестивую и пламенную любовь къ Богу, онъ поднимался съ своего мѣста и вертѣлся кругомъ; при этомъ, онъ нѣсколько разъ поднимался вверхъ отъ видимаго міра, и только музыка препятствовала ему совершенно изчезнуть изъ среды своихъ преданныхъ сподвижниковъ» [1]). Это вращеніе пира сдѣлалось тѣмъ существеннымъ и отличительнымъ способомъ, какимъ его послѣдователи стараются достигнуть состоянія халь. Это же верченье дало поводъ европейцамъ называть дервишей ордена Мевлеви—«вертящимися, или танцующими дервишами».

Нѣсколько въ другомъ родѣ разсказываютъ дервиши про особенности въ жизни основателя ордена Руфаи,—Ахмеда-Сагидъ Руфаи,—племянника Абдулъ Кадыра Гиляни,—основавшаго орденъ Кадріе. Они говорятъ, что во время экстатическаго состоянія Ахмедъ Руфаи ставилъ свои ноги въ сосудъ съ горящими углями и тотчасъ былъ исцѣляемъ дуновеніемъ, слюной и молитвами Абдулъ Кадыра Гиляни [2]).

Въ подражаніе Руфаи и его послѣдователи подвергаютъ себя подобнымъ самоистязаніямъ, чѣмъ отличаются отъ дервишей другихъ орденовъ.

Когда Ахмедъ Руфаи по словамъ дервишей, приходилъ въ экстатическое состояніе, то, совершая своеобразныя движенія, онъ неистово выкрикивалъ нѣкоторыя слова и заповѣдалъ, чтобы и его послѣдователи

[1]) Джонъ Броунъ, 202.
[2]) Джонъ Броунъ, 222—223.

дѣлали тоже, какъ и поступаютъ они [1]). За такой способъ достиженія экстаза дервишей Руфаи европейцы справедливо прозвали—«ревущими, воющими дервишами», или «ревунами».

Про основателя ордена Сагади, Сагдъ-эдъ-Динъ Джебрави разсказывается дервишами, что однажды Сагдъ-эдъ-Динъ Джебрави, нарубивъ дровъ вблизи Дамаска, увидѣлъ трехъ змѣй огромной величины; произнесши нѣкоторыя молитвы и подувши на этихъ змѣй, онъ поймалъ ихъ живыми и связалъ ими беремья нарубленныхъ дровъ. По этому случаю послѣдователи Сагади приписываютъ шейхамъ и дервишамъ своего ордена сверхъестественную силу находить змѣй, дѣлать ихъ ручными, кусать и даже ѣсть ихъ безъ всякаго вреда для себя [2]).

Способъ, которымъ пріобрѣтается подобная сила, у ордена Сагади одинаковъ съ способомъ Руфаи.

Подобные вышеприведеннымъ разсказы о жизни пировъ и способѣ достиженія высшей цѣли дервишеской жизни существуютъ у дервишей и всѣхъ остальныхъ орденовъ.

Изъ всѣхъ такихъ разсказовъ можно усмотрѣть, что при нѣкоторомъ незначительномъ различіи дервишеская жизнь во всѣхъ орденахъ устроена по одному общему типу. Все въ ней подведено подъ извѣстныя уже четыре степени спиритуалистической жизни дервишей. Къ какому бы ордену дервиши ни принадлежали, въ ихъ жизни все тѣ же условія, тотъ же способъ,—тѣ же главнѣйшія средства къ достиженію послѣдней ея цѣли. Въ виду этого можно бы ограничиться изложеніемъ жизни дервишей только какого нибудь одного ордена, но для полнѣйшей характеристики, а также и для того,

[1]) Джонъ Броунъ, 113, 219, 222.
[2]) Джонъ Броунъ, 222, 224.

чтобы показать, какъ на самомъ дѣлѣ незначительна разница въ дервишеской жизни всѣхъ орденовъ, при описаніи нѣкоторыхъ ея моментовъ, я постараюсь изображать, какъ эти моменты переживаются дервишами не одного, а двухъ, трехъ преимущественно популярныхъ орденовъ.

Искусъ мусульманина предъ посвященіемъ въ мюрида; посвященіе въ мюрида у Кадріе, Мевлеви, Бекташи и у другихъ орденовъ.

Дервишеская жизнь начинается собственно съ посвященія мусульманина въ мюрида. Но всякій, изъявивши желаніе быть дервишемъ, долженъ подвергнуться искусу, во время котораго онъ обязанъ ежедневно доносить своему руководителю о каждомъ своемъ психическомъ состояніи, о всякомъ снѣ и видѣніи, исполнять и подчиняться ему во всемъ, что бы отъ него ни потребовалось. Продолжительность искуса бываетъ различна въ одномъ и томъ же орденѣ и опредѣляется характеромъ психическаго настроенія и видѣній новопосвящаемаго. Этимъ же опредѣляется и то, что онъ долженъ дѣлать по назначенію шейха. Вотъ болѣе или менѣе обыкновенныя занятія его за это время. То отъ новопосвящаемаго требуется, чтобы онъ постоянно посѣщалъ тэккіэ того ордена, въ какой онъ желаетъ вступить, и прислуживалъ какъ его членамъ, такъ и постороннимъ посѣтителямъ. Эта обязанность чисто домашняго характера и однакожъ должна быть исполняема новичкомъ, каково бы ни было его общественное или оффиціальное положеніе. Но его никто не имѣетъ права насильно заставить продолжать такія занятія. Отъ новичка зависитъ оставить ихъ и присоединиться къ другому ордену. То отъ новичка требуется, чтобы онъ

прошелъ самыя низкія степени кухонныхъ занятій. То, наконецъ, отъ него требуется, чтобы онъ объѣздилъ всѣ святыя мѣста мухаммеданъ и т. п. И только уже послѣ этого онъ допускается къ посвященію въ настоящіе дервиши.

Обрядъ посвященія въ мюрида у Кадріе называется *бійятъ* بيعت, у Бекташи—*икраръ* اقرار, а у большинства орденовъ *телкинъ*—именемъ Божіимъ. Обрядъ этотъ въ сущности своей одинаковъ во всѣхъ орденахъ, хотя въ частностяхъ онъ имѣетъ и нѣкоторую разность.

У всѣхъ орденовъ существуетъ обычай, чтобы всякій мухаммеданинъ, пожелавшій сдѣлаться послѣдователемъ извѣстнаго тариката, объявлялъ о своемъ намѣреніи какому либо настоящему дервишу, а послѣдній въ свою очередь долженъ доносить объ этомъ шейху. Когда же наступаетъ день или ночь посвященія (это послѣднее въ нѣкоторыхъ орденахъ совершается обыкновенно днемъ, а у другихъ, какъ напр. у Бекташи, только ночью), новичекъ долженъ привести въ тэккіэ избраннаго имъ ордена овцу, или барана для жертвоприношенія.

Вотъ какъ наприм. описываетъ Джону Броуну свой искусъ и посвященіе въ мюрида одинъ дервишъ изъ ордена Кадріе: «Шейхъ тэккіэ (въ какой этотъ дервишъ захотѣлъ поступить) имѣлъ дедде, или старца изъ дервишей своимъ служителемъ. Этому лицу (т. е. дедде) онъ (разсказывающій) и сообщилъ о своемъ намѣреніи (поступить въ мюриды), и тотъ обѣщался доложить объ этомъ шейху. Однажды шейхъ, продолжалъ дервишъ, призвалъ меня въ отдѣльную комнату и приказалъ мнѣ совершить два рикаата, или колѣнопреклоненія и читать истагфаръ, или молитву прощенія сто разъ, салатъ—и—саламъ, или молитву къ пророку о заступничествѣ столько же разъ и за тѣмъ приказалъ быть внимательнымъ къ тому, что я буду видѣть во снѣ. Я сдѣлалъ это въ слѣдующую же ночь; легши спать, я увидѣлъ во снѣ, что всѣ братья тэккіэ собрались въ послѣдній и стали совершать зикръ; я былъ между ними. Они подвели одного человѣка къ шейху, который надѣлъ на его голову арраки, или войлочную шапку; послѣ этого они сдѣлали тоже самое и съ другимъ лицомъ, а затѣмъ и меня подвели къ шейху. Я сказалъ лицу, ведшему меня, что я уже сдѣлался дервишемъ. Не удовлетворившись моимъ увѣреніемъ, онъ продолжалъ вести меня, и шейхъ, надѣвши на меня такую же шапку, сдѣлалъ меня дервишемъ. На слѣдующее утро, послѣ совершенія своихъ молитвъ, я отправился къ шейху и разсказалъ ему свой сонъ. Онъ приказалъ мнѣ достать арраки и, надѣвши ее на мою голову, дѣйствительно сдѣлалъ меня дервишемъ въ присутствіи всей братіи, и послѣдняя совершила текбиръ, въ которомъ и я участвовалъ.

Послѣ этого шейхъ поднесъ ко мнѣ списокъ эврадъ, или обрядника пира, т. е. основателя ордена, и приказалъ мнѣ читать его, что дѣлалось обыкновенно всею братіей, въ особенности во время «священныхъ ночей». За симъ я совершилъ обычныя молитвы и сталъ употреблять тесбихъ, или четки; и всякій разъ, какъ я видѣлъ сонъ, сообщалъ его своему шейху, который приказывалъ мнѣ совершать тѣ или другія молитвы, указываемыя характеромъ моихъ видѣній.

Въ такомъ положеніи я оставался въ теченіи пяти лѣтъ. Число лѣтъ не опредѣлено для мюрида, или новичка, такъ какъ это зависитъ отъ его способности и природы его видѣній. Къ концу этого времени шейхъ далъ мнѣ *бійятъ*, или подалъ мнѣ руку особеннымъ образомъ, именно: его правая рука обняла мою—двумя пальцами, поднятыми одинъ противъ другаго. Онъ

приказалъ мнѣ также повторять за нимъ десятый стихъ сорокъ восьмой главы корана: «дѣйствительно, тѣ, которые даютъ обѣщаніе быть вѣрными тебѣ, даютъ обѣщаніе быть вѣрными самому Богу» и т. д.

Въ 1262 году гиджры (1851 г.) я оставилъ Константинополь вмѣстѣ съ братомъ своего ордена съ цѣлію посѣтить два священныхъ города (Мекку и Медину). Это сдѣлано было по рекомендаціи нашего шейха, вслѣдствіе видѣнія бывшаго намъ обоимъ, въ которомъ мы ясно и раздѣльно видѣли благословеннаго пророка ислама. Я до сихъ поръ удерживаю живое впечатлѣніе отъ наружности его,—одѣтаго по арабски, носящаго мантію на своихъ плечахъ,—и отъ его задумчиваго и глубоко-умнаго лица. Онъ смотрѣлъ на меня сурово, хотя и пріятнымъ, пристальнымъ взглядомъ и затѣмъ постепенно исчезъ отъ моихъ взоровъ.

Мы взяли съ собою товары для продажи и изъ Александріи и Каира отправились въ Суезъ, а отсюда поплыли въ Джидду. Изъ этого мѣста мы путешествовали въ Мекку и совершили хаджъ (религіозное путешествіе). Послѣ этого мы отправились въ Медину и здѣсь оставались три года, открывши лавку для продажи своихъ товаровъ. Мы оставили Медину для Багдада... Наконецъ мы достигли страны шейха, называемой Неджидъ, знаменитой по прекрасной породѣ лошадей..... Я достигъ Багдада почти въ девяносто дней и жилъ здѣсь три года въ тэккіэ своего собственнаго ордена, гдѣ находится памятникъ нашего пира,—Абдулъ-Кадыри Гиляни. Мы не занимались здѣсь никакими дѣлами, но жили щедростію накиба, или шейха тэккіэ, который считается прямымъ потомкомъ нашего пира. Отсюда мы возвратились въ Константинополь чрезъ Керкутъ, Мосулъ, Діарбекиръ, Урфу, Халепъ и Эскандерунъ» [1]).

[1]) Джонъ Броунъ, 94—96.

А вотъ какимъ образомъ описывается Д'Оссономъ обрядъ посвященія въ дервиша у ордена Мевлеви: «испытанія новопосвящаемаго у Мевлеви строже, чѣмъ у Кадріе и Хальветти, и принятіе въ общество дервишей сопровождается обрядами, свойственными ихъ ордену. Отъ желающаго требуется, чтобы онъ протрудился въ тэккіэ 1001 день въ самыхъ низкихъ должностяхъ кухни, на каковомъ основаніи новопосвящаемый и называется *карраколакъ*. Если онъ не исполнитъ своей должности только одинъ день или будетъ отсутствовать только одну ночь, то онъ обязанъ снова начать свой искусъ. Глава кухни или *ашджибаши*,—одинъ изъ самыхъ почетныхъ дервишей,—представляетъ его шейху, который, сѣвши на уголъ софы, принимаетъ его среди общаго собранія всѣхъ дервишей тэккіэ. Кандидатъ цѣлуетъ руку шеха и садится предъ нимъ на циновку, которая разстилается на полу залы. Глава кухни кладетъ свою правую руку на шею, а лѣвую на лобъ новопосвящаемаго, между тѣмъ шейхъ снимаетъ его шапку и держитъ ее надъ его головою, декламируя двустишіе,—сочиненное основателемъ ордена: «истинное величіе и счастіе состоитъ въ томъ, чтобы закрыть сердце для всѣхъ человѣческихъ страстей; оставленіе суетности этого міра есть счастливое дѣло побѣдоносной силы, данной милостію нашего священнаго пророка». За этими стихами слѣдуетъ текбиръ; послѣ него шейхъ покрываетъ голову новаго дервиша, который затѣмъ встаетъ и садится съ *ашджи-баши* среди залы, гдѣ они принимаютъ самую смиренную позу; ихъ руки скрещиваются на груди, лѣвая нога съ правою, и голова склоняется къ лѣвому плечу. За тѣмъ шейхъ обращаетъ слѣдующія слова къ главѣ кухни: «служеніе дервиша, твоего брата, пусть будетъ пріятно трону Вѣчнаго и въ очахъ нашего пира; пусть его удовольствіе, его счастіе и слава возра-

стаютъ въ этомъ жилищѣ смиреннаго,—въ келіи бѣдняка; воскликнемъ «Ху» въ честь нашего Мевляна». Они отвѣчаютъ «Ху» и принятый новичекъ, вставъ съ своего мѣста, цѣлуетъ руку шейха, который въ это время даетъ ему нѣкоторыя отеческія наставленія относительно обязанностей его новаго положенія и заканчиваетъ тѣмъ, что повелѣваетъ всѣмъ дервишамъ собранія признать и принять своего новаго брата» [1]).

Разница между обрядомъ посвященія ордена Кадріе и тѣмъ же обрядомъ Мевлеви состоитъ въ томъ, что въ первомъ клятва совершается чрезъ особенное соединеніе рукъ мюршида и новичка, а во второмъ чрезъ особенное принятіе позы новичкомъ и *ишджи башей* послѣ того, какъ на перваго шейхъ надѣнетъ шапку. Главная же идея, очевидно, и тамъ и здѣсь одна и таже; она есть ничто иное, какъ выраженіе абсолютной покорности мюрида шейху.

Въ обрядѣ посвященія Бекташи есть другая особенность, не противорѣчащая однакожъ основной идеи этого обряда, лежащей въ основѣ и всѣхъ остальныхъ орденовъ.

У бекташи прежде всего требуется, чтобы желающій сдѣлаться мюридомъ большую часть времени въ теченіи цѣлаго года находился подъ надзоромъ какого либо старѣйшаго дервиша; при чемъ ему сообщаются извѣстныя ложныя тайны съ цѣлію испытать его вѣрность. Въ этотъ періодъ онъ называется *мехаккъ*, т. е. тотъ, который утвержденъ. Въ это же время онъ посѣщаетъ тэккіэ, но не научается ни одной изъ дѣйствительныхъ тайнъ общества. Затѣмъ при посвященіи отъ него требуется, чтобы онъ былъ хорошо аттестованъ мюршиду тэккіэ двумя членами братства, называемыми *рехперами*, или руководителями. Въ ночь, назначенную

[1]) Джонъ Броунъ, 216—217.

для его принятія, новичекъ беретъ съ собою овцу для жертвоприношенія и сумму денегъ, сообразную съ своими средствами, каковая (сумма) послѣ раздѣляется между служителями тэккіэ. Овца приносится въ жертву у порога двери; изъ ея шерсти дѣлается веревка и полагается на шею новичка, остальная шерсть сохраняется на то, чтобы изъ нея сдѣлать *тайбанадъ* для ношенія. Мясо готовится для обѣда, въ которомъ принимаютъ участіе всѣ—послѣ обряда. Такъ какъ всѣ собранія ордена бываютъ тайны, то принимается осторожность, чтобы никто изъ постороннихъ слушателей не скрывался около тэккіэ, и два члена изъ братства стоятъ на сторожѣ внѣ двери, а три другіе внутри тэккіэ. Съ мюрида скидаютъ почти всю его одежду, и принимается забота, чтобы онъ не имѣлъ на себѣ ничего металлическаго или минеральнаго. Это значитъ, что, по вступленіи въ орденъ и по подчиненіи себя мюршиду, онъ приноситъ въ жертву міръ и всѣ его богатства и другія приманки жизни. Если онъ желаетъ дать *муджаредъ икраръ*, или обѣтъ безбрачія, онъ раздѣвается до нога, а если онъ не желаетъ этого, то у него обнажается только грудь. Веревка налагается на его шею, и онъ вводится въ залу тэккіэ двумя *терджуманами*, или духовными толкователями. Посвящаемый видитъ предъ собою двѣнадцать сидящихъ человѣкъ; одинъ изъ нихъ мюршидъ, и предъ каждымъ изъ нихъ горитъ лампа, или свѣчка. Онъ возводится на двѣнадцати-угольный камень среди залы, называемый *майданъ таши*, и ему приказывается стоять на этомъ камнѣ съ крещенными на груди руками, такъ чтобы его ладони лежали на плечахъ. Это называется *бойунъ кэсмекъ*, или нагибаніемъ шеи въ знакъ смиреннаго почтенія и совершеннаго подчиненія. Большой палецъ на его правой ногѣ полагается на такой же палецъ лѣвой; голова его

склоняется къ правому плечу, и весь корпусъ наклоняется къ шейху. Одинъ изъ терджумановъ, обращаясь къ шейху, возвѣщаетъ, что онъ привелъ къ нему *куль*, или раба и спрашиваетъ, приметъ-ли онъ его,—на что шейхъ отвѣчаетъ утвердительно.

Обращаясь къ шейху, посвящаемый повторяетъ слѣдующую молитву за руководителемъ: «я заблуждался, прости мое заблужденіе, о шахъ, ради принятаго (Аліемъ) высокаго мѣста, ради Хусейна, мученика Кербелы. Я сдѣлалъ дурное самому себѣ и нашему владыкѣ, и прошу у него прощенія». Шейхъ читаетъ молитвы, положенныя въ обрядникѣ, а ученикъ отвѣчаетъ на нихъ изъ того же обрядника, какъ научили его заранѣе два рехпера, которые аттестовали его шейху. По окончаніи молитвъ два терджумана сводятъ новичка съ камня и, поддерживая руками, ведутъ къ шейху, предъ которымъ онъ низко кланяется и затѣмъ падаетъ на землю. Послѣ этого онъ становится на колѣни предъ шейхомъ въ особенномъ положеніи,—первый влагаетъ свою руку въ его собственную..... Затѣмъ посвящаемый подставляетъ свое ухо къ устамъ шейха, и послѣдній читаетъ ему десятый стихъ сорокъ восьмой главы корана». Такъ описывается Джономъ Броуномъ посвященіе въ мюрида у Бекташи [1]). Окончивши описаніе, Джонъ Броунъ отъ себя замѣчаетъ: «нѣкоторые говорятъ, что при этомъ шейхъ шепчетъ на ухо ученика ученіе, которое онъ долженъ признать подъ страхомъ смерти, и что онъ долженъ также допустить, что «нѣтъ Бога»,—что однакожъ значитъ, что вся живая природа есть Богъ; но другіе отрицаютъ это; изъ хорошаго дервишескаго источника я узналъ, что первое неправда».

«Мнѣ также говорили, что есть и другія тайны ордена, которыя сообщаются шейхомъ мюриду подъ

[1]) Джонъ Броунъ, 166—168.

страшнымъ наказаніемъ въ случаѣ, если онъ откроетъ ихъ; но такъ какъ онѣ не печатаются, даже не пишутся, то онѣ извѣстны только членамъ ордена. Эти тайны суть *икраръ наме*, или обѣты братства» [1]).

Въ описаніи обряда посвященія въ Бекташи Джонъ Броунъ однакожъ сообщаетъ нѣкоторые изъ икраровъ, какіе онъ могъ узнать. Такъ какъ они довольно характеристичны и проливаютъ нѣкоторый свѣтъ на самый обрядъ, то не лишне хотя съ однимъ изъ нихъ ознакомиться. Вотъ одинъ изъ икраровъ, который читаетъ шейхъ мюриду, а тотъ повторяетъ за нимъ: «Во имя Бога Милостиваго и Милосердаго.

«Я прошу у Бога отпущенія (повторяется три раза); я пришелъ просить прощенія; я пришелъ искать истины; я прошу ея ради Бога (слово, употребляемое здѣсь, есть *Хаккъ*—Истинный, Справедливый»); истина есть правильный путь, который ведетъ къ Богу,—Всяческой Истинѣ, которую я знаю; то, что̀ ты называешь зломъ, есть зло, которое я также знаю; и буду избѣгать брать своею рукою, что принадлежитъ другому. Я повторяю (три раза) «раскаявайтесь предъ Богомъ искреннимъ раскаяніемъ» [2]).

Шейхъ прибавляетъ: «не ѣшь ничего сквернаго, не говори лжи, не ругайся ни съ кѣмъ, будь добръ къ тѣмъ, которые ниже тебя въ жизни; оказывай почтеніе высшимъ себя, и будь хорошъ съ тѣми, которые посѣщаютъ тебя, не осуждай недостатковъ другихъ; если ты видишь ихъ,—скрывай; если ты не можешь сдѣлать этого своею рукою, дѣлай своею одеждою, языкомъ и сердцемъ. Будь справедливъ по отношенію къ двѣнадцати орденамъ дервишей; мы знаемъ каждый изъ другихъ одинадцати; ибо это согласно съ правиломъ кора-

[1]) Джонъ Броунъ, 168.
[2]) Коранъ, гл. 66, ст. 8.

на, которое гласитъ: «Люди! бойтесь Господа вашего и страшитесь дня; когда ни отецъ ничего не удовлетворитъ за дѣтей, ни дѣти не удовлетворятъ за своего отца» [1]), исключая подчиненія Богу съ чистымъ сердцемъ.

Мюридъ отвѣчаетъ цѣлованіемъ руки шейха, который продолжаетъ: «Если ты примешь меня теперь за своего отца, я приму тебя за своего сына; послѣ этого порука Божія (эманетъ Уллахъ) пусть вдунется въ твое ухо.

Заключеніе икрара слѣдующее: мюршидъ говоритъ мюриду, который повторяетъ за нимъ: «Мухаммедъ— мой рехперъ (проводникъ), Алій мой мюршидъ (духовный руководитель)».

Затѣмъ шейхъ спрашиваетъ его: принимаешь-ли ты меня за своего мюршида? (вмѣсто и какъ представителя Алія). «Мюридъ отвѣчаетъ: Я принимаю тебя «въ качествѣ моего мюршида.

«Шейхъ на это:

«И такъ я тебя принимаю за своего сына» [2]).

Изъ представленныхъ описаній обряда посвященія въ мюрида у Кадріе, Мевлеви и Бекташи видно, что существенная идея дервишества, идея объ абсолютномъ подчиненіи мюрида волѣ мюршида одинаково проходитъ во всѣхъ трехъ обрядахъ, но рѣзче и рельефнѣе она выражена у Бекташи, что разница въ обрядѣ посвященія у этихъ трехъ орденовъ заключается лишь въ своеобразномъ у каждаго ордена способѣ выраженія основной идеи дервишества.

По основной идеѣ обрядъ посвященія у всѣхъ прочихъ орденовъ одинаковъ, а разница у нихъ состоитъ въ томъ же, въ чемъ обрядъ посвященія Бекташи отличается отъ обряда Мевлеви и Кадріе. Такъ напри-

[1]) Смотр. Коранъ, гл. 31, 32,

[2]) Джонъ Броунъ, 169—170.

мѣръ у Руфаи при посвященіи вмѣсто бійята Кадріе шейхъ наполняетъ кофейную чашку водою изъ священнаго колодезя, называемаго земземъ, или вмѣсто нея другою какою водою, молится надъ нею и даетъ ее пить ученику. А у Сагади во время посвященія въ мюрида шейхъ приказываетъ принести нѣсколько финиковъ и кладетъ ихъ на коврѣ около себя. Затѣмъ онъ беретъ одинъ изъ этихъ финиковъ въ свою руку и, вынувши изъ него кость, дуетъ на финикъ, читаетъ молитву и кладетъ его въ ротъ ученика. По обѣимъ сторонамъ послѣдняго стоятъ два мюрида, которые покачиваютъ его и себя справа на лѣво, произнося «ля илляхи илль Аллахъ»; шейхъ также покачивается въ это время, и въ промежутки ученикъ проглатываетъ финикъ. Послѣ этого всѣ встаютъ, а ученикъ, сдѣлавшійся мюридомъ, цѣлуетъ руку шейха. Въ такомъ же родѣ варіируется обрядъ посвященія и у всѣхъ другихъ орденовъ, какъ это видно изъ книги Джона Броуна.

Къ сожалѣнію, я не могъ ознакомиться лично съ обрядомъ посвященія въ мюрида у туркестанскихъ дервишей, хотя и пытался. Одинъ хальфя (кандидатъ на шейха изъ джагріе), къ которому я обратился было за разъясненіемъ, какъ у нихъ совершается посвященіе въ мюрида, прямо и рѣшительно объявилъ мнѣ, что онъ ничего не знаетъ и ничего не скажетъ, потому что считаетъ великимъ грѣхомъ обнаруживать что бы то ни было изъ ученія и жизни дервишей людямъ непосвященнымъ.

Посвященіе новаго дервиша въ тайны дервишеской жизни.

Не менѣе важнымъ, чѣмъ посвященіе въ мюрида, должно признать тотъ моментъ дервишеской жизни, который слѣдуетъ тотчасъ за самымъ посвященіемъ.

Получивши званіе мюрида, новопосвященный еще ничего не знаетъ о томъ, каковы правила и ученіе дервишей, кромѣ одного, что его новые братья обладаютъ истиной, къ которой онъ стремится. Теперь для новопосвященнаго наступаетъ другой моментъ, который можно назвать посвященіемъ его въ тайны чисто дервишеской жизни. Это—періодъ наставленій и упражненій въ спиритуалистической жизни. Наставленія даются ему обыкновенно шейхомъ, или халифомъ и онѣ ведутся довольно искустно, въ іезуитскомъ духѣ. Шейхъ или халифъ начинаетъ ихъ съ того, что увѣщеваетъ новаго мюрида не нарушать правилъ ордена, т. е. не грѣшить. А если согрѣшитъ онъ въ чемъ либо, то долженъ подвергнуться совершенному изгнанію изъ ордена. Впрочемъ, это бываетъ въ томъ только случаѣ, если мюридъ не явится, послѣ учиненія грѣха, къ шейху и искренно не покается предъ нимъ, описавъ во всей подробности свой грѣхъ. Если же онъ раскается, то опять возстановляется въ своемъ званіи чрезъ новое принятіе бійята. Онъ долженъ строго сообразоваться съ повелѣніями, данными ему, т. е. съ закономъ Божіимъ (Мухаммедовымъ) и съ *тарикатомъ* святыхъ, долженъ переносить дисциплинарное наказаніе ордена, чтобы снова быть принятымъ «во всей любви». Послѣ ~~такихъ~~ наставленій, мюршидъ сообщаетъ мюриду нѣкоторыя правила дервишескаго поведенія. Онъ убѣждаетъ, чтобы ученикъ имѣлъ общеніе только съ братьями своего ордена, въ которыхъ должны быть умъ и сердце едино,—чтобы не открывалъ никому изъ постороннихъ тайнъ своего тариката, чтобы кроткими мѣрами удерживалъ своего брата отъ заблужденій и отъ всякаго дурного поведенія, чтобы, наконецъ, поддерживалъ общеніе со всякимъ, кто будетъ искать въ его сердцѣ «истиннаго пути». Тутъ же мюршидъ внушаетъ и натверживаетъ

своему ученику ту мысль, что истинный путь онъ, мюридъ, можетъ найти только въ дервишескомъ орденѣ, что его можетъ указать только мюршидъ. Словомъ, послѣдній настаиваетъ, при этомъ, на абсолютной необходимости для перваго въ руководствѣ «духовнаго учителя» въ дѣлѣ постиженія истины. «Тѣ, которые обращаются къ познанію, будутъ хорошо поняты нами», говоритъ мюршидъ; «сердца отвѣчаютъ сердцамъ; одно лицо нуждается въ томъ, который знаетъ путь (тарикатъ); а другое нуждается въ томъ, чтобы посвящать кого либо, принимать участіе въ другѣ» [1]).

За симъ мюршидъ переходитъ къ средствамъ познанія истины. Имѣя въ виду главнымъ образомъ необходимость своего руководительства для мюрида, онъ прежде всего объясняетъ ему, что истины не возможно познать безъ пророческаго дара, что, съ другой стороны, для воспріемлемости послѣдняго въ немъ, ученикѣ, должна быть воспитана и развита одна, весьма важная во всякомъ человѣкѣ, способность. Каждый человѣкъ одаренъ двумя умами—свѣтскимъ и чисто духовнымъ, или нравственнымъ. Первый назначенъ для изысканія средствъ къ матеріальному существованію человѣка, а второй—къ постиженію Божества, всякихъ сверхъестественныхъ истинъ и сущности всего—сущаго [2]). Вотъ эту-то послѣднюю способность и необходимо развить во всякомъ ищущемъ истину. Вмѣстилищемъ этой силы служитъ въ человѣкѣ сердце. По словамъ мюршида, сердце имѣетъ шишкообразную форму. Оно покоется въ лѣвой части груди и содержитъ въ себѣ всю истину

[1]) Джонъ Броунъ, 171—172, 179—180.

[2]) О мюридахъ и мюридизмѣ. Сборникъ Газеты Кавказъ первое полугодіе 1857 года. Тифлисъ. За невозможностію достать печатный экземпляръ я пользовался рукописною копіею съ указаннаго сейчасъ сочиненія г. Ханыкова, въ коей съ точностію не обозначены страницы; поэтому я по необходимости вынужденъ указывать только самое это сочиненіе, а не страницы.

человѣка. Оно означаетъ на самомъ дѣлѣ «всю истину», оно вмѣщаетъ въ себѣ сущность цѣлаго человѣка и есть компендіумъ его, большой и малый человѣкъ есть только растяженіе сердца, и по отношенію къ человѣчеству оно есть тоже, что и сѣмя, которое содержитъ въ себѣ цѣлое дерево; наконецъ, сердце человѣка есть сущность цѣлой книги Бога и всѣхъ Его тайнъ. Всякій, кто находитъ путь къ сердцу, получаетъ свое желаніе; находить путь къ сердцу можно только посредствомъ сердечной услуги, и сердце принимаетъ услуги сердца [1]). Когда мюридъ достигнетъ того, что его душа будетъ бесѣдовать съ сердцемъ, тогда онъ станетъ такъ тяготѣть къ Богу, что безъ всякой трудности и смущенія можетъ, въ случаѣ нужды, отвращать свое лицо отъ всего другого и обращаться къ Богу. Тогда онъ узнаетъ дѣйствительное значеніе терка, хакиката, зикра и др. [2]). При этомъ, мюршидъ увѣряетъ, что истина, хранящаяся въ сердцѣ, обнаруживается особеннымъ таинственнымъ свѣтомъ, который на разныхъ степеняхъ дервишескаго совершенства принимаетъ различныя цвѣта и бываетъ доступенъ внутреннему духовному оку созерцателя [3]).

Такая теорія дервишей имѣетъ весьма важное значеніе въ ихъ жизни: на ней построена вся дервишеская жизнь; и только съ ея точки зрѣнія ихъ жизнь можетъ быть вѣрно понята.

Открывши мюриду такія важныя свѣдѣнія, мюршидъ начинаетъ далѣе руководить его въ приспособленіи ихъ къ практикѣ. Чтобы мюридъ сдѣлался способнымъ къ воспріятію въ себя пророческаго дара, чтобы онъ самъ собственнымъ опытомъ убѣдился въ истинно-

[1]) Джонъ Броунъ. стр. 128.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 129.
[3]) Сборникъ Газеты Кавказъ. Первое полугодіе 1857 года.

сти предложеннаго ученія, чтобы, наконецъ, онъ постигъ сущность Божества и природы, руководитель рекомендуетъ ему изгнать изъ своего сердца всѣ человѣческія страсти, всѣ мірскія мысли, такъ чтобы въ немъ ничего болѣе не оставалось, какъ только идея о Богѣ. Для этого онъ предлагаетъ ученику не борьбу со страстьми и похотьми, словомъ, не то,—что развиваетъ нравственное совершенство личности, а способъ, который есть ничто иное, какъ переводъ извѣстныхъ уже намъ четырехъ степеней спиритуалистической жизни изъ области теоріи въ практику. Вотъ этотъ способъ.

Прежде всего мюридъ постоянно долженъ мистически носить своего мюршида въ умѣ и умственно погружаться въ него чрезъ безпрерывное размышленіе и созерцаніе его. Учитель долженъ быть его защитникомъ противъ всѣхъ злыхъ мыслей. Духъ учителя долженъ слѣдовать за нимъ во всѣхъ его усиліяхъ и сопровождать всюду, гдѣ бы онъ ни былъ, совершенно какъ духъ—хранитель. Мюридъ долженъ видѣть своего наставника во всѣхъ людяхъ и во всѣхъ вещахъ. Это называется «самоуничтоженіемъ» въ мюршидѣ, или шейхѣ. Усовершился ли ученикъ въ такомъ упражненіи, слилась-ли его душа съ духомъ мюршида, объ этомъ послѣдній узнаетъ изъ своихъ мечтательныхъ сновидѣній [1]).

Обыкновенно дервиши полагаютъ, что для прохожденія этой первой, самой низшей степени достаточно 120 дней [2]).

Возвысивши ученика до такого состоянія, мюршидъ переводитъ его подъ спиритуалистическое вліяніе пира, т. е. основателя того тариката, къ какому они оба принадлежатъ; здѣсь ученикъ видитъ уже не мюршида, а пира, но только съ «спиритуалистическою» помощію

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 298.
[2]) Сборникъ Газеты Кавказъ. Первое полугодіе 1857 года.

перваго. Это называется «самоуничтоженіемъ» въ пирѣ. На этой второй степени мюридъ становится настолько частію пира, что—владѣетъ всѣми его спиритуалистическими силами и можетъ совершать даже всѣ его сверхъестественныя дѣла.

Третья степень ведетъ мюрида чрезъ «спиритуалистическую» помощь шейха къ самому Мухаммеду, котораго онъ видитъ теперь во всѣхъ вещахъ. Это состояніе, подобно предшествующимъ, называется «самоуничтоженіемъ» въ пророкѣ.

Наконецъ, четвертая степень ведетъ ученика также чрезъ посредство шейха къ Самому Богу. Тутъ Онъ дѣлается частію Божества и видитъ Его во всѣхъ вещахъ. Это называется «самоуничтоженіемъ» въ Богѣ [1]). Для прохожденія каждой изъ трехъ послѣднихъ степеней, по мнѣнію дервишей, достаточно сорока дней [2]). Такой способъ лежитъ въ основѣ одного изъ главныхъ средствъ къ достиженію халь.

Далѣе шейхъ предлагаетъ и научаетъ мюрида совершать и это средство для очищенія души мюрида и приближенія ея къ истинѣ. Оно называется у дервишей зикромъ. Въ данномъ случаѣ мюридъ только самъ лично научается совершать зикръ; а полное свое значеніе послѣдній получаетъ, когда онъ совершается цѣлымъ обществомъ дервишей. Поэтому въ настоящемъ случаѣ будетъ указано, какъ мюршидъ научаетъ мюрида совершать зикръ и каково значеніе и дѣйствіе послѣдняго на душу ученика. Зикръ—ذكر (зикрунъ)—арабское слово и значитъ собственно воспоминаніе, вразумленіе, откровеніе. А по объясненію, даваемому мюршидомъ своему ученику, онъ есть «соединеніе сердца и языка въ

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 298.

[2]) Сборникъ газеты Кавказъ. Первое полугодіе 1857 г.

призываніи имени Божія». Вотъ здѣсь-то и играютъ важную роль извѣстныя уже намъ «прекрасныя имена Божіи». Мюршидъ научаетъ мюрида, что *Эсма—Эллагиль—хусна* такъ могущественны, какъ Самъ Богъ, что въ нихъ открывается человѣку самая сущность Божества и всей природы. Между ними особенно велики и всесильны—извѣстныя семь именъ Божіихъ. Вслѣдствіе такой важности этихъ послѣднихъ основатель ордена Кадріе—шейхъ Абдулъ Кадири Гиляни не усумнился принять, соотвѣтственно ихъ числу, только семь путей—этваръ-и-себга, которые ведутъ къ истинѣ. Онъ говоритъ: «Есть семь именъ Аллаха, которыя произносятъ братья, когда совершаютъ зикръ:

«1. Ля илляхи илль Аллахъ لا اله الا الله (нѣтъ Бога, кромѣ Аллаха). Его свѣтъ—голубой; оно (имя) должно произноситься 100,000 разъ и имѣетъ свою собственную молитву.

2. Аллахъ الله, называемое *исми Джалиль* اسم جليل, или прекраснымъ именемъ. Его цвѣтъ—желтый; оно должно произноситься 78,586 разъ и имѣетъ свою особенную молитву.

3. Исми Гу اسم هو (Его Имя). Его свѣтъ—красный, число—44,630 и имѣетъ свою особенную молитву.

4. Исми Хай اسم حى (Имя Вѣчнаго). Его свѣтъ—бѣлый и число—20,092.

5. Вахидъ واحد (Одинъ Богъ). Его свѣтъ—зеленый и число—93,420.

6. Газизъ عزيز (Дорогой Богъ). Его свѣтъ—черный и число—74,644.

7. Вадудъ ودود (Любящій Богъ). Оно не имѣетъ свѣта, а число его есть 30,202» [1]).

Эти имена Божіи такъ могущественны, что въ состояніи уничтожить въ дервишѣ всѣ враждебные помыслы, очистить всѣ его внутренности и вселить въ него Бога. Нужно только умѣть произносить ихъ и сдѣлать такъ, чтобы онѣ постоянно присутствовали въ умѣ дервиша. Научить же всему этому можетъ только мюршидъ. При этомъ, послѣдній практически наставляетъ мюрида, какъ совершать процессъ зикра, или произношенія имени Божія. Сначала шейхъ или мюршидъ самъ произноситъ своимъ сердцемъ, но не языкомъ «ля илляхи илль Аллахъ», покамѣстъ мюридъ фиксируетъ свое вниманіе, помѣщая свое сердце противъ сердца шейха. Въ то время мюридъ долженъ закрыть свои глаза, держать свой ротъ крѣпко сжатымъ, языкъ прижать къ нёбу рта, зубы стиснуть и задерживать дыханіе; затѣмъ съ великимъ усиліемъ, онъ долженъ акомпанировать шейху въ зикрѣ, произнося послѣдній своимъ сердцемъ, а не языкомъ. Свое дыханіе онъ долженъ удерживать терпѣливо, такъ чтобы онъ могъ произнести зикръ три раза, не переводя духа. Чрезъ такой способъ на его сердцѣ отпечатлѣвается созерцательный зикръ.

Чрезъ это сердце дервиша становится постоянно занятымъ идеею о Высочайшемъ Богѣ и наполняется благоговѣніемъ, любовію и почтеніемъ къ Нему. Самую фразу «ля илляхи илль Аллахъ» мюридъ долженъ произносить особеннымъ образомъ. Сердце имѣетъ, по ученію дервишей, форму еловой шишки; размышленія мюрида должны напереть на сердце и стѣснить его въ то

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 93. Значеніе свѣта и числа каждаго имени объяснится ниже.

время, какъ умственно онъ произноситъ зикръ. «Ля» должно идти къ верху, «илляхи» — вправо, вся фраза «ля илляхи илль Аллахъ» должна направиться и отразиться на сердцѣ, а чрезъ послѣднее она распространится уже по всѣмъ членамъ организма, которые и почувствуютъ жаръ отъ имени Божія [1]). Эту операцію мюридъ долженъ продѣлать три раза, не переводя своего дыханія, а потомъ можетъ и перевести его. Только непосредственно за этимъ онъ долженъ произнести уже языкомъ: «Мухаммедъ—пророкъ Божій, да будетъ надъ нимъ и надъ его потомками милость Всевышняго и поклоненіе»,— «О Боже! Ты желаніе мое и довольство мое». Описанное сейчасъ мюридъ можетъ совершать три раза, безъ перевода духа и только на первыхъ порахъ. А чѣмъ далѣе онъ идетъ по пути своего совершенства, тѣмъ большее число разъ долженъ произносить зикръ за одинъ моментъ своего дыханія. Только всякій разъ онъ обязательно долженъ останавливаться на нечетѣ. Если произнести зикръ—больше двадцати одного раза онъ чувствуетъ затруднительнымъ для себя, то и это количество можетъ быть совершенно достаточно [2]).

Указывая на извѣстное имя Божіе, Абдулъ Кадири Гиляни прибавляетъ, что его число такое-то. Это значитъ, что напр. первый зикръ, т. е. «ля илляхи илль Аллахъ» долженъ произноситься совершеннымъ дервишемъ 100,000 разъ ежедневно и т. д. Но такъ какъ произносить зикръ въ одни сутки такое огромное число разъ оказалось физически невозможнымъ, то въ настоящее время всѣ дервиши положили, что совершенно достаточно, если уже окончательно усовершившійся въ

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 127—128. Процессъ совершенія зикра описанъ также прекрасно и русскимъ ученымъ, г. Ханыковымъ въ его статьѣ „О мюридахъ и мюридизмѣ“.

[2]) Сборникъ газеты Кавказъ. Первое полугодіе 1857.

спиритуалистической жизни дервишъ произнесетъ зикръ до 500 разъ въ сутки [1]).

Тотъ же Абдулъ Кадири Гиляни, при каждомъ указаніи имени Божія, замѣчаетъ, что его свѣтъ такой-то. Это значитъ, что каждое имя Божіе имѣетъ особенный цвѣтъ, что по мѣрѣ совершенства дервиша, онъ мѣняется и становится видимымъ для самаго упражняющагося въ совершеніи зикра.

Когда мюридъ пріобрѣтетъ силы воспламенять свое сердце любовію къ Богу чрезъ совершеніе зикра, когда онъ усовершится въ этомъ до того, что будетъ произносить его возможно большее число разъ въ сутки и созерцать самый цвѣтъ зикра, тогда, по заключенію мюршида, вся описанная операція выполняется мюридомъ въ совершенствѣ, такъ что онъ уже можетъ участвовать въ общемъ зикрѣ, для котораго подобное упражненіе служитъ лишь приготовленіемъ.

День дервиша.

Выше описаны только самыя важнѣйшія черты второго момента дервишеской жизни. Переживши этотъ моментъ, мюридъ узнаетъ по опыту тайны дервишества и становится уже настоящимъ дервишемъ. Казалось бы, теперь различныя внѣшнія предписанія и обрядности для него уже не нужны, излишни, потому что мюридъ стоитъ теперь на второй степени тариката, на которой, какъ извѣстно уже, всякая обрядность теряетъ свой смыслъ. Но не такъ на самомъ дѣлѣ. Правда, для дервиша теперь всѣ обряды обыкновенной религіи, т. е. мухаммеданства, становятся не нужными, но онъ и на этой степени исполняетъ ихъ, только съ иною цѣлію, чѣмъ съ какою дѣлаютъ это простые мухаммедане.

[1]) Сборникъ газеты Кавказъ. Первое полугодіе 1857 года.

Жизнь дервиша обставляется на этой степени самыми мелочными формальностями; вся она вставляется въ извѣстную опредѣленную рамку.

Теперь дервишъ еще крѣпче связывается по рукамъ новыми требованіями и предписаніями. Дѣло въ томъ, что, хотя дервишъ и посвятился въ тайны дервишества, но спиритуалистическія силы въ немъ могутъ поддерживаться только духовнымъ вліяніемъ мюршида и его собственнымъ усиліемъ. Онъ и теперь долженъ упражняться въ мистическихъ экзерциціяхъ подъ руководствомъ мюршида, чтобы окончательно закрѣпить за собою спиритуалистическія силы, столь необходимыя для постиженія всего сущаго. Поэтому во всякомъ орденѣ существуетъ строгій уставъ, гдѣ разсчитанъ каждый малѣйшій шагъ настоящаго дервиша, при каждомъ ничтожномъ дѣйствіи его положено произносить въ умѣ извѣстную молитву. Надѣваетъ ли дервишъ поясъ на чресла, или обувь на ноги, долженъ сопровождать это произнесеніемъ извѣстной молитвы; переступаетъ ли онъ порогъ тэккіэ, долженъ читать особую молитву; идетъ ли на обѣдъ, на это положена своя молитва; идетъ ли на религіозное собраніе, занимается ли чѣмъ, встрѣчается ли съ шейхомъ, или съ кѣмъ либо изъ своей братіи, на все это положены свои особыя молитвы и обращенія. Можно сказать, что въ подобнаго рода занятіяхъ проходитъ весь день дервиша.

Описываемый моментъ дервишеской жизни, который можно назвать третьимъ, для большинства дервишей,—къ какому бы ордену они ни принадлежали,—удлинняется во всю ихъ жизнь, т. е. большинство дервишей въ теченіи всей своей земной жизни стоятъ на этомъ моментѣ. Онъ является общимъ для всѣхъ дервишей, какъ бы они ни жили: въ тэккіэ ли, или на частныхъ квартирахъ, страннически, или при памятни-

кахъ мухаммеданскихъ святыхъ. Уставъ относительно этого момента у всѣхъ орденовъ отличается однообразіемъ; если и есть какое отличіе въ дервишескихъ уставахъ, то только въ названіяхъ самыхъ орденовъ и въ именахъ ихъ пировъ.

Судя по дервишескому уставу, безъ преувеличенія можно сказать, что каждыя сутки дервишеской жизни должны проводиться исключительно въ совершеніи однихъ и тѣхъ же разъ навсегда положенныхъ молитвъ. Въ этомъ случаѣ оказываются совершенно справедливыми и очень характеристичными слѣдующія слова г. Ханыкова касательно описываемаго момента дервишеской жизни: «если кто либо захочетъ въ точности выполнить требованіе закона, то онъ долженъ каждый день прочитывать молитвъ столько, что если бы собрать ихъ въ одну книгу, то это составило бы болѣе половины корана, и что, слѣдовательно, мюриду едва достанетъ времени на сонъ и пищу; другими же мірскими помыслами вовсе заниматься будетъ некогда» [1]).

Отсюда описаніе дня дервиша должно состоять ни въ чемъ иномъ, какъ въ одномъ почти знакомствѣ съ молитвами, какія онъ совершаетъ въ извѣстные часы дня.

Каждый дервишъ непремѣнно долженъ исполнять обычные мусульманскіе пятикратные намазы и въ назначенное время. Обыкновенные мусульманскіе намазы болѣе или менѣе извѣстны [2]), а гораздо интереснѣе ознакомиться съ молитвами, которыя должны совершать только одни дервиши.

Всѣ собственно дервишескія молитвы по ихъ содержанію можно раздѣлить на два класса. Однѣ изъ

[1]) Сборникъ газеты Кавказъ. Первое полугодіе 1857 года.

[2]) Объ обыкновенныхъ мусульманскихъ молитвахъ см. Миссіонерскій противомусульманскій сборникъ, выпускъ XIII.

нихъ имѣютъ чисто мухаммеданскій характеръ и во всемъ подобны обыкновеннымъ мусульманскимъ намазамъ; другія же носятъ на себѣ печать чисто дервишескаго характера. Къ первому классу принадлежатъ молитвословіе, тѣ намазы, которые дервишъ долженъ совершать или сейчасъ же вслѣдъ за обыкновенными пятикратными намазами, или прежде нихъ, и многія изъ молитвъ, совершаемыхъ дервишемъ по особеннымъ случаямъ, напр. при облаченіи въ свои одежды и т. д.

Во второй классъ входятъ молитвы, составленныя на особенные случаи въ жизни дервиша.

Молитвословія у дервишей тѣ же самыя, что и у простыхъ мухаммеданъ, какъ то: Аллаху акбэръ اَللّٰهُ اَكْبَرُ (Богъ великъ), Бисмилля-ги—Эр-рахмани—эр-Рахими بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ (во имя Бога Милостиваго и Милосердаго) и др. Только у дервишей онѣ совершаются особеннымъ образомъ. Такъ напр. Аллаху акбэръ сначала совершается стоя, а потомъ, ставши на колѣни, дервишъ повторяетъ три раза: Субханъ Реби эль Газимъ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ и пр. «буди благословенъ Ты, О Великій Господи Боже!» и присоединяетъ: «Семга Аллаху» и пр. «услышь насъ, о Владыко Боже, въ то время, когда мы возносимъ Тебѣ наши хвалы; ибо Ты величайшій изъ всѣхъ боговъ», и затѣмъ распростирается ницъ [1]).

Дервишескіе намазы состоятъ изъ тѣхъ же рикятовъ ركعات, или колѣнопреклоненій, изъ такихъ же прочитываній извѣстныхъ главъ корана, изъ какихъ

[1]) Джонъ Броунъ, 204.

состоятъ и обыкновенные намазы; только первымъ придается нѣсколько другое значеніе.

Первый намазъ, который прочитывается послѣ вечерней молитвы, состоитъ изъ шести рикаятовъ, раздѣляющихся на три пары,—каждая изъ двухъ поклоновъ; первая пара совершается съ мыслію объ утвержденіи въ вѣрѣ; послѣ фатихи فاتحه (первой главы корана) дервишъ произноситъ однажды главу, начинающуюся со словъ «*Инна анъ зяльна* انا انزلنا» [1]), затѣмъ семь разъ главу, называемую *ихласъ* اخلاص [2]) и однажды *мугаввязатейюнъ* معوذتين [3]). Во второмъ рикаятѣ первой пары онъ повторяетъ тоже самое. Вторую пару дервишъ совершаетъ въ угоду Мухаммеду и здѣсь въ первомъ рикаятѣ, послѣ фатихи, произноситъ главу корана, начинающуюся со словъ «*Ва-зуха* والضحى» [4]), а во второмъ—главу «*Аламъ нашряхъ* الم نشرح» [5]). Третью и послѣднюю пару дервишъ произноситъ съ мыслію объ искреннемъ, чистосердечномъ раскаяніи и здѣсь, послѣ фатихи, въ первомъ рикаятѣ онъ прочитываетъ однажды мѣсто второй главы, извѣстное подъ именемъ «*Аятъ аль Кюрси* اية الكرسى» [6]) и три раза главу *Ихласъ;* тоже самое онъ повторяетъ и во второмъ рикаятѣ [7]).

Послѣ этой молитвы, дервишъ совершаетъ другую, называемую *Исми Джалиль;* она состоитъ изъ трехъ

[1]) 97 гл. Корана.

[2]) 112 гл. Кор. [3]) Такъ называются двѣ главы Корана 113 и 114. [4]) 93 гл. [5]) 94 гл. [6]) 256 и 282 ст. 2 гл. Корана. [7]) Сборникъ газеты Кавказъ. Первое полугодіе 1957 года.

тевхидовъ и изъ столькихъ «*Исми Джалиль*», т. е. прекрасныхъ именъ Божіихъ, сколько будетъ угодно произнести молящемуся [1]).

Третій намазъ называется *суннятъ задаидъ* سنت زدايد; онъ совершается предъ послѣднимъ изъ пятикратныхъ намазовъ; состоитъ онъ изъ четырехъ рикаятовъ, изъ коихъ въ каждомъ, послѣ фатихи, прочитывается по порядку одна изъ четырехъ главъ корана, начинающихся словомъ *кулъ* قل [2]).

Четвертый намазъ называется *сунняти муаккядя* سنت مؤكدة и состоитъ изъ двухъ рикаятовъ. Пятый намазъ, называемый *кіамъ улльеймъ,* состоитъ изъ четырехъ рикаятовъ съ неизбѣжною фатихою и нѣкоторыми другими главами корана.

Шестой намазъ называется *витръ* وتر, или одиночнымъ и состоитъ изъ трехъ рикаятовъ съ нѣсколькими главами корана.

Седьмой, называемый *тяхяджудъ* تهجد, состоитъ изъ двѣнадцати рикаятовъ, изъ которыхъ каждый сопровождается одною и тою же главою,—кромѣ фатихи. Всѣ указанные сейчасъ намазы совершаются ночью.

Восьмой, называемый *ишракъ* اشراق, состоитъ изъ двухъ рикаятовъ съ тремя главами. Онъ совершается послѣ утренняго обычнаго намаза.

Девятый намазъ называется *истихаря* استخاره и состоитъ изъ двухъ рикаятовъ; онъ сопровождается тремя

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 204.

[2]) Этимъ словомъ начинаются 109, 112, 113 и 114 главы Корана.

главами корана и въ заключеніе особою молитвою того же имени—*истихаря*.

Десятый—*зуха* ضحى—состоитъ изъ восьми рикаятовъ и шести главъ, изъ коихъ нѣкоторыя прочитываются по нѣскольку разъ.

Одинадцатый намазъ называется *сунняти завала* سنت زوالة и состоитъ изъ четырехъ рикаятовъ и двухъ главъ.

Всѣ эти намазы, начиная съ восьмаго, совершаются до полудня.

Послѣ обычнаго полуденнаго намаза, совершается двѣнадцатый, который называется *сунняти завайдъ* سنت زوائد и состоитъ изъ четырехъ рикаятовъ и двухъ главъ.

Наконецъ, за обычнымъ намазомъ *аирь* غير дервишъ долженъ совершить свой тринадцатый, состоящій изъ четырехъ рикаятовъ и двухъ главъ; изъ послѣднихъ вторая глава должна прочитываться послѣ каждаго рикаята не одинаковое число разъ.

По мѣрѣ усовершенствованія въ дервишеской жизни каждый дервишъ обязывается совершать еще, такъ называемыя, большія пары, размѣры которыхъ постепенно увеличиваются.

Каждая изъ этихъ паръ состоитъ изъ двухъ рикаятовъ, нѣсколькихъ главъ корана, которыя, по мѣрѣ развитія дервиша, должны прочитываться въ постепенно увеличивающемся порядкѣ отъ десяти до пятидесяти разъ,—и изъ великихъ словъ (славословій), которыя также должны произноситься въ возрастающемъ порядкѣ отъ трехъ сотъ до тысячи разъ [1]).

Ежедневно исполнять всѣ перечисленные намазы

[1]) Сборникъ газеты Кавказъ. Первое полугодіе 1857 года.

вмѣняется въ необходимую обязанность всякому дервишу, переживающему третій моментъ, съ тою цѣлію, чтобы постоянно держать его въ удаленіи отъ мірскихъ помысловъ и пріучить къ безпрерывному Богомыслію и погруженію въ Бога. Но на самомъ дѣлѣ неизбѣжная механичность при исполненіи такихъ духовно-безсодержательныхъ намазовъ только болѣе и болѣе подавляетъ нравственную, личную жизнь дервиша.

Съ такою же цѣлію,—съ точки зрѣнія дервишей,—каждому мюриду вмѣняется въ обязанность ежедневно произносить и тѣ молитвы, которыя составлены на всѣ предвидѣнные случаи въ дервишеской жизни. Но и онѣ на дѣлѣ лишь стираютъ въ каждомъ дервишѣ то, что составляетъ въ немъ личность. Было бы крайне утомительно, да и безполезно приводить здѣсь текстъ каждой молитвы, какую произноситъ дервишъ, или отъ его лица—мюршидъ, когда, напр. тотъ надѣваетъ на свою голову таджъ, или на корпусъ теннури, или на чресла майданъ, или когда онъ расчесываетъ свою бороду, или подступаетъ къ порогу тэккіэ, или когда садится за обѣдъ, встаетъ послѣ него, или когда онъ находится въ какой либо печали, или когда приближается къ шейху и пр. и пр. Но для характеристики дервишеской жизни достаточно и не безъинтересно ознакомиться съ нѣкоторыми изъ такихъ молитвъ.

Эти молитвы уже не сопровождаются рикаятами; тѣ изъ нихъ, которыя имѣютъ мухаммеданскій характеръ,—представляютъ собой ни больше, ни меньше, какъ буквальное заимствованіе изъ какой либо главы корана. Вотъ нѣкоторыя изъ молитвъ, носящихъ на себѣ чисто мусульманскую печать.

1) *Текбиръ* تكبير *теслимташи* (молитва при крѣпленіи къ шеѣ «камня подчиненія»): «Аллахъ! Аллахъ»!

Во имя «Бога Милостиваго и Милосердаго! Мы (Богъ) сказали (Мо̀усею): ударь твоимъ жезломъ въ скалу, и двѣнадцать источниковъ потекли изъ нея (57 стихъ 2-й главы корана). Мы осѣнили васъ облакомъ, и посылали вамъ манну и перепеловъ: питайтесь благами, тѣмъ, чѣмъ Мы надѣляемъ васъ; не насъ они обидѣли, но обидѣли они самихъ себя» (54 стихъ 2-й главы корана).

2) *Текбиръ пеленка* (камня, носимаго въ поясѣ): «Богъ доволенъ тѣми вѣрующими, которые подъ деревомъ обѣщались быть вѣрными тебѣ: Онъ зналъ помыслы ихъ сердецъ. И за то Онъ даровалъ имъ спокойствіе и вознаградилъ ихъ скорою побѣдою (Коранъ 48 гл., 18). Эта молитва заканчивается восклицаніями: «О, Мухаммедъ! О, Алій [1])!»

Въ такомъ же родѣ составлены и другія дервишескія молитвы съ мухаммеданскимъ характеромъ.

Гораздо интереснѣе тѣ молитвы, въ которыхъ проглядываютъ чисто дервишескія идеи.

Вотъ напр. молитва, произносимая дервишемъ при надѣваніи *камбари (терджуманъ камбаръ)* [2]): «я сдѣлался камбари у ногъ твоего (шейхова) коня. Подъ твоими ногами я долго страдалъ. «я сдѣлался начальникомъ всѣхъ пророковъ», говоритъ Мухаммедъ. Ты (шейхъ) видишь всѣ вещи; ты знаешь все; ты все для меня» [3]). Всѣ дервиши обыкновенно возсылаютъ молитвы предъ и послѣ обѣда. Особенно интересна благодарственная молитва, совершаемая ими послѣ обѣда. Вотъ какъ она читается у ордена Кадріе: «Да будетъ хвала Богу! Да приумножается Онъ въ своихъ щедротахъ! Благословеніемъ Халиля (Авраама), свѣтомъ пророка, благодатію

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 160—161. Эти молитвы заимствованы изъ устава ордена Бекташи.

[2]) Терджуманъ значитъ и «толкователь» и «молитва».

[3]) Джонъ Броунъ, 161.

Алія, воинскимъ крикомъ Мухаммеда (Аллахъ! Аллахъ!), тайною султана Махи эд-Динъ Абдулъ Кадири Гиляни мы просимъ Тебя быть Добрымъ къ нашему владыкѣ (пиру ордена)! О, Аллахъ Ху»!

Въ то время какъ эту молитву произноситъ шейхъ, его ученики просто восклицаютъ «Аллахъ! Аллахъ!» и въ заключеніе всѣ кричатъ «Ху»!

Приведши эту молитву, Джонъ Броунъ замѣчаетъ: «мнѣ говорили, что почти всѣ ордена употребляютъ эту форму, только съ тѣмъ различіемъ, что каждый произноситъ имя своего собственнаго пира» [1]).

Приведенная сейчасъ молитва возносится дервишами, живущими въ тэккіэ, въ то время, когда они обѣдаютъ всѣ вмѣстѣ. Но и когда они дѣлаютъ это—каждый особо, у себя въ домѣ,—также должны во время самаго обѣда непрестанно памятовать въ своемъ сердцѣ о Богѣ, а послѣ обѣда благодарить Всевышняго въ искренней молитвѣ,—имѣющей характеръ подобный приведенной выше. Если же кто изъ дервишей не совершитъ этого, значитъ, онъ оскорбилъ истину, и самая пища, которую онъ принимаетъ, будетъ обличать его за такое нарушеніе [2]).

Вотъ еще болѣе характеристичная молитва, съ которою дервишъ долженъ обращаться не къ Богу, а къ пиру своего ордена всякій разъ, какъ имъ овладѣетъ печаль, или горе, или какое либо другое непріятное чувство:

«О, ты многожеланный—ты, который служишь помощію для всѣхъ вещей въ часъ смятенія; въ глубочайшей темнотѣ ты видишь всѣ вещи; въ часъ сдыда и смущенія ты только одинъ можешь защитить меня; когда я пораженъ печалію, въ часъ опасности твой вер-

[1]) Стр. 105.

[2]) Джонъ Броунъ, 183—184.

ховный разумъ поддержитъ меня; О ты, который всегда присутствуешъ. Тебя я умоляю, освободи меня отъ моей печали»! [1])

Эту молитву произносятъ собственно Кадріе; такую же молитву обращаютъ къ своему пиру дервиши и другихъ орденовъ въ потребныхъ случаяхъ. Въ этой молитвѣ приписываются человѣку Божескія качества; при чемъ дѣлается обращеніе къ пиру ордена.—А вотъ молитва изъ устава же Кадріе, съ которою дервишъ обращается къ Мухаммеду для прославленія его: «О, нашъ владыко! О, пророкъ Божій!—тотъ, котораго мы просимъ, который даетъ намъ отъ своего изобилія; владѣтель времени! ты—помощникъ во время нужды; ты чистѣйшій изъ всѣхъ пророковъ,—драгоцѣнность вселенной; ты, который превращаешь атомы въ міры; ты убѣжище бѣдняка (факира),—очи, которыя видятъ все прошедшее; ты—всевидящъ; я прославилъ тебя, о пророкъ Божій; я увѣровалъ въ тебя, въ твое достаточество; твоя доброта благосклонно нисходитъ на насъ, и твоимъ превосходствомъ она заставляетъ насъ обращаться къ тебѣ, приближаетъ насъ къ тебѣ» [2])! Эта молитва, по словамъ Джона Броуна, общая для всѣхъ дервишескихъ орденовъ.

Такихъ и подобныхъ молитвъ каждый дервишъ долженъ совершить въ одинъ день столько, сколько переживетъ за это время различныхъ душевныхъ состояній.

Не смотря на безчисленное множество молитвъ, какія, по уставу, каждый дервишъ обязанъ выполнять ежедневно, у него какимъ-то образомъ остается еще время на занятіе мірскими дѣлами и на бесѣды съ своими братьями. Но и для этого у дервиша существуютъ правила ордена, какими онъ долженъ руководствоваться.

[1]) Джонъ Броунъ, 101.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 123.

Такъ, уставъ всякаго ордена позволяетъ дервишу заниматься изысканіемъ средствъ къ своему существованію. Только отъ него требуется, чтобы, занимаясь какою либо работою, онъ въ своемъ сердцѣ постоянно сохранялъ любовь къ Богу. Предаваться мірскимъ занятіямъ всякій дервишъ можетъ, пока не удовлетворены его насущныя потребности. Въ случаѣ же достаточнаго пріобрѣтенія матеріальныхъ средствъ, онъ долженъ возвратиться домой,—если работалъ внѣ его,—выкинуть изъ своего ума идею о цѣнѣ золота, съ глубокимъ благочестіемъ и чистымъ сердцемъ обратить свои мысли къ Богу и погружаться въ Него [1]).

Если во время мірскихъ занятій въ его голову будутъ врываться мысли иныя, чѣмъ Божественныя, то онъ долженъ оставить свою работу и искать бесѣды съ дервишами и до тѣхъ поръ бесѣдовать съ ними, пока совсѣмъ не изгонитъ изъ своего сердца недервишескіе помыслы. Какъ въ такихъ случаяхъ, такъ и во всѣхъ другихъ предметомъ бесѣдъ между дервишами непремѣнно должны быть матеріи Божественныя, какъ-то: любовь Божія, сновидѣнія, разныя чудесныя дѣйствія, совершенныя и совершаемыя дервишескими святыми, пирами, шейхами и пр. т. п.

Если дервишъ идетъ въ залъ на общее религіозное собраніе, то также долженъ оставить всякіе мірскіе помыслы, а занять свой умъ мыслями о Богѣ и искренно просить своего пира подать ему, дервишу, спиритуалистическую помощь [2]).

Когда одинъ дервишъ приходитъ къ другому, или когда они встрѣчаются между собою, то и тотъ и другой должны непремѣнно употреблять особые условные знаки своего ордена. Эти знаки у каждаго ордена свои

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 183—185.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 182—183.

и имѣютъ чисто дервишескій характеръ. Такъ, когда напр. Бекташи встрѣчается съ братомъ своего ордена на улицѣ, или въ тэккіэ, то кладетъ обыкновенно свою правую руку на сердце и, нѣсколько наклоняя корпусъ, восклицаетъ: «Ія, Ху, Еренлеръ»! Тотъ ему отвѣчаетъ: «Эй Валлахъ шахимъ, или пирамъ»! Первое восклицаніе значитъ: «О, Онъ (Богъ), благородный товарищъ»! А отвѣтъ значитъ: «Благо, Аллахомъ, мой шахъ, или мой пиръ»! Кромѣ этихъ фразъ, Бекташи употребляютъ при встрѣчѣ еще и другія. Таковы: «Ху Достъ, Эренлеръ»! (Онъ другъ, Эренъ!) и отвѣтъ на это: «Эй Валлахъ Эренлеръ». При выходѣ отъ какого либо брата у нихъ же употребляются такія привѣтствія: «Эй Валлахъ! и въ отвѣтъ:— «Ху Достъ» [1]).

У дервишей ордена Мевлеви въ подобныхъ случаяхъ употребляются другія слова, имъ только свойственныя, именно: *Гешкъ олсунъ* (да будетъ любовь!) [2]) и т. д.

Вотъ въ чемъ долженъ проходить каждый день всякаго дервиша, переживающаго третій моментъ дервишеской жизни, въ которомъ онъ продолжаетъ работать надъ пріобрѣтеніемъ «спиритуалистическихъ силъ» подъ руководствомъ своего мюршида и, если можетъ обнаруживать въ себѣ присутствіе этихъ силъ, то только благодаря духовному вліянію послѣдняго.

Не всѣ дервиши однакожъ останавливаются на этомъ моментѣ; нѣкоторые изъ нихъ идутъ дальше по пути дервишеской жизни. Таковые обыкновенно удостоиваются званія халифа, почетнаго или же настоящаго шейха. Обрядъ возведенія въ халифа, а тѣмъ больше въ шейха для меня остался неизвѣстнымъ, не смотря на всѣ мои попытки узнать относительно его хоть что нибудь отъ туркестанскихъ дервишей. Равнымъ образомъ

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 170.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 204.

онъ не описывается ни однимъ изъ тѣхъ писателей о дервишахъ, которые (писатели) имѣлись у меня подъ руками, ни даже Джономъ Броуномъ. Послѣдній приводитъ только рѣчь, какую долженъ держать къ братіи новый шейхъ послѣ своего публичнаго избранія. Эта, хотя и краткая, рѣчь весьма характеристична. Вотъ она: «Братья! Вы вознамѣрились сдѣлаться въ вѣчной жизни главами общества вѣрующихъ въ благословеннаго пророка и (общества) водоносовъ изъ источника Кевіеръ, благословеннаго мученика Алія;—воздвигайте знамя вашего ордена на всякомъ мѣстѣ и въ небесномъ совѣтѣ. Больше всего заботьтесь о томъ, чтобы разузнавать тѣхъ, которые суть обманщики и которые настоящіе члены вашего ордена, такъ чтобы никто, а только послѣдніе находились между вами» [1]). Судя по наставительному тону этой рѣчи, надо полагать, шейхи вмѣстѣ съ своими помощниками (халифами) въ своей обыденной жизни играютъ роль руководителей подчиненныхъ или мюридовъ, подобно тому, какъ въ административномъ отношеніи они являются управителями и распорядителями въ своихъ общинахъ.

Главныя средства для достиженія состоянія халь.

Самыя главныя средства, съ помощію которыхъ достигается послѣдняя цѣль дервишеской жизни—*халь* حال, суть слѣдующія: 1) духовное вліяніе воли мюршида на душу мюрида, 2) зикръ и 3) хашишъ. Эти средства одинаково признаются за главнѣйшія всѣми дервишескими орденами и въ существѣ дѣла онѣ однѣ и тѣ же у всѣхъ ихъ. Правда, относительно зикра дервиши утверждаютъ, что каждый орденъ имѣетъ свой особенный

[1]) Джонъ Броунъ, стр, 87.

способъ для его совершенія. Но разница въ этихъ способахъ такъ незначительна, что нисколько не нарушаетъ ни дервишескаго характера всѣхъ орденовъ, ни тождества ихъ зикровъ. Самыя же средства различаются между собою тѣмъ, что первыя два изъ нихъ могутъ совершаться только подъ непосредственнымъ руководствомъ шейха, или мюршида, а послѣднее употребляется безъ всякаго руководства. Первое и третье могутъ совершаться и употребляться только отдѣльно, однимъ дервишемъ, а второе обыкновенно совершается цѣлымъ обществомъ. А по цѣли и дѣйствію всѣ эти средства совершенно тождественны между собою. Приводя дервиша въ состояніе халь, всѣ онѣ доставляютъ ему возможность здѣсь, въ этой жизни испытывать небесное блаженство, изгоняютъ изъ его души всѣ мысли, всѣ чувства, словомъ, все индивидуальное, отдѣляютъ ее отъ тѣла, открываютъ предъ нимъ лицомъ къ лицу сущность Бога и всего существующаго и сообщаютъ ему такія спиритуалистическія силы (по дервишески *кувветиэррухи* قوة روح, т. е. мистическія, внутреннія, духовныя силы), посредствомъ которыхъ онъ можетъ сотворить какое угодно чудо, и въ особенности заставить явиться предъ собою всякаго отсутствующаго человѣка—живаго, умершаго и даже воображаемаго.

1. Духовное вліяніе воли мюршида на душу мюрида и этого послѣдняго на другихъ людей.

Въ рѣчи о второмъ моментѣ дервишеской жизни говорилось о «самоуничтоженіи» мюрида въ шейхѣ, пирѣ, Мухаммедѣ и въ Богѣ. Это «самоуничтоженіе» есть ничто иное, какъ основа, или лучше приготовленіе къ первому изъ указанныхъ выше средствъ, чрезъ которыя дервишъ можетъ приходить въ состояніе халь. Какъ для духовнаго вліянія воли мюршида на душу мюрида, такъ и для «самоуничтоженій» требуются одинаковыя условія и отъ мюрида и отъ мюршида. И тамъ и здѣсь дѣйствіе производится также одинаковыми способами. Для того, чтобы привести дервиша въ состояніе «самоуничтоженія» и халя, необходима воля мюршида. Для этого она должна обладать, по вѣрованію дервишей, пророческимъ даромъ, «спиритуалистическими силами» и энергіею. Кромѣ того, мюршидъ долженъ быть искренно и глубоко убѣжденъ въ обладаніи всѣми этими качествами, а во время самаго дѣйствія онъ долженъ обладать спокойствіемъ духа и имѣть благочестиво-религіозную настроенность. Со стороны мюрида, который долженъ подвергнуться дѣйствію воли шейха, требуется предварительное ослабленіе силъ тѣлесныхъ, постомъ и умственнымъ утомленіемъ въ молитвѣ; далѣе отъ него требуется, чтобы онъ былъ вполнѣ проникнутъ убѣжденіемъ, что шейхъ дѣйствительно обладаетъ указанными качествами, что онъ можетъ, когда угодно, упражнять ихъ на душѣ и тѣлѣ своего ученика. Во время самаго дѣйствія всѣ мысли мюрида должны быть сосредоточены на дѣйствіи, которое желательно произвести, такъ чтобы для его ума не оставалось никакого повода останавливаться на чемъ либо другомъ. Умъ мюрида рѣшительно не долженъ сомнѣваться въ успѣхѣ имѣющаго произвестись дѣйствія и не долженъ думать о возможности неудачи. Напротивъ, онъ всецѣло долженъ быть проникнутъ одною идеею о совершеніи предположеннаго дѣйствія и крѣпко надѣяться на это [1]).

Только при такихъ условіяхъ мюридъ можетъ придти въ желаемое состояніе, т. е. въ экстазъ, или халь подъ вліяніемъ воли мюршида.

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 130—131.

Самый процессъ приведенія въ такое состояніе, называемый *кувват-иradатъ* قُوَّةُ اِرَادَتْ (силой воли), совершается посредствомъ различныхъ способовъ, въ какихъ воля мюршида обнаруживаетъ свое вліяніе на душу мюрида, напр. чрезъ размышленіе о Божествѣ, погруженіе въ искреннюю молитву къ Богу, или же чрезъ обращеніе всѣхъ мыслей къ Всемогущему,—что̀ должны дѣлать во время самаго акта и тотъ и другой; онъ можетъ производиться также чрезъ фиксированіе взоровъ мюршида на сердцѣ мюрида въ то время, какъ этотъ послѣдній погружается въ созерцаніе Божества, или въ молитву къ Богу, а также чрезъ знаніе первымъ мистическаго значенія числа буквъ, изъ которыхъ состоятъ имена дѣйствующаго и страдательнаго лицъ [1]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ шейхъ можетъ дѣйствовать на своего ученика въ нѣкоторомъ разстояніи; онъ можетъ привести его въ экстатическое состояніе даже тогда, когда мюридъ будетъ находиться гдѣ либо въ отсутствіи. Мало этого; шейхъ обладаетъ такими могущественнымъ «спиритуалистическими силами», что можетъ дѣйствовать не только на дервиша, но и на совершенно посторонняго человѣка и безъ вѣдома послѣдняго. Такое дѣйствіе мюршидъ можетъ произвести на всякаго человѣка или силою своей воли,—если послѣдній присутствуетъ при немъ,—или посредствомъ мистической комбинаціи буквъ имени этого человѣка,—если онъ уже умеръ давно, или находится въ отсутствіи. Наконецъ, тѣми же способами мюршидъ и себя самого можетъ привести въ состояніе халь.

Но не только одни шейхи могутъ дѣйствовать такимъ образомъ, а и тѣ изъ простыхъ дервишей, которые достаточно поупражнялись въ спиритуалистическихъ

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 185. 305—308.

подвигахъ. Только простые дервиши могутъ употреблять всѣ указанные выше способы и достигать успѣшныхъ результатовъ не своею собственною силою, а силою своего шейха [1]).

По словамъ дервишей, какъ шейхи, такъ и простые дервиши могутъ употреблять въ дѣло подобные способы не только съ доброю, но и съ дурною цѣлію, въ особенности по отношенію къ недервишамъ [2]). Объ этомъ дервиши стараются нарочно распространять между мусульманскими народами разные разсказы.

Для обозначенія лицъ, участвующихъ, или совершающихъ надъ собою такія операціи, равно также для обозначенія ихъ дѣйствій и психическихъ состояній и пр. у дервишей существуетъ особенная терминологія, безъ знакомства съ которой читающій ихъ произведенія многаго не пойметъ. Но для объясненія всего этого у нихъ можно найти также и комментаріи, составляемые обыкновенно шейхами различныхъ орденовъ. Такъ напр. въ книгѣ, составленной Ибнъ Исаи, основателемъ ордена Исави, между прочемъ дается слѣдующее объясненіе помянутой терминологіи. *Эгли тесарруфъ* اهل تصرف называется шейхъ, или дервишъ,—словомъ, лицо, обладающее спиритуалистическими силами и совершающее описанные процессы. *Матлубъ* مَطْلُوبْ означаетъ лицо, которое подвергается спиритуалистическому дѣйствію; *Мулахазатъ* مُلَاحَظَة—актъ мышленія объ этомъ послѣднемъ; *Теведжухъ* تَوَجُّه—произведеніе этого лица; тоже значитъ и *Муракабетъ* مراقبة; халь есть экстатическое

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 302—303.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 305.

состояніе; *вафукъ* وفق — знаніе мистическихъ чиселъ и т. д. [1]).

Чтобы видѣть, какъ легко дервиши приводятъ самихъ себя въ экстатическое состояніе посредствомъ одного изъ описанныхъ способовъ, какъ они вліяютъ на другихъ лицъ и что̀ узнаютъ въ это время, для примѣра я приведу отрывокъ изъ сочиненія одного знаменитаго между дервишами шейха Мухи-эдъ-Дина эль-Араби, гдѣ онъ описываетъ свое собственное экстатическое состояніе. «Однажды, когда я былъ близь священной и почитаемой каабы, говоритъ шейхъ Араби, случилось, что, погрузившись въ умственныя размышленія о четырехъ великихъ законовѣдахъ ислама, я увидѣлъ лицо, которое безпрерывно совершало тавафъ, или бѣганіе вокругъ этаго священнаго зданія. Его ростъ былъ также высокъ, какъ и сама кааба. Два другихъ лица занимались тѣмъ же и всякій разъ, какъ они приближались другъ къ другу, сила (спиритуалистическая) протекала между ними, не раздѣляя ихъ однакожъ. Изъ этого я заключилъ, что лицо, совершавшее тавафъ, должно принадлежать къ духовнымъ обществамъ. Во время совершенія тавафа оно повторяло слѣдующее: «истинно, въ теченіе очень многихъ годовъ, мы занимались хожденіемъ вокругъ этого священнаго дома, но вы только теперь совершаете это».

«Услышавши такія слова, я возымѣлъ желаніе узнать, что это за человѣкъ и къ какому племени принадлежитъ. Для этого я фиксировалъ свои взоры на немъ по способу, называемому *хабс-э-назръ* حبس نظر и, когда онъ окончилъ свой тавафъ и желалъ удалиться, не могъ сдѣлать этого. Наконецъ, онъ подошелъ къ моей

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 304—305.

сторонѣ и, чувствуя, что я былъ причиною его задержанія, просилъ у меня позволенія уйти. Я отвѣтилъ ему словами: «Бисмилляги эръ-Рахмани эръ Рахими» («во Имя Бога Милостиваго и Милосердаго») и прибавилъ: «я позволяю тебѣ удалиться только послѣ того, когда ты скажешь, какого рода твое бытіе, и къ какому племени, или народу ты принадлежишь»? Онъ отвѣчалъ: «я человѣческаго рода». Послѣ этого я спросилъ, какъ давно онъ оставилъ этотъ міръ? Онъ отвѣчалъ: «теперь уже болѣе, чѣмъ сорокъ тысячь лѣтъ». Въ удивленіи я прибавилъ: «ты говоришь слишкомъ много; между тѣмъ какъ со времени Адама прошло только шесть тысячь лѣтъ; а самъ утверждаешь, что ты человѣческаго рода». Онъ отвѣчалъ: «Адамъ говоритъ вамъ, что онъ отецъ человѣческаго рода, и хотя съ его времени прошло только шесть тысячь лѣтъ, тридцать другихъ міровъ существовало прежде него. Въ преданіяхъ «гордости всѣхъ существъ» (Мухаммеда) и владыки (Алія) говорится: «вѣрно—Богъ сотворилъ Адама (человѣка), о которомъ вы знаете, послѣ сотворенія ста тысячь другихъ, и я одинъ изъ этихъ» [1]).

Такими же экстатическими состояніями дервиши объясняютъ и всѣ откровенія, бывшія Мухаммеду, и въ особенности извѣстную поѣздку его на небо, въ пониманіи которой не согласны между собою и обыкновенные мухаммедане. Дервиши говорятъ, что Мухаммедъ, какъ суфій, приведши себя въ экстатическое состояніе однимъ изъ описанныхъ выше способовъ, совершилъ въ этотъ моментъ путешествіе на небо въ своемъ духѣ, будучи везенъ туда воображаемымъ небеснымъ животнымъ, называемымъ *боракъ* بُرَاق [2]).

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 303—304.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 308.

2. Зикръ. Совершеніе его у Мевлеви и Руфаи, а также и у туркестанскихъ дервишей; происхожденіе зикра.

Не менѣе важную роль, чѣмъ вліяніе воли мюршида на душу мюрида, играетъ въ дервишеской жизни зикръ. Въ зикрѣ также необходимо спиритуалистическое вліяніе воли шейха; но на самомъ дѣлѣ главную роль въ немъ играютъ тѣ искусственныя физическія возбужденія, которыя совершенно отуманиваютъ дервишей, а, по словамъ послѣднихъ, приводятъ ихъ въ экстатическое состояніе.

Зикръ, или произношеніе имени Божія у однихъ орденовъ, какъ напр. у Мевлеви, совершается цѣлымъ обществомъ дервишей въ безмолвномъ молчаніи, изрѣдка прерываемомъ отрывочными возгласами; а у другихъ, какъ напр. у Руфаи, Кадріе и др., онъ совершается вслухъ. Зикръ, совершаемый въ молчаніи, называется *Хуфія* خفيه (а по туркестански хуфи), совершаемый вслухъ *Джагръ* جهر (по туркестански также джагръ). Эти два способа совершенія зикра общи всѣмъ орденамъ. Они считаются даже обязательными для всѣхъ ихъ; причина этого заключается въ томъ, что, по вѣрованію дервишей, первые основатели дервишества, т. е. Алій и Абу Бекръ совершали зикръ и тайно (въ молчаніи) и вслухъ; а дѣлали они такимъ образомъ по указанію самаго Мухаммеда. На этотъ счетъ у дервишей существуютъ слѣдующія преданія. Въ одномъ изъ нихъ разсказывается отъ лица Алія: «однажды я спросилъ пророка: «О, пророкъ Божій! Наставь меня въ кратчайшемъ пути къ Богу и помоги мнѣ въ надлежащемъ пути къ чествованію Его». Онъ отвѣчалъ: «О, Алій! Настоящій путь состоитъ въ воспоминаніи или

призываніи Его имени». «Я спросилъ, какъ я долженъ призывать его»? И онъ отвѣчалъ: «закрой свои глаза и внимай мнѣ, повторяя за мною «ля илляги илль Аллахъ». Эти слова пророкъ произносилъ три раза съ закрытыми глазами громкимъ голосомъ, и я подражалъ ему». Въ другомъ преданіи разсказывается, что однажды, когда Мухаммедъ и Алій были вмѣстѣ, первый сталъ на колѣни, и Алій сдѣлалъ тоже предъ нимъ, такъ что ихъ колѣна были однѣ противъ другихъ. Мухаммедъ началъ произносить «ля илляги» и пр. три раза; при первомъ произношеніи онъ обращалъ лицо къ своему лѣвому плечу, при второмъ къ груди, при третьемъ— опять къ лѣвому плечу; при чемъ, его глаза были закрыты, а голосъ возвышался» [1]).

Зикръ, совершаемый дервишами въ молчаніи, по ученію дервишей, имѣетъ свое начало въ повелѣніи Мухаммеда, данномъ Абу Бекру, когда во время своего бѣгства изъ Мекки въ Медину оба они скрывались въ пещерѣ отъ своихъ враговъ. При этомъ, дервиши ссылаются на сороковой стихъ девятой главы корана, какъ на основаніе для такого преданія [2]).

Признавая для себя обязательными два указанные способа совершенія зикра, дервиши всѣхъ орденовъ отличаютъ свои ордена другъ отъ друга по тому, какъ совершали зикръ основатели того или другаго ордена. Такъ напр. основатель ордена Мевлеви, Джелаль эд-Динъ Руми, какъ извѣстно, любилъ вертѣться кругомъ, когда хотѣлъ придти въ экстатическое состояніе, а основатель ордена Руфаи, Ахмедъ Саидъ Руфаи съ подобною же цѣлію неистово выкрикивалъ имена Божіи, сопровождая это своеобразными движеніями. Словомъ, совершеніе зикра сопровождается своеобразными дви-

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 154.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 154—155.

женіями головой, руками, ногами и пр., свойственными тому или другому ордену.

«Въ нѣкоторыхъ обществахъ, по словамъ Д'Оссона, во время совершенія зикра дервиши садятся на свои колѣни, такъ что локти одного соприкасаются съ локтями другихъ, и всѣ дѣлаютъ одновременно быстрыя движенія головой и корпусомъ. Въ другихъ движенія состоятъ въ медленномъ покачиваніи справа на лѣво, и слѣва на право, или въ методическомъ покачиваніи тѣла впередъ и назадъ. Въ иныхъ же обществахъ эти движенія начинаются въ сидячемъ положеніи мѣрными кадансами, съ степеннымъ выраженіемъ лица, съ закрытыми, или потупленными въ землю глазами, а продолжаются на ногахъ. Въ нѣкоторыхъ же, наконецъ, упражненія совершаются такимъ образомъ, что каждый (дервишъ) беретъ другъ друга за руку, выставляетъ впередъ правую ногу и съ каждымъ шагомъ увеличиваетъ силу движенія своего тѣла» [1].....

Во время совершенія зикра и описанныхъ движеній дервиши должны имѣть религіозную настроенность въ душѣ, а въ своихъ внутренностяхъ производить ту операцію съ зикромъ, какую предварительно научается совершать отдѣльно каждый молодой мюридъ подъ руководствомъ своего мюршида; при чемъ, дервиши однихъ орденовъ должны продѣлывать это въ молчаніи, а—другихъ вслухъ.

Время совершенія зикра дервишами разныхъ орденовъ бываетъ различно. Одни изъ орденовъ, какъ напр. Руфаи, совершаютъ свой зикръ въ четвергъ, другіе, какъ Мевлеви, въ каждый вторникъ и пятницу, третьи—въ понедѣльникъ и пр. Большинство орденовъ совершаетъ его въ одинъ и тотъ же часъ, именно, непосредственно послѣ полуденнаго намаза. Только Накшибенди и Бекташи составляютъ исключеніе въ этомъ отношеніи. Первые совершаютъ зикръ въ заключеніе пятой (вечерней) молитвы, а вторые—во время ночи [1].

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 218—219.

Нѣкоторые, какъ напр. туркестанскіе Кадріе, кромѣ того, совершаютъ зикръ съ особеннымъ торжествомъ каждое одиннадцатое число мѣсяца *(яздагумъ)*—въ день смерти своего пира. Почти каждый орденъ дозволяетъ принимать участіе въ своемъ зикрѣ дервишамъ другихъ орденовъ; а въ качествѣ зрителей допускаются на зикръ всѣ мухаммедане мужчины, женщины и дѣти, а также христіане и др. Для всѣхъ постороннихъ посѣтителей въ залахъ благоустроенныхъ тэккіэ отводятся особыя мѣста. Впрочемъ, у туркестанскихъ дервишей этой роскоши нѣтъ: посторонняя публика,—какая бы она ни была,—размѣщается просто на полу зала; и женщинъ между посѣтителями дервишескаго зикра мнѣ ни разу не приходилось видѣть въ Туркестанѣ.

Для ознакомленія съ тѣмъ,—какъ дервиши совершаютъ зикръ въ собраніи, я сначала опишу совершеніе его самыми популярными и знаменитыми между мухаммеданскими народами орденами—Мевлеви и Руфаи,—такъ какъ всѣ остальные ордена совершаютъ свой зикръ по образцу или того, или другаго изъ упомянутыхъ сейчасъ; да къ тому же своею выразительностію и, такъ сказать, совершенствомъ зикръ Мевлеви и Руфаи останавливаетъ на себѣ преимущественное вниманіе всѣхъ европейскихъ путешественниковъ и ученыхъ, посѣщавшихъ мухаммеданскія страны; а потомъ постараюсь представить, какъ этотъ зикръ совершаютъ туркестанскіе дервиши.

Существуетъ много описаній совершенія зикра орденами Мевлеви и Руфаи; но между ними болѣе оригинальны, самостоятельны и полны—описанія, сдѣлан-

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 227.

ными Джономъ Броуномъ, Д'Оссономъ и Лэйне. Зикръ у ордена Мевлеви совершается такимъ образомъ. Девять, одиннадцать, тринадцать, или болѣе дервишей входятъ въ *семаг-хана,* образуютъ изъ себя кругъ, разсаживаясь на овчинныхъ шкурахъ, раскинутыхъ на полу зала въ равномъ разстояніи другъ отъ друга, и въ такомъ положеніи они остаются почти полчаса; при чемъ, руки ихъ сложены, глаза закрыты, голова наклонена, а сами погружены въ глубокое созерцаніе;—все тихо. Молчаніе ихъ нарушаетъ шейхъ, который сидитъ въ это время на краю своего маленькаго ковра, близъ ниши,—нарушаетъ гимномъ въ честь Божества. За тѣмъ онъ приглашаетъ все собраніе воспѣть съ нимъ фатиху, или первую главу корана. «Воспоемъ-те фатиху, возглашаетъ онъ, въ прославленіе священнаго имени Божія, въ честь благословенной религіи пророковъ, но въ особенности Мухаммеда—Мустафы величайшаго, величественнѣйшаго, великолѣпнѣйшаго изъ всѣхъ небесныхъ посланниковъ, и въ память четверыхъ первыхъ халифовъ, святой Фатимы, цѣломудренной Хадиджы, имамовъ Хасана и Хусейна, всѣхъ мучениковъ достопамятнаго дня, десяти евангельскихъ учениковъ, добродѣтельныхъ поручителей нашего святаго пророка, всѣхъ его ревностныхъ и вѣрныхъ учениковъ, всѣхъ имамовъ, муджтахидовъ مجتهد (труженниковъ), всѣхъ ученыхъ, всѣхъ священныхъ мужей и женъ ислама. Воспоемте также въ честь хазрети Мевляна, основателя нашего ордена, хазрети Султана, уль Улема (его отца), Сэидъ Бурханъ эд-Дина (его учителя), Шейха Шемсъ эд-Дина (его посвятителя), Валиди Султанъ (его матери), Мухаммедъ Аллай эдъ-Дина Эфенди (его сына и намѣстника), всѣхъ Челиби (его преемниковъ), всѣхъ шейховъ, всѣхъ дервишей и всѣхъ покровителей нашего ордена, которымъ Верховное Существо да благоволитъ даровать миръ и прощеніе. Помолимся о постоянномъ благосостояніи нашего священнаго общества, о здравіи ученнѣйшаго и почтеннаго Челеби Эфенди, нашего господина и владыки, о здравіи царствующаго Султана, величественнѣйшаго и милостиваго императора мусульманской вѣры, о благосостояніи великаго визиря и шейхъ-уль-ислама и о благосостояніи всего мухаммеданскаго воинства, всѣхъ посѣтителей священнаго города Мекки. Помолимся о спокойствіи души всѣхъ учредителей, всѣхъ шейховъ и всѣхъ дервишей всѣхъ другихъ орденовъ, о всѣхъ добрыхъ людяхъ, о всѣхъ тѣхъ, кои отличились своими добрыми дѣлами, своими учрежденіями и благодѣтельными дѣйствіями. Помолимся также о всѣхъ мусульманахъ обоего пола, живущихъ на востокѣ и западѣ, объ утвержденіи ихъ благосостоянія, объ удаленіи всякаго несчастія, объ исполненіи всѣхъ полезныхъ обѣтовъ и объ успѣхѣ всѣхъ достохвальныхъ предпріятій; наконецъ, попросимъ Бога, да соблаговолитъ онъ сохранить въ насъ даръ своей благодати и огонь священной любви» [1]).

Послѣ этого все собраніе хоромъ поетъ фатиху, а затѣмъ одинъ шейхъ читаетъ также фатиху и салаватъ [2]).

Непосредственно за симъ шейхъ оставляетъ свое мѣсто, наклоняетъ свою главу въ знакъ покорности пиру въ сторону, гдѣ разостланъ его коверъ, затѣмъ дѣлаетъ шагъ впередъ и, обратясь опять къ тому же мѣсту на правой ногѣ, наклоняется предъ ковромъ, какъ будто предъ сидящимъ на немъ пиромъ. Послѣ этого онъ начинаетъ вертѣться по залу, и братья въ свою очередь дѣлаютъ тоже, всѣ совершаютъ круженіе по залу три раза. Этотъ обрядъ называется *Султанъ Валедъ Деври,* по имени сына хазрети—и—мевляна, ихъ

[1]) Джонъ Броунъ, 225—226.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 226.

пира. По совершеніи такого обряда шейхъ становится на свой коверъ, скрестивши руки на груди, а одинъ изъ братьевъ, стоящихъ на лѣстницѣ, начинаетъ пѣть *Нахтъ—и—шерифъ*, или священный гимнъ въ похвалу Мухаммеда. По окончаніи этого гимна, небольшой оркестръ въ галлереѣ начинаетъ играть на флейтѣ (нэй), барабанчикахъ и другихъ инструментахъ. Между тѣмъ одинъ изъ братьевъ, называемый семаг-занъ, идетъ къ шейху, который въ это время уже успѣлъ сѣсть на край своего коврика, наклоняется предъ нимъ, дѣлая прыжокъ, цѣлуетъ руку шейха, отступаетъ отъ него задомъ и, ставъ въ срединѣ зала, начинаетъ заправлять слѣдующимъ обрядомъ.

Послѣ того, какъ семаг-занъ займетъ свое мѣсто среди залы, другіе дервиши скидаютъ съ себя хирки, идутъ стройнымъ, медленнымъ гуськомъ къ шейху съ лѣвой стороны; при чемъ, руки ихъ опущены, голова наклонена къ полу. Какъ только первый изъ дервишей поровняется съ шейхомъ, тотчасъ низко кланяется дощечкѣ, которая находится на мѣстѣ шейха, и на которой изображено имя основателя ордена. Затѣмъ, сдѣлавъ два прыжка впередъ въ правую сторону отъ шейха, онъ обращается къ нему, цѣлуетъ его руку и начинаетъ вертѣться на лѣвой ногѣ, подталкивая себя правой. За этимъ дервишемъ дѣлаетъ тоже самое другой, за нимъ третій и т. д. и такимъ образомъ дервиши наполняютъ собою всю залу, каждый продолжая вертѣться въ извѣстномъ разстояніи другъ отъ друга. Если они слишкомъ близко подойдутъ другъ къ другу, семаг-занъ даетъ объ этомъ знать посредствомъ удара своею ногою о полъ. Руки совершающихъ такой танецъ постепенно поднимаются вверхъ и затѣмъ принимаютъ такое положеніе, что лѣвая рука обращается къ полу, а правая—вверхъ, къ небу; голова наклоняется къ правому плечу,

а глаза повидимому закрываются. Шейхъ между тѣмъ продолжаетъ сидѣть на своемъ мѣстѣ. Вертясь по залу, братья совершаютъ неслышимый зикръ, говоря «Аллахъ! Аллахъ!», а музыканты въ теченіе двадцати минутъ, или полчаса выполняютъ гимнъ, называемый *Аинъ—и—Шерифъ*. Большею частію впрочемъ они играютъ только десять минутъ, а какъ дойдутъ до извѣстнаго мѣста пѣсни, гдѣ находятся слова «*Хэй яръ*» (О Другъ!), они выкрикиваютъ ихъ вслухъ и внезапно останавливаются. Въ этотъ самый моментъ и дервиши останавливаются въ своемъ верченіи, такъ что ихъ тэннури, которыя до этого были въ положеніи раздутаго кринолина, теперь обвиваются вокругъ ихъ ногъ и совсѣмъ закрываютъ эти послѣднія. Затѣмъ дервиши совершаютъ низкій поклонъ по направленію къ шейху. Когда семаг-занъ сдѣлаетъ знакъ, всѣ они снова начинаютъ медленно вертѣться по залу, низко кланяясь шейху и дѣлая полный поворотъ, когда проходятъ мимо него. Если кто-либо изъ участвующихъ въ совершеніи зикра упадетъ отъ изнеможенія, то это даетъ ему поводъ удалиться, что̀ дѣлаютъ однакожъ немногіе. Вскорѣ послѣ этого начинаетъ играть музыка, и дервиши снова начинаютъ вертѣться, доколѣ ихъ не остановятъ, какъ прежде. Это дѣлается три раза и продолжается иногда цѣлыхъ два часа, послѣ чего всѣ дервиши, совершающіе зикръ, садятся, а семаг-занъ накидываетъ на нихъ ихъ хирки [1]).

Въ то время, когда они сидятъ такимъ образомъ, одинъ изъ братьевъ въ галлереѣ читаетъ что либо изъ корана; затѣмъ семаг-занъ встаетъ и идетъ въ средину круга, возноситъ молитву за султана и пр.,—подобно тому, какъ дѣлалъ это въ началѣ зикра самъ шейхъ. Въ заключеніе поется фатиха,—шейхъ встаетъ съ своего мѣста, и дервиши, поцѣловавши его руку, выходятъ

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 199—200. 226.

изъ зала [1]). Такъ совершается зикръ турецкими мевлеви. Мевлеви воображаютъ, что во время совершенія подобныхъ танцевъ они находятся въ соединеніи съ Божествомъ, испытываютъ небесное блаженство и могутъ совершать какія угодно чудеса.

Зикръ Руфаи раздѣляется на пять различныхъ сценъ, которыя продолжаются больше трехъ часовъ. Первая начинается чествованіемъ, какое воздаютъ всѣ дервиши своему шейху, возсѣдающему въ залѣ предъ нишей. Четыре самыхъ почтенныхъ дервиша выступаютъ впередъ первые и, приблизившись къ своему шейху, обнимаютъ другъ друга, какъ будто хотятъ поцѣловаться въ знакъ благожеланія мира, и затѣмъ садятся по двое по правую и лѣвую сторону шейха. Всѣ остальные дервиши вмѣстѣ выступаютъ впередъ процессіей, скрестивши руки и наклонивши голову. Прежде всего каждый изъ нихъ привѣтствуетъ низкимъ поклономъ дощечку, на которой написано имя ихъ пира. Затѣмъ, также каждый изъ нихъ отдѣльно, полагая обѣ руки на свое лицо и бороду, становится на колѣни предъ шейхомъ, почтительно цѣлуетъ его руку, и послѣ этого всѣ они идутъ важнымъ шагомъ занимать свои мѣста на овечьихъ шкурахъ, которыя разостланы полукругомъ во внутренности зала. Какъ только составится кругъ, шейхъ возглашаетъ: «Эль фатиха»! Затѣмъ всѣ они поютъ слѣдующія слова: «О, Боже! возлюби нашего владыку Мухаммеда между послѣдними поколѣніями, и возлюби нашего владыку Мухаммеда во всякое время и періодъ, и возлюби нашего владыку Мухаммеда между самыми высокими князьями (ангелами на небѣ) до суднаго дня; и возлюби всѣхъ пророковъ и посланниковъ между жителями неба и земли; и Богу (котораго имя да будетъ благословенно и возвеличено!), да будутъ

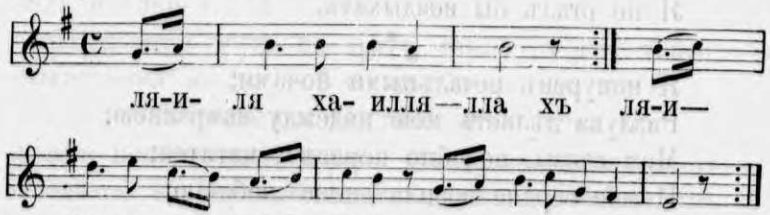
[1]) Джонъ Броунъ, стр. 200—201, 226—227.

угодны наши владыки и наши господа,—эти высокопочтенныя лица,—Абу Бекръ, Омаръ, Османъ и Алій и всѣ Божіи любимцы! Богъ—наше довольство и превосходный хранитель! И нѣтъ ни крѣпости, ни силы, ни въ комъ, какъ только въ Богѣ, Высокомъ, Великомъ! О, Боже! О, Нашъ Владыко! О, Ты—Щедрый въ прощеніи! О, Ты—самый благодѣтельный изъ благодѣтельнѣйшихъ! О, Боже! Аминь». Послѣ этого въ теченіе трехъ, или четырехъ минутъ дервиши сохраняютъ молчаніе, а затѣмъ опять читается фатиха, но тихо. Это—только прелюдія къ зикру, называемая у всѣхъ египетскихъ дервишей *истифтахъ эзъ-зикръ* [1]).

Непосредственно послѣ этой прелюдіи зиккиры (совершающіе зикръ) начинаютъ самый зикръ. Сначала шейхъ произноситъ слова «Ля илляги илль Аллахъ», а затѣмъ уже всѣ зиккиры поютъ эти слова медленно, довольно пріятно, но въ тоже время такимъ образомъ, что ихъ пѣніе наводитъ на душу грустное настроеніе [2]).

Во время пѣнія всѣ дервиши покачиваются изъ стороны въ сторону и попеременно кладутъ свои руки то на лицо, то на бороду, то на желудокъ, то на колѣни. При этомъ они повторяютъ тѣ же самыя слова и на тотъ же мотивъ, что и раньше, но все быстрѣе и

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 251—252.

[2]) Лэйне вмѣсто всякихъ описаній переложилъ мотивъ дервишескаго пѣнія «ля иллахи» на ноты, по которымъ всякій читатель самъ можетъ судить о пѣніи дервишей. Вотъ онѣ:

Смот. Джонъ Броунъ, 252. Лэйне, т. III, 66.

быстрѣе; соотвѣтственно возростающей быстротѣ произношенія, они ускоряютъ и свои движенія. Это продолжается около четверти часа.

Вторая сцена начинается пѣніемъ касыды, или мувешшахъ, или же хамди мухаммеди, т. е., гимна, гдѣ предметомъ достойной любви и похвалъ выставляется Мухаммедъ. У египетскихъ дервишей этотъ гимнъ выполняютъ муншиды, т. е. пѣвцы—изъ дервишей, а у турецкихъ—одинъ изъ старцевъ, сидящихъ по правую сторону шейха. Онъ поется большею частію на тотъ же мотивъ, на какой и «ля илляхи» .... Такихъ гимновъ у дервишей довольно много. Но между ними есть болѣе любимые дервишами и чаще другихъ употребляемые ими.

Чтобы ознакомиться съ содержаніемъ подобныхъ гимновъ вообще, я приведу здѣсь одинъ изъ самыхъ любимыхъ дервишами гимновъ,—тотъ, который приводится Лэйне.—Вотъ онъ:

«Мое сердце волнуется любовью,
И мои вѣжди смыкаются:
Мои жизненныя силы ослабѣваютъ
Въ то время, какъ я проливаю потоки слезъ.
Мое соединеніе кажется слишкомъ отдаленнымъ
Да и встрѣтятъ-ли когда нибудь любовь мои глаза?
Увы! Если бы разлука не исторгла моихъ слезъ,
Я не сталъ бы воздыхать.

* * *

Я изнуренъ печальными ночами:
Разлука дѣлаетъ мою надежду напрасною:
Мои слезы, подобно перламъ, катятся;
И мое сердце воспламенено любовію;
Чьему подобно мое положеніе?
Едва-ли я знаю средство къ облегченію его.

Увы! Если бы разлука не исторгла моихъ слезъ,
Я не сталъ бы воздыхать.

* * *

О, горлица! Скажи мнѣ,
Зачѣмъ ты такъ печальна?
Иль ты разлукою огорчена?
Иль лишилась своихъ крыльевъ и сидишь ты взаперти?
«Наши печали—одинаковы, отвѣчаетъ она,
Изнуренная любовію, сижу я».
Увы! Если бы разлука не исторгла моихъ слезъ,
Я не сталъ бы воздыхать.

* * *

О, Первый! О, Единый только Вѣчный!
Покажи-жъ свою благосклонность ко мнѣ.
Твой рабъ, Ахмедъ—эль Бекри,
Не имѣлъ иного Господа, кромѣ Тебя.
Таха! [1]) Великимъ пророкомъ!
Ты не отказываешь его желанію.
Увы! Если бы разлука не исторгла моихъ слезъ,
Я не сталъ бы воздыхать» [2])!

Въ приведенномъ гимнѣ выражаются воздыханіе и стремленіе дервишей къ погруженію въ лоно безличнаго Божества.

Во время пѣнія хамди Мухаммеди дервиши повторяютъ слово «Аллахъ», двигаясь своимъ корпусомъ взадъ и впередъ. Четверть спустя всѣ они встаютъ, приближаются другъ къ другу, такъ что ихъ локти соприкасаются между собою, покачивая въ то же время свой корпусъ справа на лѣво, и обратно; при этомъ, правою ногою они твердо стоятъ на землѣ, а лѣвая находится въ періодическомъ движеніи, обратномъ съ

[1]) Таха—имя Мухаммеда. Великимъ пророкомъ, т. е., клянусь, или заклинаю.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 253. Лэйне, т. III, стр. 67.

движеніемъ тѣла; и всѣ дервиши точно соблюдаютъ мѣру и кадансъ. Среди такой экзерциіи они выкрикиваютъ слова «я Аллахъ» и «я Ху». «Нѣкоторые, замѣчаетъ Д'Оссонъ, изъ совершающихъ зикръ вздыхаютъ въ это время, другіе рыдаютъ, иные проливаютъ слезы, а у иныхъ потъ капится градомъ, и у всѣхъ бываютъ лица блѣдныя и глаза томные» [1]). Послѣ этого наступаетъ пауза въ нѣсколько минутъ, и начинается третья сцена. Послѣдняя начинается во время пѣнія *илляги*, выполняемаго уже двумя старцами, сидящими по правую руку шейха, или муншидами. *Илляги*—это гимны подобные хамди Мухаммеди; почти всѣ они сложены на персидскомъ языкѣ. Во время пѣнія илляги дервиши учащаютъ свои движенія, а чтобы препятствовать ослабленію, одинъ изъ первыхъ между ними врывается въ ихъ центръ и возбуждаетъ ихъ своимъ примѣромъ. Если въ собраніи бываютъ дервиши другихъ орденовъ, то изъ вѣжливости имъ уступается это почетное мѣсто, и всѣ они по очередно, одинъ за другимъ занимаютъ его (т. е. почетное мѣсто), постоянно качаясь своимъ корпусомъ по прежнему.

Послѣ небольшой остановки начинается четвертая сцена. Теперь всѣ дервиши скидаютъ свои тюрбаны, составляютъ кругъ, хотя и не держатся за руки другъ друга, и такимъ образомъ кружатся по залу мѣрнымъ шагомъ, по временамъ ударяя своими ногами о полъ и вдругъ подпрыгивая. Этотъ танецъ совершается во время *илляги*, выполняемаго уже двумя старцами, сидящими по лѣвую сторону шейха. Во время пѣнія крики «я Аллахъ!» и «я Ху!» вдвойнѣ возрастаютъ и переходятъ въ страшный вой. Крики испускаются всѣми дервишами вмѣстѣ. Когда дервиши начинаютъ останавливаться отъ видимаго изнеможенія, шейхъ проходитъ

[1]) Джонъ Броунъ, 221.

между ними, выдѣлывая въ то же время насильственныя движенія, и такимъ образомъ возбуждаетъ ихъ къ новымъ усиліямъ. Послѣ этого выходятъ на средину два старца, которые удваиваютъ быстроту шага и возбужденіе тѣла, чѣмъ еще болѣе возбуждаютъ зиккировъ, которые танцуютъ до изнеможенія силъ.

Четвертая сцена смѣняется пятой и послѣдней. Она самая ужасная изъ всѣхъ. Въ это время зиккиры приходятъ въ состояніе бѣшенства, которое они называютъ экстазомъ,—халь. Во время этого религіознаго изступленія они хватаютъ раскаленное желѣзо. У Руфаи на стѣнѣ зала по правую стерону шейха висятъ обыкновенно тесаки и другіе острые металлическіе инструменты. Предъ концемъ четвертой сцены два дервиша снимаютъ восемь, или девять изъ этихъ инструментовъ, накаляютъ ихъ до-красна и несутъ къ шейху. Послѣ произнесенія надъ ними молитвъ и послѣ призыванія имени пира, Ахмеда эр-Руфаи, онъ дуетъ на нихъ и, поднесши къ устамъ, отдаетъ эти инструменты тѣмъ дервишамъ, которые съ величайшимъ усердіемъ просятъ ихъ. Дервиши, объятые бѣшенствомъ, схватываютъ ихъ, смотрятъ на нихъ съ нѣжностію, лижутъ, кусаютъ, кладутъ ихъ въ ротъ и держатъ тамъ до тѣхъ поръ, пока раскаленное желѣзо не остынетъ совсѣмъ. Тѣ, которымъ не удалось получить раскаленнаго желѣза отъ шейха, съ яростію схватываютъ холодные тесаки, кинжалы, висящіе на стѣнѣ, и поражаютъ ими свои бока, руки и ноги.

Замѣчательно, что вслѣдствіе бѣшенства, по словамъ Д'Оссона, дервиши съ видимою веселостію переносятъ всѣ раны, какимъ подвергаются въ это время. Если кто изъ нихъ падаетъ подъ страданіями, тѣ выносятся на рукахъ своихъ собратій, не выражая ни малѣйшаго признака болѣзненнаго чувства [1]). Спустя нѣ-

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 222.

сколько минутъ послѣ этого, шейхъ обходитъ залъ, посѣщаетъ каждаго зиккира, дуетъ на его раны, натираетъ ихъ своей слюной, произноситъ надъ ними молитвы и успокаиваетъ, что раны скоро заживутъ [1]). Этимъ и заканчивается зикръ Руфаи.

Изъ представленныхъ описаній видно, что разница въ совершеніи зикра у Мевлеви и Руфаи—незначительна, и она нисколько не нарушаетъ ихъ общаго дервишескаго характера, который заключается въ томъ, что какъ Руфаи, такъ и Мевлеви смотрятъ на движенія и дѣйствія, обнаруживаемыя ими въ концѣ своего зикра, какъ на проявленіе и самое лучшее доказательство видимаго присутствія въ нихъ сверхъестественныхъ «спиритуалистическихъ» силъ; вмѣстѣ съ тѣмъ они считаютъ эти дѣйствія заслугою предъ Богомъ. Зикръ остальныхъ орденовъ разнообразится по своему совершенію лишь въ томъ отношеніи, что зикръ однихъ орденовъ похожъ на зикръ Мевлеви, а зикръ другихъ—на зикръ Руфаи. И туркестанскіе дервиши въ отношеніи зикра представляютъ собою подобное же явленіе. Такъ тѣ туркестанскіе дервиши, которые совершаютъ зикръ тайно, въ молчаніи (накшибенди), напоминаютъ собою Мевлеви. Вотъ какъ совершаютъ они свой зикръ. Собирается человѣкъ десять—одиннадцать дервишей въ залъ своего мюршида; всѣ разсаживаются въ правильный кругъ на полу, шейхъ между ними; предварительно читаютъ изъ корана и месневи шерифъ; затѣмъ наступаетъ глубокое молчаніе; это дервиши совершаютъ тайный зикръ; во время молчанія мюршидъ подползаетъ тихо къ каждому дервишу, передаетъ зикръ и прислушивается къ груди его, чтобы узнать, производитъ-ли надлежащее дѣйствіе на душу дервиша совершаемый зикръ. Около каждаго дервиша мюршидъ останавли-

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 219—222. 251—255. Лэйне т. III, стр. 64—67.

вается въ теченіе пяти—семи минутъ. Прослушавши всѣхъ, участвующихъ въ зикрѣ, онъ садится на свое мѣсто. Зикръ оканчивается фатихой, и продолжается обыкновенно часа два. Тайный зикръ туркестанскихъ дервишей состоитъ изъ словъ: «Іо Ху! Іо Манъ Ху!», «Ля Илляха Илляху», «Субхонъ Алло! Альхамдуль Илля». Этотъ зикръ не сопровождается только никакой музыкой и верченіемъ, какъ это дѣлается у Мевлеви. Зикръ туркестанскихъ джагріе, совершающихъ его вслухъ, похожъ на зикръ Руфаи; только у туркестанцевъ онъ менѣе сложенъ и не сопровождается кровопролитіемъ. Зикръ туркестанскихъ джагріе состоитъ изъ словъ: «Ля Илляха Илляху»; «Алло!» и «Ху»! Для сравненія его съ зикромъ Руфаи я опишу здѣсь зикръ самаркандскихъ джагріе, у которыхъ онъ называется иначе *«джагръ»*. Эти дервиши совершаютъ свой зикръ въ небольшой мечети, пристроенной къ знаменитой мечети Самарканда, называемый *Шахъ Зинда*. Предъ началомъ обряда всѣ дервиши идутъ въ самую мечеть Шахъ Занда и здѣсь, разсѣвшись у стѣнъ на замѣчательно большомъ коврѣ, внимательно слушаютъ, какъ одинъ изъ старѣйшихъ между ними декламируетъ на распѣвъ стихи изъ месневи шерифъ—Мевлеви. Получивши вдохновеніе отъ этого чтенія, всѣ дервиши чинно спускаются по громадной лѣстницѣ въ ту мечеть, гдѣ предполагается джагръ и гдѣ уже сидитъ въ ожиданіи на своемъ мѣстѣ въ михрабѣ (на западной сторонѣ мечети) ихъ шейхъ. Пришедши въ залъ и раскланявшись предъ шейхомъ, дервиши разсаживаются въ кругъ не далеко отъ него; около круга, или внутри него становится *Саръ халька* (глава круга) и, съ разрѣшенія шейха, начинаетъ громко, на распѣвъ декламировать стихи въ честь Бога — *Хамдъ*, затѣмъ въ честь Мухаммеда — *Нахтъ* и, наконецъ, стихи, гдѣ

разсказывается о суетности мірскихъ благъ, — *рубай*. Это—тѣ самые, что поются и у Руфаи на зикрѣ. Сидящіе въ кругѣ, раскачиваясь съ зада на передъ, начинаютъ, что̀ есть силы, подъ тактъ *саръ-халькъ* выкрикивать горломъ слово «Ху» (онъ), на подобіе блеянія барана, какъ говорятъ сравнительно сами дервиши; крикъ ихъ дѣлается все сильнѣе и сильнѣе, такъ что запѣвало (саръхалька) становится едва слышенъ. Когда на лицахъ и тѣлѣ кричащихъ появится большой потъ, и имъ становится совершенно трудно кричать сидя, они, не прерывая своего рычанія, поднимаются на ноги и, не разстраивая круга, продолжаютъ еще сильнѣе кричать «Ху»! Въ тоже время они не перестаютъ раскачиваться съ зада на передъ, и такъ какъ въ этотъ моментъ саръхалька стоитъ уже по срединѣ круга, то всѣ участвующіе въ зикрѣ надвигаются на него все ближе и ближе. Саръхалька видимо старается не только сильнѣе воодушевить, но и перекричать всѣхъ дервишей, подставивъ правую ладонь къ щекѣ. 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. Въ началѣ джагра шейхъ самъ принимаетъ участіе въ немъ, вертясь или, лучше, вытанцовывая по-сартски въ центрѣ круга то въ прямомъ, то въ согнутомъ по поясъ положеніи и тѣмъ самымъ подавая примѣръ къ тому же своимъ подчиненнымъ; а если они почему либо лѣниво исполняютъ экзерциціи, или со всѣмъ не исполняютъ ихъ онъ безъ церемоніи толкаетъ ихъ къ кругу и тѣмъ самымъ побуждаетъ къ исполненію. Когда участвующіе воодушевятся и войдутъ въ свою роль, шейхъ отстаетъ отъ круга и садится въ нишѣ на свое мѣсто, оставаясь только наблюдателемъ

надъ тѣмъ, что совершаютъ его подчиненные. Послѣ перерыва снова начинается джагръ такимъ же порядкомъ, какъ и раньше; только дервиши теперь 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 изъ дервишей не впадетъ въ неистовое состояніе. За симъ опять небольшой перерывъ и снова джагръ въ прежнемъ порядкѣ; только слово «Ху» дервиши выкрикиваютъ теперь на подобіе того, какъ хрипитъ пила, когда ею пилятъ. Во все время совершенія обряда зрители сидятъ въ восточной сторонѣ отъ образовавшагося круга дервишей и, поджавши ноги подъ себя въ знакъ почтенія, внимательно слѣдятъ и слушаютъ, что совершается предъ ними. Простодушная часть зрителей, которыхъ бываетъ очень много, подъ вліяніемъ пѣнія саръхальки и зикра приходитъ въ такое возбужденное состояніе, что многіе изъ среды ея плачутъ навзрыдъ и этимъ какъ-бы жалуются на то, что имъ приходится жить и мучиться среди превратностей и скоротечной суетности мірской жизни. Другая часть зрителей, которая сидитъ съ югозападной стороны ближе къ шейху, во время совершенія обряда бываетъ занята дѣломъ; она ежеминутно готовитъ зеленый чай и, по первому требованію участвующихъ въ зикрѣ, подаетъ его въ чашкахъ для охлажденія. Чаще всѣхъ обращается къ чаю саръхалька для промачиванія своего постоянно—пересыхающаго горла.

Какъ только кто либо изъ участвующихъ въ джагрѣ во время третьяго и послѣдняго дѣйствія придетъ въ экстатическое состояніе, обрядъ заканчивается фатихой, и всѣ расходятся по домамъ; мнимо-вдохновенный и на улицѣ продолжаетъ неистово выкрикивать «Ху», сопровождаемый большою толпою дервишей и зрителей.

Крикъ, производимый дервишами на джагрѣ, кажется со стороны чемъ-то ужаснымъ, похожимъ на ревъ большаго множества львовъ.

Откуда дервиши могли заимствовать и заимствовали свой зикръ? Во всякомъ случаѣ, не отъ христіанскихъ монаховъ, у которыхъ подобнаго явленія совершенно не можетъ быть. Описавши совершеніе зикра у разныхъ орденовъ, Д'Оссонъ говоритъ далѣе: «эти упражненія (зикръ) удаляютъ дервишескіе ордена отъ правилъ ихъ пророка и доказываютъ, какъ много человѣческій умъ способенъ обманываться иллюзіями энтузіастической ревности и поощреніями экзальтированнаго воображенія, когда онъ предоставляется самому себѣ безъ правила и мѣры. Вѣроятно, что эти нововведенія между мусульманами имѣютъ свое начало въ священныхъ танцахъ египтянъ, грековъ и римлянъ Восточной Имперіи» [1]). О чемъ Д'Оссонъ говоритъ съ вѣроятностію, это для насъ переходитъ въ несомнѣнный фактъ при тѣхъ историческихъ данныхъ, которыя выяснены были раньше.

3. Хашишъ (حشيش).

Кромѣ описанныхъ выше средствъ, дервиши прибѣгаютъ еще къ третьему—для достиженія халя,—именно къ хашишу. Тамъ они достигали экстаза посредствомъ приведенія своего организма въ особенное состояніе, или просто посредствомъ возбужденія своихъ нервовъ мускульными движеніями, а здѣсь они обращаются къ матеріальному веществу, которое, помимо всякаго пророческаго дара, или духовнаго вліянія шейха, способно привести въ экстатическое состояніе умственныя способности человѣка и уничтожить всѣ стра-

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 228—229.

сти, всѣ живыя чувства въ немъ. Этимъ обстоятельствомъ объясняется, почему дервиши такъ любятъ хашишъ и почему въ употребленіи его для нихъ не нужны ни руководительство, ни воля мюршида. Всякій дервишъ принимаетъ хашишъ самъ, отдѣльно, хотя, разумѣется, съ благословенія своего «духовнаго учителя». Джонъ Броунъ въ своемъ сочиненіи подробно описываетъ, гдѣ и какъ хашишъ приготовляется. Но въ данномъ случаѣ важнѣе употребленіе хашиша, его дѣйствіе на человѣка и его исторія.

Слово «хашишъ» — египетскаго, или сирійскаго происхожденія. Хошхошъ по арабски значитъ просто макъ. Въ Европейской Турціи онъ извѣстенъ подъ именемъ «эсраръ» (عسرار).

Хашишъ имѣетъ не одинаковую силу дѣйствія на человѣка, а отсюда и не одинаковое достоинство и цѣну. Употребляется хашишъ въ разныхъ видахъ. Такъ въ Египтѣ и Сиріи, имѣя форму жирнаго вещества отъ смѣшенія съ масломъ, онъ употребляется, какъ масло. Въ Турціи онъ употребляется въ видѣ сиропа, или лепешечекъ вмѣстѣ съ персидскимъ, или обыкновеннымъ табакомъ; съ послѣднимъ долженъ употреблять его тотъ, кто желаетъ сильнѣйшаго дѣйствія; при чемъ, и хашишъ и табакъ кладутся въ кальянъ, или наргили, т. е. въ такую трубку, въ которой табачный дымъ проходитъ въ ротъ чрезъ воду. Такъ какъ и въ такомъ видѣ хашишъ не совсѣмъ пріятенъ, то у турокъ къ нему примѣшивается еще одно довольно ароматическое вещество, называемое *бахарабъ*, которое само по себѣ имѣетъ свойство возбуждать и вызывать въ умѣ употребляющаго его—самыя разнообразныя фантазіи и мечты о райскихъ наслажденіяхъ.

Кромѣ сиропа и лепешечекъ, хашишъ употребляется еще въ видѣ маленькихъ цилиндриковъ. А такъ какъ

во всѣхъ этихъ видахъ онъ очень замѣтенъ въ лавкѣ, турецкимъ же правительствомъ продажа его преслѣдуется; то торгующіе хашишомъ изобрѣли другое, совершенно не замѣтное средство продавать это снадобье, именно: они обыкновенно смачиваютъ эссенціей хашиша сигары и потомъ уже продаютъ ихъ въ такомъ видѣ [1]). Не смотря на то, что Мухаммедъ запретилъ всѣ бродящіе и опьяняющіе напитки и вещества подъ именемъ «вина», хашишъ употребляютъ всѣ вообще мухаммеданскіе народы, и въ особенности азіатскіе, включая сюда и туркестанцевъ. Въ Туркестанѣ хашишъ въ большомъ употребленіи между мусульманами. Только онъ носитъ здѣсь другое названіе: хашишъ называется въ Туркестанѣ *таріакъ*, который добывается изъ канора (мака). Кромѣ таріака въ Туркестанѣ употребляется другое опьяняющее средство—*бангдону* (льняное сѣмя и растеніе), и въ особенности добывающаяся изъ бангдону наша. Таріакъ и наша идутъ въ Туркестанъ изъ Индіи и Китая. Туркестанцы любятъ употреблять эти вещества въ чилимахъ (кальянахъ). Употребленіе указанныхъ веществъ мусульманами объясняется тѣмъ, что хашишъ (таріакъ тожъ) и наша самыя лучшія средства доставить восточному человѣку столь прославленный и столь дорогой для него кэйфъ (покой), въ которомъ онъ все забываетъ,—ко всему равнодушенъ, кромѣ самаго этого кэйфа,—въ которомъ онъ живетъ и не живетъ.

Если простые мухаммедане любятъ хашишъ, то тѣмъ болѣе дервиши. Эти принимаютъ его въ болѣе сильныхъ дозахъ. Только дервишамъ онъ нуженъ не для кэйфа, а для уничтоженія въ нихъ всякой личной жизни и дѣятельности, для приведенія ихъ въ экстатическое состояніе и, наконецъ, для созерцанія блаженныхъ

[1]) О хашишѣ смотр. у Джона Броуна на стр. 308—312.

вѣчныхъ наслажденій во вкусѣ каждаго дервиша. Все это достигается дѣйствіемъ хашиша на человѣка. Въ какомъ бы видѣ не употреблялся хашишъ, онъ дѣйствуетъ на человѣческій организмъ въ высшей степени гибельно, разрушительно. Базили говоритъ, что у постоянно употребляющихъ его физіономія становится неподвижною и безжизненною, глаза постоянно полузакрыты, и вѣжди не опускаются. Но выраженія какого то сверхъестественнаго благополучія и слѣдовъ чудесныхъ мечтаній на физіономіи онъ не замѣчалъ [1]). Такимъ же точно образомъ дѣйствуютъ на человѣка и туркестанскіе таріакъ и наша; мнѣ лично не разъ приходилось видѣть субъектовъ, принимавшихъ эти снадобья, въ самый моментъ употребленія ихъ: кромѣ необыкновенной желтизны въ лицѣ и поразительной безжизненности въ движеніяхъ, ничего больше не замѣтно было въ этихъ субъектахъ.—Базили же говоритъ, что отъ постояннаго употребленія хашиша нервы приходятъ въ безчувственность, и въ человѣкѣ образуется охлажденіе ко всему и безстрастіе ко всѣмъ радостямъ и горестямъ жизни [2]). А въ концѣ концевъ онъ доводитъ человѣка «до сумасшествія самаго печальнаго и жалкаго рода», по выраженію одной турецкой газеты «Левантъ Геральдъ». Таково дѣйствіе хашиша на человѣка послѣ того, какъ пройдетъ періодъ опьяненія, произведеннаго имъ. А въ моментъ употребленія хашишъ производитъ на человѣка совершенно противоположное предъидущему дѣйствіе. Въ то время, какъ тамъ организмъ и всѣ физическія и душевныя силы приходятъ въ покой и усыпленіе, здѣсь бываютъ вспышки слѣпаго фанатизма; умственныя способности пробуждаются; между ними первую роль начинаетъ играть воображеніе; оно царитъ

[1]) Босфоръ и новые очерки Константинополя. Базили 1836 г. часть 1 стр. 43.
[2]) Босфоръ и новые очерки Константинополя. Ч. 1-я, 36—38.

въ моментъ опьяненія надъ всѣмъ существомъ человѣка; оно отвлекаетъ его отъ дѣйствительнаго міра и вводитъ въ міръ самыхъ причудливыхъ мечтаній, проводитъ въ его душѣ одну за другой самыя разнообразныя картины всевозможныхъ наслажденій радостями вѣчнаго блаженства, какими только научился рисовать ихъ дервишъ и выше какихъ онъ не можетъ ничего и представить себѣ; по истинѣ, его воображеніе въ этотъ моментъ находится въ экстатическомъ состояніи, или лучше въ изступленіи. Но послѣ періода опьяненія дервишъ не въ состояніи дать себѣ никакого отчета въ томъ, что онъ испытывалъ раньше. Вотъ почему дервиши употребляютъ хашишъ и считаютъ его дѣйствіе Божественнымъ вдохновеніемъ и откровеніемъ внутри человѣческаго существа—сущности самаго Божества и всей природы. Откуда же и когда хашишъ зашелъ къ мусульманамъ, а вмѣстѣ съ ними и къ дервишамъ? Вотъ какъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ турецкая газета «Левантъ Геральдъ»: «особенныя удовольствія, вліяющія главнымъ образомъ на нервы и производимыя снотворными веществами, табакомъ и опіемъ, повидимому принадлежатъ къ новѣйшимъ временамъ, т. е., только въ новѣйшія времена мы находимъ ихъ во всеобщемъ употребленіи. Чтобы онѣ существовали у древнихъ, въ этомъ немножко можно сомнѣваться, но онѣ были тайною жрецовъ, или посвященныхъ. Мы это знаемъ, напр., относительно извѣстныхъ храмовъ въ Кипрѣ или Сиріи, къ которымъ почитатели стекались со всѣхъ частей свѣта въ ожиданіи получить удовлетвореніе своимъ желаніямъ. Такими желаніями вообще были свиданія съ какимъ-либо любимымъ предметомъ, или видѣнія будущаго счастія. Почитатель сначала мылся въ банѣ, одѣвался въ блестящее платье, принималъ особенную пищу, послѣ которой онъ вдыхалъ въ себя пріятный запахъ и затѣмъ укладывался въ постель, усыпанную цвѣтами, и засыпалъ. Во время сна производилось такое упоеніе ума, что на слѣдующее утро онъ вставалъ вполнѣ довольнымъ тѣмъ, что ночью всѣ его желанія были осуществлены. Почитаніе Пафіанской Венеры,—«Сирійской богини»,—пусть будетъ она Астарта, или извѣстна подъ другимъ какимъ именемъ,—и другихъ мистическихъ божествъ полно тѣхъ обрядовъ, въ которыхъ извѣстныя дѣйствія на умъ могутъ быть производимы только снотворными возбудителями.

«Первоначальное назначеніе хашиша очевидно не было назначеніемъ возбудителя. Онъ назначался, какъ «духовное» снотворное, производящее спокойствіе души,—столь дорогое для восточнаго человѣка и извѣстное во всѣхъ странахъ, находящихся подъ арабскимъ вліяніемъ подъ именемъ «кэйфа». Но это глупое уничтоженіе идей было недостаточно для болѣе экзальтированныхъ натуръ; онѣ нашли высшую силу въ снадобьи,—силу возбуждать воображеніе до той степени, пока оно не достигнетъ блаженной реализаціи радостей будущей жизни» [1]).

Изъ этого очевидно, что хашишъ дервишей—ведетъ свое начало отъ тѣхъ средствъ, къ которымъ съ давнихъ поръ любилъ прибѣгать и прибѣгаетъ восточный человѣкъ для приведенія себя въ любимое состояніе безжизненнаго покоя. А восточный человѣкъ могъ научиться этимъ искусственнымъ усыпленіямъ отъ грековъ, римлянъ, египтянъ и др., съ которыми ему приходилось постоянно сталкиваться нѣкогда. Но хашишъ въ мусульманскомъ мірѣ можетъ мириться только съ чисто дервишескимъ ученіемъ; корану же

[1]) Джонъ Броунъ. 308—309. Объ употребленіи наркотическихъ веществъ различными народами съ цѣлію приводить себя въ возбужденное состояніе и о причинѣ этого —смотр. также «Первобытную Культуру» —Эдуарда Б. Тэйлора, 1873 г. т. II, 453—454.

Мухаммеда онъ противенъ, а тѣмъ болѣе—настоящему аскетизму.

Жизнь дервишей послѣ пріобрѣтенія ими спиритуалистическихъ силъ.

Пріобрѣтши спиритуалистическія силы съ помощію описанныхъ выше средствъ, дервиши вступаютъ за тѣмъ въ дальнѣйшій моментъ своей жизни, въ которомъ они занимаются уже расточеніемъ этихъ сверхъестественныхъ силъ. Въ этотъ моментъ дервиши не перестаютъ совершать своихъ обычныхъ намазовъ и другихъ религіозныхъ обрядовъ; но теперь они дѣлаютъ это лишь по простой привычкѣ. Также и главныя средства они продолжаютъ употреблять въ это время,—но употреблять уже не по привычкѣ, а для большаго и большаго преуспѣянія въ спиритуалистическихъ подвигахъ. Характеристическою чертою настоящаго момента являются особенныя дѣйствія, совершаемыя въ это время всѣми дервишами. Въ этихъ дѣйствіяхъ дервиши одного ордена видятъ отличіе отъ всякаго другаго. Это отчасти справедливо. Но и то справедливо, что во многомъ эти дѣйствія,—какого-бы ордена дервишами они ни совершались,—вовсе не различаются между собою. Гораздо больше разности можно находить между дѣйствіями вообще дервишей, 1) живущихъ постоянно на одномъ мѣстѣ, 2) бдящихъ надъ памятниками мусульманскихъ святыхъ и 3) странствующихъ по разнымъ странамъ,—независимо отъ принадлежности первыхъ, вторыхъ и третьихъ къ тому или другому ордену.

Описываемый моментъ дервишеской жизни, служа завершеніемъ характеристики того, какъ дервишество проявляется въ практической жизни, въ тоже время свидѣтельствуетъ и объ отношеніяхъ дервишей къ мухаммеданскимъ народамъ.

1. Жизнь дервишей, постоянно живущихъ на одномъ мѣстѣ.

Въ настоящемъ моментѣ дервишеской жизни ничто не дѣлается дервишами безъ спиритуалистической силы воли шейха. Сила эта обнаруживается или непосредственно самимъ шейхомъ, или чрезъ посредство лицъ и бездушныхъ предметовъ. Она можетъ употребляться, по словамъ дервишей, и съ доброю и съ дурною цѣлью. Но большею частію она употребляется съ доброю цѣлію.

Для мусульманскаго народа спиритуалистическая сила, какою обладаютъ шейхи и простые дервиши, служитъ источникомъ всѣхъ благъ и средствомъ къ удаленію всевозможныхъ житейскихъ бѣдствій и несчастій. Простой мусульманскій народъ видитъ въ дервишахъ небесныхъ врачей, цѣлителей всякихъ болѣзней. Такое убѣжденіе у него сложилось подъ вліяніемъ самихъ же дервишей. Послѣдніе сами выдаютъ себя за врачей. У дервишей существуетъ своя медицина для лѣченія народа отъ болѣзней. Для того, чтобы составить себѣ понятіе о дервишеской медицинѣ, достаточно ознакомиться съ основаніями и съ самыми характеристическими средствами, какими дервиши руководствуются и какія употребляютъ въ дѣло.

Для излѣченія дервишей, нанесшихъ себѣ раны во время совершенія зикра, шейхъ читаетъ молитвы надъ ихъ ранами, дуетъ и мажетъ ихъ своей слюной. Но такія средства дѣйственны только для дервишей, постоянно живущихъ подъ его духовнымъ вліяніемъ. Народъ же не находится въ такихъ условіяхъ. И потому для него употребляются другія, болѣе дѣйствительныя средства. Когда напримѣръ турецкіе и египетскіе дервиши совершаютъ зикръ, галлереи залы наполняются зрителями; болѣе постоянными и многочисленными между

ними являются при этомъ женщины. Они приходятъ сюда не по одному любопытству, а съ цѣлію получить отъ дервишей какую либо помощь или для самихъ себя, или для дѣтей, которыхъ въ такомъ случаѣ онѣ также захватываютъ съ собою. Сюда же стекаются и одержимые разными недугами мужчины. Когда окончится зикръ, къ шейху подводятъ больныхъ дѣтей, кладутъ ихъ на полъ, и онъ становится на ихъ спину и грудь своими ногами; а если больные — люди взрослые и ихъ нѣсколько, то они подрядъ ложатся на полъ вверхъ спиной, и шейхъ прогуливается по ней; затѣмъ, они встаютъ, цѣлуютъ его руку и уходятъ [1]). Какъ самъ шейхъ, такъ и болящіе воображаютъ, что чрезъ такую операцію его спиритуалистическая сила дѣлаетъ врача легкимъ, какъ пухъ, и излѣчиваетъ болѣзнь. А въ Туркестанѣ описанный способъ лѣченія дервишами не употребляется. Но когда здѣсь шейхъ, или даже простой дервишъ желаютъ исцѣлить больнаго, то они кладутъ свою руку на голову больнаго, дѣлаютъ мистическія дуновенія на его лицо (нефесъ) и прикасаются къ больнымъ частямъ. Гораздо же чаще туркестанскіе и другихъ странъ дервиши употребляютъ въ дѣло по отношенію къ народу 1) бузусы (заклинанія) и 2) нуски (чары). Тѣ и другія не произносятся шейхомъ, а пишутся на бумажкахъ, которыя потомъ свертываются въ дудочки. Пишутся на нихъ обыкновенно или стихи изъ различныхъ главъ корана,—и въ особенности послѣднія двѣ главы—113-я и 114-я, кои касаются чародѣйства, или имя Алія, или четырехъ первыхъ халифовъ, или же самаго Мухаммеда, или разныя мистическія вычисленія изъ буквъ арабскаго алфавита, или же, наконецъ, буквы, изъ которыхъ состоятъ слова, означающія собою четыре міровыхъ элемента, т. е., воду, землю, огонь и воздухъ. Причина,

[1]) Русское слово. 1859 года іюнь Аѳины и Константинополь, стр. 169.

почему шейхъ долженъ соединять свою сверхъестественную силу съ указанными сейчасъ надписаніями, заключается во всеобщемъ вѣрованіи обыкновенныхъ мусульманъ и дервишей, что 1) каждый стихъ корана владѣетъ соотвѣтственными его содержанію «спиритуалистическими силами», 2) имена такихъ священныхъ лицъ, какъ Мухаммедъ, Алій и др., также обладаютъ тѣми же силами и 3) каждая буква арабскаго алфавита, обладая извѣстною мистическою силою, имѣетъ въ тоже время въ своемъ услуженіи и *джина,* приставленнаго къ ней Богомъ, который (джинъ) долженъ безусловно повиноваться знающему секреты его буквы, а между всѣми буквами особенно могущественны буквы четырехъ міровыхъ элементовъ. Умѣньемъ употреблять все это въ дѣло владѣютъ дервиши. Вручая больнымъ ту, или другую записочку, шейхъ даетъ, при этомъ, различныя наставленія, что̀ дѣлать съ нею. Однимъ онъ велитъ положить ее въ чашку воды и пить эту послѣднюю спустя нѣсколько времени, другимъ совѣтуетъ носить ее при себѣ, или повѣсить на шею на пятнадцать, тридцать, или шестьдесятъ дней; при чемъ, они должны прочитывать извѣстныя молитвы.

Такія кабаллистическія записки шейхъ раздаетъ не только больнымъ, но и всѣмъ, находящимся въ добромъ здравіи. Этимъ послѣднимъ онѣ даются, какъ предохранительныя средства противъ всякихъ физическихъ золъ и нравственныхъ скорбей, имѣющихъ когда либо случиться. Одни изъ получившихъ подобнаго рода записки носятъ ихъ при себѣ въ теченіи всей своей жизни въ золотыхъ или серебряныхъ ящичкахъ,—другія—на рукахъ, третьи въ верхней части своихъ шапокъ или въ тюрбанахъ; наконецъ, четвертые привѣшиваютъ ихъ къ шеѣ на золотомъ, или шелковымъ шнуркѣ между сорочкою и верхнимъ платьемъ [1]).

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 239—240.

Нефесъ, бужусы и нуски шейхъ употребляетъ въ дѣло не только тотчасъ по совершеніи зикра, но и при всякомъ удобномъ случаѣ. Нерѣдко его нарочно приглашаютъ на̀домъ для излѣченія больнаго; и здѣсь онъ рекомендуетъ тѣ же самыя средства. Ихъ могутъ практивовать и практикуютъ обыкновенно и всѣ простые дервиши; только нефесъ они должны дѣлать не во имя собственной силы, а во имя силы своего шейха, или пира; а бужусы и нуски дѣйственны въ ихъ рукахъ бываютъ тогда, когда онѣ даны имъ собственною рукою шейха. Это—болѣе, или менѣе общія для всѣхъ дервишей средства врачеванія больныхъ. Но нѣкоторыя изъ средствъ дервишескаго врачеванія составляютъ спеціальность только одного какого нибудь ордена. Между такими средствами особенно замѣчательны два, изъ коихъ одно практикуется дервишами Шиннави,—вѣтвію ордена Бедави,—а другое—Сагади. И то и другое практикуется только одинъ разъ въ годъ. Первое употребляется въ день рожденія великаго патрона ордена Шиннави,—Сеида Ахмеда эль Бедави, а второе въ день рожденія Мухаммеда. Эти праздники называются *мулидъ*. Вотъ какъ Лэйне описываетъ врачующее средство, употребляемое дервишами Шиннави въ день рожденія ихъ патрона: «Шиннави пріучаютъ осла принимать странное участіе въ обрядахъ послѣдняго дня мулида своего великаго патрона, Сеидъ Ахмеда эль Бедави въ Тунтѣ; оселъ, по своей собственной волѣ, входитъ въ мечеть Сеида, идетъ къ памятнику и становится здѣсь; между тѣмъ толпа стекается вокругъ его, и каждое лицо, которое можетъ приблизиться къ нему довольно близко, выдергиваетъ нѣсколько волосъ изъ его шкуры, для употребленія ихъ въ качествѣ чаръ, до тѣхъ поръ, пока кожа бѣднаго животнаго не сдѣлается также гола, какъ ладонь человѣческой

руки»[1]). По вѣрованію дервишей и мухаммеданскаго народа, волосамъ этого осла сообщается спиритуалистическая сила ихъ пира вслѣдствіе того, что оселъ стоитъ на его памятникѣ. Такая операція надъ осломъ совершается въ Египтѣ, гдѣ она пользуется большою популярностію. И другое средство практикуется дервишами также въ Египтѣ. Оно употребляется не только для лѣченія, или предохраненія человѣка отъ болѣзней и несчастій, по и для убѣжденія народа въ святости шейха и дервишей, а также и въ томъ, что и шейхъ и дервиши несомнѣнно обладаютъ сверхъестественными спиритуалистическими силами. Поэтому оно практикуется по преимуществу одними дервишами. Но имъ могутъ пользоваться и пользуются и обыкновенные мухаммедане,—какъ здоровые, такъ и въ особенности больные: первые для предохраненія себя отъ всякаго несчастнаго случая, а вторые для излѣченія отъ постигшей ихъ болѣзни. Это средство называется *дозэхъ* دوسخ, (топтаніемъ)». *Дозэхъ* довольно сложный и торжественный обрядъ. Краткое описаніе его можно найти у Клота Бея[2]). Но Лэйне подробно описываетъ его. Вотъ какъ послѣдній изображаетъ совершеніе *дозэхъ*, видѣнное имъ самимъ въ Египтѣ: «шейхъ дервишей Сагади, который состоялъ въ должности хатиба (проповѣдника) мечети, проведши часть ночи въ уединеніи и молитвахъ, отправился на слѣдующій день (въ пятницу) въ мечеть Хасана, чтобы исполнить здѣсь свой обычный долгъ. Окончивши полуденныя молитвы и проповѣдь, онъ поѣхалъ отсюда въ домъ шейха эль Бекри, который считается главою всѣхъ дервишескихъ орденовъ въ Египтѣ. Домъ

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 246. Лэйне, т. II стр. 54.

[2]) Египетъ въ прежнемъ и нынѣшнемъ своемъ состоявіи. Перев. съ франц. Краевскаго, т. II стр. 81—82.

его находится на южной сторонѣ Биркетъ-эль-Эзбеки. На пути къ шейху присоединилась огромная толпа дервишей Сагади изъ разныхъ округовъ; у членовъ каждаго округа была пара своихъ знаменъ.... Въ этотъ день шейхъ былъ одѣтъ въ бѣлый *бенишъ* и бѣлый каукъ (или подбитую шапку, покрытую сукномъ); тюрбанъ его былъ сложенъ изъ муслина темно-оливковаго цвѣта, едва отличимаго отъ чернаго, съ полоскою бѣлаго муслина, пересѣкающею чело крестъ-на-крестъ. Лошадь, на которой онъ ѣхалъ, была средней вышины и тяжести.... Шейхъ въѣхалъ въ Биркетъ-эль-Эзбеки, предшествуемый многочисленною процессіей дервишей..... Процессія остановилась въ небольшомъ разстояніи предъ домомъ шейха эль Бекри. Здѣсь значительное число дервишей и другихъ лицъ (ихъ было болѣе шестидесяти) легло на землю бокъ-о-бокъ, возможно близко другъ къ другу, вверхъ спиной, вытянувши ноги, а обѣ руки подложивши подъ лобъ. Они непрестанно бормотали слово «Аллахъ». Около двѣнадцати, или болѣе дервишей,—(большинство изъ нихъ безъ обуви),—затѣмъ пошли по спинамъ своихъ распростертыхъ товарищей; нѣкоторые изъ идущихъ били въ базы, или маленькіе барабаны полусферической формы,—держа ихъ въ лѣвой рукѣ и выкрикивая «Аллахъ»; а за ними приблизился и шейхъ; его лошадь въ продолженіе нѣсколькихъ минутъ колебалась пройти по спинѣ перваго изъ распростертыхъ людей; но ее тащили и понукали сзади, и, наконецъ, она вступила на спину перваго изъ лежащихъ; и затѣмъ, быстрымъ шагомъ пошла по всѣмъ людямъ, предводимая двумя дервишами,—которые сами также шествовали спокойно по распростертымъ людямъ; иной разъ лошадь становилась на ноги, а въ другой—на головы лежащихъ. Зрители тотчасъ подняли продолжительный крикъ «Аллахъ ля-ля-ляллахъ». Никто изъ

попираемыхъ такимъ образомъ лошадью повидимому не обнаруживалъ боли; но почти каждый послѣ того, какъ лошадь проходила по нему, вскакивалъ и бѣжалъ за шейхомъ. Каждый изъ нихъ получалъ два топтанія отъ лошади,—одно отъ переднихъ ногъ, а другое отъ заднихъ. Говорятъ, что эти лица, равно какъ и шейхъ, произносятъ извѣстныя слова *(истаг-малюлъ Эсма* استعملو الاسما), т. е., повторяютъ молитвы и призыванія въ день, предшествующій этому обряду,—для того, чтобы выносить безъ вреда топтаніе лошади,—и что тѣ, которые не бываютъ приготовлены такимъ образомъ, но осмѣлятся лечь для того, чтобы по нимъ прошла лошадь, не разъ были убиваемы до смерти, или получали жестокія раны. Совершеніе считается чудомъ, производимымъ сверхъестественною силою, которая даруется каждому послѣдующему шейху Сагади..... послѣ того, какъ шейхъ совершилъ такой странный обрядъ, не произведши никакого несчастнаго случая, онъ поѣхалъ въ садъ и вошолъ въ домъ шейха эль Бекри, въ сопровожденіи только немногихъ дервишей» [1]).

Практикуя такія и подобныя средства для убѣжденія въ дѣйствительности своихъ спиритуалистическихъ силъ, а также и для лѣченія народа, дервиши въ тоже время стараются обосновать ихъ на авторитетѣ Мухаммеда, чтобы ни одинъ правовѣрный не могъ сомнѣваться ни въ томъ, ни въ другомъ. Для этого они подыскиваютъ, или сами выдумываютъ подходящія преданія о жизни Мухаммеда. Такъ, для того, чтобы подтвердить, что бужусы и нуски имѣютъ несомнѣнную силу и дѣйственность, они ссылаются на слѣдующее преданіе, передаваемое историкомъ Ахмедомъ Эфенди. Въ десятый годъ гиджры Алій, четвертый халифъ, намѣреваясь

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 255—257.

предпринять походъ противъ провинціи Емена, войско которой было превосходнѣе его, выразилъ нѣкоторое безпокойство относительно успѣха своей экспедиціи. Мухаммедъ, чтобы возбудить мужество въ своемъ двоюродномъ братѣ, покрылъ его голову однимъ изъ своихъ собственныхъ тюрбановъ и затѣмъ приложилъ свои руки къ его груди, произнося при этомъ слѣдующія слова: «О, Боже мой! Очисти его языкъ, укрѣпи его сердце и направь его умъ» [1]).

Въ случаѣ неудачи, или неуспѣха въ лѣченіи другихъ дервиши ничуть не стѣсняются и ловко избѣгаютъ упрековъ. Въ неудачныхъ случаяхъ они сами являются обличителями тѣхъ, кого пользовали своими средствами. Дѣло въ томъ, что главнымъ условіемъ дѣйствительности рекомендуемыхъ ими средствъ они считаютъ и требуютъ отъ всякаго паціента самой твердой вѣры; поэтому въ случаѣ неуспѣха, дервиши прямо заявляютъ, что это произошло единственно отъ слабости, или недостатка вѣры. Если мухаммеданскіе народы безусловно поручаютъ шейхамъ и дервишамъ свою жизнь, свое здоровье, то во всѣхъ другихъ случаяхъ жизни они тѣмъ болѣе считаютъ своимъ долгомъ обращаться къ нимъ за помощію. Молодые люди обоего пола обращаются къ дервишамъ, чтобы приворожить къ себѣ извѣстную личность; новобрачные просятъ дервиша разрушить магическую связь (багъ), которая, по ихъ вѣрованію, препятствовала ихъ бракосочетанію. Замужнія женщины обращаются къ нему затѣмъ, чтобы онъ далъ имъ средство поддерживать въ своихъ мужьяхъ любовь къ себѣ, а мужья хлопочатъ о женахъ, чтобы онѣ любили ихъ. На всѣ эти требованія дервиши охотно отвѣчаютъ заговорами и чарами. За всѣмъ тѣмъ, одинъ хозяинъ проситъ дервиша о томъ, чтобы онъ отыскалъ ему своею

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 239.

высшею силою вора, или карманщика; другой хлопочетъ о томъ, чтобы дервишъ отыскалъ въ его домѣ змѣиное гнѣздо и изгналъ изъ него змѣя; третій убѣдительно молитъ дервиша растолковать ему пригрезившійся прошлую ночь сонъ и пр. пр. Въ такихъ случаяхъ дервиши дѣйствуютъ нѣсколько иначе, чѣмъ въ предъидущихъ. Чтобы указать вора, растолковать сонъ, или прогнать изъ дома змѣя, дервишъ обращается къ прозорливой способности, или къ пророческому дару своего пира,— будетъ-ли то простой дервишъ, или шейхъ [1]). А при изгнаніи змѣя дервиши совершаютъ еще нѣкоторыя особыя операціи [2]).

Въ описанныхъ сейчасъ случаяхъ расточеніе дервишами спиритуалистическихъ силъ имѣетъ преимущественною и главною цѣлію—благо другихъ. Только въ разсказѣ о дозэхъ проглядываетъ и желаніе дервишей доказать присутствіе въ себѣ спиритуалистическихъ силъ. Но въ жизни дервишей часто бываютъ случаи, въ которыхъ они преслѣдуютъ главнымъ образомъ обнаруженіе могущества своихъ силъ, собственное благо, личную пользу. Въ подобныхъ случаяхъ благо, или польза другихъ сообразуется съ личными интересами самихъ дервишей; если ради дервишескихъ интересовъ необходимо причинить кому либо вредъ, то дервиши нисколько не задумываются надъ этимъ. Въ подобныхъ случаяхъ главную роль играютъ большею частію шейхи, а иногда впрочемъ и простые дервиши. Примѣровъ для знакомства съ такими случаями можно найти въ жизни дервишей безчисленное множество. Но для характеристики достаточно познакомиться съ немногими изъ нихъ. Авторъ одного дервишескаго сочиненія «Решихатъ» разсказываетъ про себя: «Въ юности я всегда находился

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 239—240.

[2]) Объ этихъ операціяхъ подробнѣе сказано будетъ ниже.

при нашемъ господинѣ Моланѣ Саидъ эдъ Динъ Кашгари въ Геридѣ. Случилось однажды, что, гуляя вмѣстѣ, мы попали съ нимъ въ общество жителей одного мѣстечка, которые упражнялись въ борьбѣ. Чтобы испытать нашу «силу воли», мы согласились помочь ею одному изъ борющихся, такъ чтобы другой былъ побѣжденъ имъ, а, сдѣлавши это, перемѣнить наше намѣреніе въ пользу побѣжденнаго. Такимъ образомъ мы остановились и, обращаясь къ партіямъ, дали полное вліяніе нашихъ соединенныхъ силъ одному, и онъ тотчасъ преодолѣлъ своего противника. Какъ только мы избирали кого нибудь изъ состязавшихся, тотъ и побѣждалъ другого. Тотъ, которому мы желали доставить верхъ, становился сильнѣйшимъ изъ двухъ, и такимъ образомъ сила нашихъ собственныхъ желаній ясно обнаружилась» [1]).

Тотъ же авторъ разсказываетъ и другіе примѣры про своего шейха. Между прочемъ въ одномъ изъ нихъ описывается столкновеніе его съ придворнымъ чиновникомъ среднеазіатскаго владѣтеля и съ этимъ послѣднимъ. Онъ пишетъ: «однажды шейхъ отправился въ Самаркандъ съ цѣлію побесѣдовать съ владѣтелемъ этого мѣста, Мирзою Абдъ Уллахъ бинъ Мирза Ибрагимъ бинъ Мирза Шаграхъ. Тогда я былъ у него въ услуженіи и пошелъ съ нимъ. Когда мы прибыли, при Мирзѣ Абдъ Уллахѣ прислуживалъ одинъ офицеръ; шейхъ объяснилъ ему причину своего посѣщенія и прибавилъ, что онъ не долженъ сомнѣваться въ великой пользѣ для владѣтеля отъ этого свиданія. На это офицеръ отвѣчалъ грубо, что его Мирза—безстрашный юноша и что онъ можетъ хорошо обходиться и безъ обращенія къ дервишамъ. Такая рѣчь не понравилась шейху; и послѣдній замѣтилъ офицеру, что онъ имѣетъ приказаніе сообщаться съ владѣтелями, что онъ пришелъ

[1]) Джомъ Броунъ, стр. 131.

сюда не по своему собственному желанію и что если его Мирза безстрашенъ, то онъ (шейхъ) можетъ удалить его и дать мѣсто тому, кто боязливъ. Офицеръ удалился; во время отсутствія офицера шейхъ написалъ имя правителя на стѣнѣ дома, гдѣ онъ тогда жилъ, и тотчасъ же стеръ надпись своими собственными руками, говоря про себя, что онъ не могъ получить радушнаго пріема ни отъ владѣтеля мѣста, ни отъ его офицеровъ. Въ тотъ же день шейхъ возвратился прямо въ Ташкентъ. Спустя недѣлю, умеръ офицеръ и въ тотъ же мѣсяцъ Абду Сайдъ Мирза Акзы явился изъ Туркестана противъ Мирзы Абдъ-Уллаха и убилъ его. Изъ этого обстоятельства оказывается, что Абду-Саидъ обязанъ своимъ успѣхомъ духовной помощи священнаго шейха» [1]). Далѣе авторъ Решихата разсказываетъ: «при другомъ случаѣ, шейхъ находился въ мѣстѣ, называемомъ Фаркатъ; въ этотъ разъ онъ попросилъ насъ снабдить его перомъ и чернилами, которыми онъ написалъ на бумагѣ много именъ. Между ними было имя Султана Абу-Сайда Мирзы; написавши шейхъ положилъ бумажку въ свой тюрбанъ. Въ это время никто не зналъ о существованіи такого лица. Нѣкоторые изъ присутствующихъ спросили шейха, почему ему угодно было оказать такую великую любовь къ именамъ, что онъ помѣстилъ ихъ въ свой почтенный тюрбанъ? Онъ отвѣчалъ, что это имена извѣстныхъ лицъ, которыхъ онъ, мы и всѣ жители Ташкента, Самарканда, Харассана должны почитать. Вскорѣ послѣ этого Султанъ Абду-Сайдъ Мирза явился изъ Туркестана. Онъ увидѣлъ во снѣ, что нашъ любимый шейхъ вмѣстѣ съ ходжею Ахмедомъ Тессеви произносилъ *фатиху* съ особеннымъ указаніемъ на него (Мирзу). Послѣдній спросилъ у ходжи Ахмеда объ имени нашего шейха, держалъ его въ своей памяти и

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 132—133.

усердно искалъ его по всей странѣ. Скоро онъ узналъ, что дѣйствительно такое лицо живетъ въ Ташкентѣ, и онъ тотчасъ отправился искать его здѣсь. Какъ скоро нашъ шейхъ услышалъ о его приближеніи, онъ отправился въ Фаркатъ. Мирза пришелъ въ Ташкентъ и, не находя здѣсь шейха, отправился въ Фаркатъ; когда онъ приближался къ этому мѣсту, нашъ шейхъ вышелъ навстрѣчу ему. Когда Мирза увидѣлъ шейха, лицо его измѣнилось и онъ воскликнулъ: «Аллахомъ! ты подлинно то самое лицо, которое я видѣлъ во снѣ». Онъ бросился къ ногамъ шейха и съ великимъ усердіемъ испрашивалъ у него молитвенной помощи. Шейхъ былъ крайне привѣтливъ къ Мирзѣ, вслѣдствіе чего послѣдній сильно привязался къ нему» [1]).

Послѣ этого авторъ «Решихата» описываетъ, какъ этотъ самый шейхъ устроилъ побѣду Абу-Сайда Мирзы надъ Абдъ-Уллахомъ, офицеръ котораго такъ оскорбилъ его: «когда Мирза (Абу-Сайдъ) возымѣлъ намѣреніе собрать войско и идти противъ Самарканда, онъ посѣтилъ нашего шейха и просилъ у него позволенія и помощи въ пользу своей компаніи. Шейхъ спросилъ его, по какой причинѣ онъ вознамѣрился сдѣлать это? «Если, прибавилъ онъ, для того, чтобы утвердить законъ Божій и поступать по человѣчески, то ты будешь имѣть успѣхъ». Мирза объявилъ «да», и шейхъ послѣ этого приказалъ ему выступать съ своими похвальными намѣреніями. Нѣкоторые разсказываютъ, что шейхъ сказалъ при этомъ Мирзѣ: «когда ты станешь противъ своихъ враговъ, то не нападай на нихъ до тѣхъ поръ, пока не замѣтишь стаи воронъ, летящихъ съ твоей стороны». Вслѣдствіе такого наставленія,— когда Мирза Абду-Сайдъ выставилъ свои войска противъ войскъ Мирзы Абдъ Уллаха, а послѣдній приказалъ своей каваллеріи напасть на войска перваго,— Абу-Сайдъ не пытался встрѣчать ихъ, пока огромная стая воронъ не показалась сзади его войскъ; а какъ скоро она явилась, сердца его воиновъ наполнились радостію и мужествомъ и, устремившись на войска Абду-Уллаха, они (воины) совершенно побѣдили послѣднихъ. Во время пораженія Мирзу Абдъ-Уллахъ стащили съ коня, взяли въ плѣнъ и предали смерти».

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 133—134.

Всѣ приведенные разсказы относительно удивительнаго шейха авторъ «Решихата» заключаетъ такимъ образомъ: «Изъ предъидущаго очевидны духовныя силы священнаго мужа, который посредствомъ ихъ можетъ подавать помощь лицамъ, отдѣленнымъ отъ него большимъ пространствомъ, предсказывать будущія событія и помогать тѣмъ, въ благосостояніи и успѣхѣ коихъ онъ видитъ *благочестивую пользу для блага*» [1]).

По разсказамъ туркестанскихъ мусульманъ, всѣ хорошіе и великіе мухаммеданскіе государи находились и находятся подъ вліяніемъ какого либо знаменитаго дервиша, по совѣтамъ котораго они обыкновенно и дѣйствуютъ. Даже знаменитый Тамерланъ, коего гробница хранится въ Самаркандѣ и доселѣ, находился подъ руководствомъ своего учителя ходжи Ахрара. — Вотъ въ чемъ проводятъ свою жизнь дервиши, постоянно живущіе на одномъ мѣстѣ, послѣ пріобрѣтенія ими спиритуалистическихъ силъ; вотъ на что и съ какою цѣлію они растрачиваютъ эти силы!)

2. Одиночная жизнь дервишей, бдящихъ надъ памятниками мусульманскихъ святыхъ.

Во преки прямому повелѣнію мусульманской религіи не воздавать Божескаго почтенія ни чему и ни кому,

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 134.

кромѣ одного Бога, между мухаммеданскими народами широко и глубоко распространилось чествованіе святыхъ,—чествованіе, дошедшее до того, что вмѣсто Бога они покланяются теперь людямъ, и даже животнымъ и бездушнымъ предметамъ. Къ лику святыхъ у нихъ причисляются, такъ называемые, вэли, шейхи, дервиши и другія прославившіяся святостію жизни лица.

Въ честь этихъ лицъ воздвигаютъ мечети, каменные или деревянные памятники, смотря по важности и популярности святого. Къ этимъ людямъ они обращаются съ молитвою о какой бы то ни было помощи; имъ даютъ различные обѣты, къ ихъ памятникамъ совершаются религіозныя путешествія и проч. и проч. Мало этого, мусульманскіе народы воздаютъ чуть не божеское почтеніе животнымъ, которыхъ эти святые употребляли для ѣзды въ своей жизни, остаткамъ отъ ихъ одѣянія и даже разнымъ предметамъ, побывшимъ лишь нѣсколько времени на ихъ памятникахъ, или близь этихъ послѣднихъ.

Къ памятникамъ мусульманскихъ святыхъ удаляются для уединеннаго житія послѣ пріобрѣтенія спиритуалическихъ силъ и многіе изъ дервишей, въ особенности не женатые, которые ищутъ болѣе совершенной жизни.

Жить при памятникѣ какого либо святого или охранять его у мусульманъ дозволяется людямъ благочестивымъ, прославившимся святою живнью; а таковыми они считаютъ прежде всего дервишей, и въ особенности посвятившихъ себя уединенной жизни при памятникѣ какого либо умершаго святого; поэтому, если для кого, такъ именно для дервишей доступъ къ такимъ памятникамъ совершенно открытъ. Поселившись при какомъ либо памятникѣ, извѣстный дервишъ своими подвигами и видимымъ благочестіемъ мало по малу пріобрѣтаетъ себѣ такую популярность между мухаммеданскимъ народомъ, что совершенно затмѣваетъ славу того умершаго святого, надъ памятникомъ котораго онъ бдитъ, и ореолъ святости послѣдняго переносится на перваго: вмѣсто того, чтобы обращаться за помощію, или съ выраженіемъ почтенія къ умершему святому, народъ начинаетъ обращаться къ живому.

Къ памятникамъ святыхъ идутъ дервиши изъ разныхъ орденовъ—Накшибенди, Бедави, Хальвети, Джагріе и др. Поселившіеся при нихъ обыкновенно носятъ званіе шейха,—имѣютъ при себѣ одного или двухъ мюридовъ,—которые живутъ при нихъ въ качествѣ слугъ и питаются отъ нихъ духовною пищею. Шейхъ наставляетъ ихъ или въ теченіи всей своей жизни,—и въ такомъ случаѣ кого либо изъ нихъ назначаетъ своимъ преемникомъ, – или же до поры до времени, а затѣмъ отпускаетъ ихъ на всѣ четыре стороны;—себѣ же ищетъ другого мюрида.

Нельзя сказать, чтобы жизнь бдителей—дервишей отличалась въ этомъ моментѣ чѣмъ либо существенно особеннымъ отъ жизни всѣхъ дервишей вообще: и они, какъ и всѣ, продолжаютъ совершать свои обычные религіозные обряды; и они употребляютъ тѣже средства во вліяніи на народъ, что и постоянно живущіе на одномъ мѣстѣ дервиши. Но все-таки, благодаря особенному положенію, жизнь ихъ имѣетъ и свои нѣкоторыя отличія. Чтобы познакомиться съ жизнію бдителей-дервишей, лучше всего воспроизвести здѣсь одну, хотя и длинную, но въ высшей степени характеристичную исторію о дѣйствительной жизни бдителей-дервишей, чрезвычайно искустно и съ большимъ юморомъ изображенную перомъ Джона Броуна. Изъ нея, какъ нельзя лучше, можно познакомиться и съ отличительными чертами въ жизни дервишей, охраняющихъ памятники святыхъ, и съ вліяніемъ ихъ на народныя массы, и съ

суевѣріями и вѣрованіями мусульманскихъ народовъ и самихъ дервишей, и, наконецъ, съ тѣмъ, до чего могутъ исказить религіозное чувство послѣднихъ принципы дервишескаго ученія въ связи съ исламомъ.

«Мнѣ, пишетъ Джонъ Броунъ, разсказывали забавную исторію про одного шейха, жившаго близъ одного изъ обширнѣйшихъ городовъ малой Азіи, который въ теченіе многихъ лѣтъ бдѣлъ надъ памятникомъ умершаго дервиша-святого; ему прислуживалъ мюридъ, которому тотъ сообщалъ свое духовное знаніе. Шейхъ владѣлъ обширною репутаціею за благочестіе, спиритуалистическую силу и вліяніе и, слѣдовательно, былъ часто посѣщаемъ и крестьянами и сосѣднею знатью, особенно женщинами. Тюрбе (мавзолей) надъ могилою былъ виднымъ предметомъ и имѣлъ въ себѣ два или три небольшихъ отдѣленія, въ которыхъ жили шейхъ и его ученикъ, и которыя служили пріютомъ для всякаго странствующаго дервиша.... Лампада висѣла въ головахъ могилы, и она всегда зажигалась ночью и даже въ извѣстные дни, напримѣръ, въ день рожденія умершаго и по пятницамъ, когда всего естественнѣе можно было ожидать посѣтителей шейха съ цѣлью предложить ему разные пожертвованія, испросить у него молитвъ и благословеній и вознести молитвы надъ прахомъ умершаго святого. Окна небольшаго мавзолея буквально были покрыты лоскутками тряпокъ, прикрѣпляемыхъ сюда многими лицами, которыя дѣлали обѣты, или «*незръ*» святому; и почтеніе, оказываемое живому и умершему святымъ, доставляло хорошій доходъ шейху и его смиренному мюриду. Шейхъ въ теченіе многихъ лѣтъ владѣлъ приличнымъ осломъ, на которомъ онъ ѣздилъ съ визитами къ своимъ друзьямъ, живущимъ въ сосѣдствѣ, и небольшая часть почтенія, изливаемаго на его господина, доставалась на долю и этого смиреннаго

животнаго. Что до мюрида, то онъ хорошо зналъ свои дѣла по тюрбе. Онъ носилъ шапку ордена своего шейха, хотя остальной костюмъ его состоялъ изъ лохмотьевъ вслѣдствіе продолжительной носки ... А самъ шейхъ носилъ полный костюмъ своего ордена, и даже прибавилъ къ нему зеленый тюрбанъ, который указывалъ въ немъ потомка Мухаммеда, чрезъ его единственную дочь Фатиму и ея мужа Алія, двоюроднаго брата и зятя пророка.... этотъ тюрбанъ дѣлалъ его сейдомъ.... и доставлялъ ему еще болѣе правъ на народное почтеніе, хотя онъ владѣлъ и необходимымъ *сенедъ* (генеалогическимъ спискомъ) для поддержанія своего происхожденія отъ такого почетнаго источника въ случаѣ, если бы кто вздумалъ спросить его объ этомъ; но никто не осмѣливался сдѣлать этого, а тѣмъ болѣе подвергнуть сомнѣнію этотъ вопросъ въ отношеніи къ шейху, который проводилъ цѣлые дни и даже множество ночей въ молитвахъ надъ священнымъ памятникомъ дервиша, коего имя и добрыя черты были описаны въ эпитафіи надъ его головой.

Ученикъ, котораго звали Аліемъ, не былъ особенно замѣчателенъ по своему разуму, но въ отношеніи благочестія и знанія обязанностей своего положенія не возможно было найти въ немъ никакого недостатка. Онъ постепенно усвоилъ тихую и спокойную внѣшность благочестиваго дервиша и постоянно владѣлъ достоинствомъ такого поведенія, которое совершенно очаровывало умы посѣтителей тюрбе. Было предсказано, что чрезъ нѣсколько дней онъ, навѣрное, будетъ великимъ шейхомъ, и судьба, казалось, сильно подвигала его впередъ въ этомъ направленіи. О происхожденіи и отечествѣ его, равно какъ и шейха, было весьма мало извѣстно; но это имѣетъ мало значенія для дервиша, ищущаго не какой либо другой славы, а только той, которая пріоб-

рѣтается собственными духовными силами и личной репутаціей. Шейхъ былъ его непосредственнымъ духовнымъ наставникомъ, или мюршидомъ, и всѣмъ знаніемъ, какимъ Алій владѣлъ, онъ обязанъ устному наставленію, полученному отъ шейха. Отъ шейха онъ принялъ бійятъ; онъ проводилъ долгія ночи въ молитвѣ и размышленіи, а видѣнія его были исправно доносимы и толкуемы шейхомъ, къ великому удовольствію и поощренію ученика. Пришло, наконецъ, время, когда, согласно правиламъ ордена, ученикъ долженъ былъ предпринять путешествіе съ цѣлью посѣтить разные священные памятники, разсѣянные по мухаммеданскимъ странамъ и продолжать свои странствованія даже до памятниковъ пророка и каабы или до гробницъ въ Кербелѣ, гдѣ покоится прахъ внуковъ Мухаммеда,—Хасана и Хусейна—и другихъ жертвъ жестокихъ похитителей халифата по смерти четвертаго халифа Алія. Въ одну пятницу вечеромъ, послѣ того, какъ всѣ посѣтители разошлись по домамъ, шейхъ и его ученикъ остались совершенно одни въ тюрбе,—первый возобновилъ разговоръ, на который и прежде при удобномъ случаѣ слегка намекалъ,—разговоръ о необходимости для послѣдняго предпринять путешествіе. Въ это время рѣшено было съ согласія обоихъ, что на слѣдующій день, въ субботу, молодой мюридъ долженъ начать свое путешествіе. «Я наставлялъ тебя съ великимъ стараніемъ, сказалъ шейхъ, и научилъ всему, что необходимо знать для тебя, и твое дальнѣйшее пребываніе здѣсь не только не полезно для тебя, но и вредно для твоей будущности. Какъ ты хорошо знаешь, я владѣю ничтожнымъ количествомъ мірскихъ благъ, но и изъ того, что я имѣю, ты получишь обильную долю. Теперь ты сдѣлался уже мужемъ и способенъ совершать свой путь въ мірѣ, а чрезъ свои благочестивыя обращенія къ щедрымъ и богатымъ лю-

дямъ ты всегда можешь получить помощь, въ какой будешь нуждаться. На слѣдующее утро я приготовлюсь снарядить тебя въ длинное и тягостное путешествіе и излить на тебя свое благословеніе». Такая доброта глубоко тронула сердце и умъ молодаго Алія и такъ сильно подѣйствовала на него, что, вмѣсто всякаго отвѣта, онъ благоговѣйно поцѣловалъ руку шейха и удалился размышлять о своемъ будущемъ и заниматься тѣмъ, какія духовныя видѣнія могутъ быть посланы ему пиромъ ордена, или даже самимъ благословеннымъ пророкомъ.

Въ субботу рано поднялся Алій и ожидалъ того, что скажутъ сны шейха. Послѣдній не заставилъ себя долго ждать и, послѣ обычныхъ привѣтствій и утреннихъ молитвъ, онъ далъ своему ученику превосходный совѣтъ и совершенно побѣдилъ его, объявивъ, что онъ рѣшился предложить ему въ доказательство великой дружбы, которую всегда питалъ къ нему, въ подарокъ своего собственнаго дорогого компаніона осла, на которомъ онъ ѣздилъ въ теченіи многихъ лѣтъ, съ его сѣдломъ, одну изъ своихъ хирокъ и сумку съ провизіей на нѣсколько дней. Кромѣ этого, онъ предложилъ ему *кегуль*, палку, сдѣланную изъ желѣза, внутри которой заключался хорошій кинжалъ для защиты противъ дикихъ животныхъ, или при другой какой либо опасности,—ибо нельзя предполагать, чтобы онъ могъ употребляться, какъ средство для нападенія въ рукахъ благочестиваго дервиша, путешествующаго по міру съ самыми мирными и честными побужденіями,—и тигровую шкуру на плечи для защиты отъ жара и холода. Но самымъ дорогимъ изъ всѣхъ его подарковъ былъ *нуска*, или *хамиле* (амулетъ), который шейхъ долго носилъ на своей собственной шеѣ въ небольшомъ металлическомъ цилиндрикѣ по видимому изъ какого-то дорогого металла, похожаго на серебро, сильно возбуждавшаго къ се-

бѣ удивленіе и почтеніе въ посѣтителяхъ тюрбе.... Что до осла, то онъ имѣлъ особенныя права на уваженіе къ себѣ по причинѣ своихъ лѣтъ и очень почтенной наружности. Оселъ и ученикъ долго служили вмѣстѣ и часто терпѣли, въ особенности въ зимнее время отъ одной и той-же причины, именно—отъ недостатка пищи; даже теперь его худоба видимо указываетъ на то, что эта пища была скудна, и хорошій кормъ близится къ концу. Это ли было причиною его худобы, или скорѣе то, что его зубы были плохи,—теперь нельзя съ точностію сказать; но тутъ была одна вещь совершенно очевидная для Алія, которую напоминали ему его размышленія, вызываемыя будущимъ путешествіемъ, именно, что онъ и оселъ были почти однихъ лѣтъ и поэтому охотно могли симпатизировать другъ другу, какова-бы ни была дальнѣйшая судьба ихъ жизни во время совокупнаго путешествія. Оселъ скоро былъ приготовленъ къ путешествію, и его поклажа состояла только изъ сумки, кесгуля и мантіи; ибо Алій рѣшилъ совершать свое странствованіе пѣшкомъ, подобно всякому дервишу, и такимъ образомъ не пріучать себя съ самаго начала къ роскоши въ верховой ѣздѣ. Шейхъ принялъ сильное участіе во всѣхъ его приготовленіяхъ, и когда все было приготовлено къ отъѣзду, онъ провожалъ своего ученика около полмили отъ тюрбе, и затѣмъ, остановившись взялъ руку Алія въ свою собственую и благоговѣйно благословилъ его, читая фатиху тономъ особеннаго благоволѣнія. Послѣ этого они распрощались, и шейхъ медленно возвратился къ тюрбе, а Алій направился не къ городу, а по сосѣдней равнинѣ къ отдаленной цѣпи горъ, которая граничила съ горизонтомъ.

Въ теченіи нѣсколькихъ дней Алій ѣхалъ впередъ по общей дорогѣ, не думая о возможности ея конца и

съ очень смутною идеею о направленіи, какого онъ держался. Его провизія приходила къ концу, и силы его компаніона ослабѣвали отъ недостатка корма. Ночи Алій проводилъ истинно по дервишески, подъ прикрытіемъ гостепріимнаго дерева или подлѣ обильнаго источника воды. У него не много было подаянія, которое онъ получилъ отъ проходящихъ; однако голодъ не принудилъ его обращаться къ щедрымъ людямъ за помощію; и такъ какъ онъ по природѣ былъ робкаго нрава, то скорѣе избѣгалъ, чѣмъ искалъ общества на своемъ пути. Да къ тому же на большихъ дорогахъ Малой Азіи встрѣча съ странствующими дервишами—такое частое и обыкновенное дѣло, что его видъ не привлекалъ къ себѣ ничьего особеннаго вниманія.

Однажды Алій былъ чрезвычайно утомленъ напряженіями, какія онъ принужденъ былъ дѣлать для того, чтобы помогать идти своему компаніону: оселъ много разъ падалъ по дорогѣ отъ крайняго истощенія. День былъ крайне жаркій, и для нихъ обоихъ не было хорошаго пріюта. Наконецъ старость и дряхлость побѣдили осла, и онъ видимо быстро изнемогалъ. Не много минутъ тяжелаго дыханія, дрожаніе всѣхъ его членовъ, бульканье въ его горлѣ, выворачиваніе его глазныхъ яблокъ,—и его не стало. Алій остался одинъ подлѣ издохшаго осла; не было никого, кто бы могъ сочувствовать ему въ его потерѣ, или отъ кого-бы онъ могъ получить утѣшеніе въ своей печали. Побѣжденный этими чувствами, онъ сложилъ свои руки на груди и далъ волю своей печали излиться въ обильномъ потокѣ слезъ. Обширная равнина, среди которой онъ находился, теперь казалась ему особенно пустынной, и его мысли перенеслись къ отдаленному тюрбе, въ которомъ онъ провелъ такъ много лѣтъ своей жизни, свободной отъ заботы и печали. Сюда однакожъ онъ не могъ болѣе

возвратиться, и издохшій оселъ служилъ послѣднею связью, какая соединяла его съ покинутымъ имъ домомъ и почитаемымъ наставникомъ. Можно сказать, что теперь въ первый разъ въ своей жизни Алій испытывалъ дѣйствительную печаль.

Очутившись въ такомъ положеніи и находясь подъ вліяніемъ такихъ мыслей, Алій замѣтилъ на отдаленномъ горизонтѣ небольшое облако поднявшейся пыли, которая давала знать о приближеніи ѣдущихъ и навела его на размышленіе о томъ, что, во избѣжаніе отвѣтственности за смерть своего покойнаго компаніона, онъ долженъ оттащить его по дальше отъ дороги и, пользуясь обстоятельствами, скрыть его трупъ подъ песчаной почвой. Недолго думая, онъ привелъ въ исполненіе свой планъ и въ короткій промежутокъ времени успѣлъ вырыть яму достаточно глубокую, чтобы помѣстить въ нее худой трупъ издохшаго животнаго. Когда онъ сдѣлалъ это, то сѣлъ подлѣ свѣжей могилы и опять началъ проливать потоки слезъ. Между тѣмъ небольшое облако пыли, которое Алію виднѣлось въ дали и возбуждало въ немъ опасенія, постепенно возрастало и быстро приближалось къ нему. Когда Алій сидѣлъ такимъ образомъ на могилѣ своего покойнаго компаніона —осла, его умъ наполнился размышленіями тревожнаго характера; безъ друга и одинъ въ обширномъ пустынномъ мірѣ, который окружалъ его, онъ ожидалъ перерыва своей печали съ необыкновеннымъ интересомъ. Онъ находился не очень близко къ дорогѣ, но и не такъ далеко отъ нея, чтобы его не замѣтили приближавшіеся, и смутное чувство опасности сильно волновало его; онъ началъ сожалѣть, что закопалъ осла отъ взоровъ, и рѣшился уже выкопать его, чтобы не могло быть недоразумѣнія относительно того, что умершій былъ оселъ, издохшій отъ старости и истощенія, а не

человѣкъ, котораго смерть могла бы быть приписана насилію. Въ случаѣ подозрѣнія, думалъ онъ, они тотчасъ могутъ сдвинуть тонкій слой земли, который покрывалъ его трупъ и такимъ образомъ увѣриться въ справедливости моего утвержденія. Такимъ размышленіемъ онъ почти возвратилъ свое спокойствіе и нѣсколько ослабилъ свою печаль, когда среди все выше и выше поднимающейся въ воздухѣ пыли онъ ясно замѣтилъ большую кавалькаду мусульманскихъ путешественниковъ, изъ коихъ никто, казалось, не подозрѣвалъ его существованія здѣсь. Во главѣ группы выдѣлялся одинъ, который казался самымъ выдающимся изъ компаніи; отъ непріятности-ли зноя и атмосферы, или отъ утомленія вся эта компанія ѣхала поспѣшно и молча, и Алій надѣялся, что она проѣдетъ мимо не замѣтивъ его. Однако-жъ вслѣдствіе внутренняго побужденія къ почтенію, общаго для всѣхъ народовъ востока въ присутствіи даже предполагаемыхъ высокихъ лицъ, какъ только компанія приблизилась къ нему, онъ всталъ на ноги и, быть можетъ, этимъ привлекъ вниманіе всѣхъ ѣдущихъ. Изумленныя такимъ неожиданнымъ явленіемъ, лица всѣхъ тотчасъ обратились къ Алію; между ними произошелъ обмѣнъ въ поклонахъ, и глава компаніи обратился къ одному изъ своихъ слугъ и приказалъ ему подъѣхать и посмотрѣть, кто это такой?

Кавалькада наѣхавшихъ на Алія людей была компанія богатаго бея, живущаго въ сосѣдствѣ и возвращающагося изъ далекой поѣздки къ правителю провинціи, въ сопровожденіи многочисленной свиты изъ своихъ слугъ и изъ почетныхъ жителей небольшого города, которымъ онъ управлялъ,—города, расположеннаго между горами въ нѣсколькихъ миляхъ, такъ что въ ясную погоду его можно было видѣть съ того мѣста, гдѣ стоялъ Алій. Хотя бей и утомился нѣсколько ѣз-

дою по пыльной дорогѣ и обезсилѣлъ отъ дневнаго жара, однако-жъ онъ не былъ безчувственнымъ къ нуждамъ другихъ, и думалъ, что, быть можетъ, неизвѣстный человѣкъ—путешественникъ, нуждающійся въ помощи.... Посланный приблизился къ Алію настолько, чтобы узнать по его дервишеской шапкѣ, тигровой шкурѣ и кесгулю, что онъ принадлежитъ къ одному изъ дервишескихъ орденовъ. Возвратившись къ бею, онъ извѣстилъ, что странникъ есть бѣдный дервишъ. Услышавши это, вся компанія послѣдовала за своимъ предводителемъ къ тому мѣсту, гдѣ стоялъ Алій, чувствующій безпокойство отъ опасенія и выражающій своею наружностію печаль о потерѣ, которой онъ подвергся. Послѣ обычнаго мусульманскаго привѣтствія, бей былъ пораженъ тѣмъ обстоятельствомъ, что бѣдный другъ стоялъ подлѣ недавно зарытой могилы,—несомнѣнно могилы умершаго брата—дервиша; въ тоже время бей былъ пораженъ странною судьбою, которая завела этихъ странниковъ въ такое пустынное мѣсто одного умереть здѣсь, а другаго похоронить его прахъ,—гдѣ ни воды не возможно было достать для омовеній умершаго, предписанныхъ священнымъ закономъ ислама, ни имама—для того, чтобы присутствовать при такомъ трогательномъ и печальномъ обрядѣ. Онъ спросилъ Алія о времени смерти и узналъ, что она случилась въ настоящій день; а на вопросъ, какъ долго они были компаніонами, Алій съ сильнымъ волненіемъ отвѣчалъ, что съ самой ранней юности они были почти неразлучны. Глубоко тронутый такою нѣжною привязанностію между двумя братьями, бей не счелъ нужнымъ дѣлать болѣе подробные распросы относительно умершаго. Послѣ того, какъ бей перекинулся немногими словами съ однимъ или двумя изъ своихъ спутниковъ, онъ обратился къ Алію и сказалъ, что онъ долженъ смотрѣть на это обстоятельство, какъ на дѣло особеннаго промысла, какъ на Божіе благословеніе, ниспосланное всей сосѣдней странѣ, которая никогда не владѣла никакою изъ выгодъ, всегда проистекающихъ отъ покровительства и духовнаго вліянія памятника святого человѣка, и сильно нуждается въ этомъ. Поэтому, продолжалъ бей, мы просимъ тебя остаться между нами; и если ты сдѣлаешь это, мы, не теряя времени, построимъ хорошій тюрбе надъ священными останками твоего умершаго брата, которыя останутся подъ твоимъ собственнымъ присмотромъ. Сильно тронутый новымъ происшествіемъ, или, быть можетъ, боясь, чтобы правда не могла оскорбить и заставить бея наказать Алія за то, что онъ оказалъ ослу похоронныя почести, которыя воздаются только людямъ, Алій не произнесъ ни одного слова. Быть можетъ, онъ былъ также доволенъ благопріятнымъ исходомъ, который такимъ образомъ неожиданно склонился на его сторону, и находилъ, что молчаніе не уличитъ его во лжи и не откроетъ неразумной правды. Поэтому онъ ничего не сказалъ и только своимъ выраженіемъ и низкимъ поклономъ согласился пожертвовать своимъ личнымъ желаніемъ—путешествовать къ священнымъ памятникамъ—для духовной пользы благочестивыхъ мусульманъ окружающей страны. «Оставайся здѣсь и охраняй останки твоего умершаго брата, сказалъ бей, а мы немедленно начнемъ тюрбе. Къ ночи я пришлю тебѣ провизіи и воды, и впередъ ты ни въ чемъ не будешь имѣть недостатка».

Сказавши эти слова, бей поворотилъ своего коня на дорогу и, сопровождаемый всею своею компаніею, постепенно скрылся изъ виду. Черезъ часъ или два онъ прибылъ домой, и вѣсть о смерти благочестиваго дервиша въ долинѣ и о намѣреніи бея воздвигнуть *тюрбе*

надъ его священными останками скоро разнеслась по всему маленькому городу, или деревни, гдѣ онъ и его спутники жили.

Алій теперь приступилъ къ скромному ужину, а когда солнце зашло за холмы отдаленнаго горизонта, онъ благоговѣйно разостлалъ по землѣ свою тигровую шкуру (волоса которой отъ долгаго употребленія совершенно вылѣзли), подлѣ могилы своего покойнаго компаніона и совершилъ четвертый намазъ, предписанный Мухаммедомъ. Не имѣя воды для совершенія *гусль*, или омовенія, онъ согласно обычаю употребилъ для этой цѣли песокъ и такимъ образомъ исполнилъ свой религіозный долгъ. Его учили никогда не опускать этого долга и выполнять строго какъ въ обществѣ, такъ и въ пустынѣ—въ тюрбе, или на дорогѣ и такимъ образомъ не подавать повода къ сомнѣнію въ его благочестіи и строгомъ соблюденіи всѣхъ предписаній ордена, —къ какому онъ принадлежалъ,—и религіи вообще. Послѣ этого, положивши свой кесгуль подъ голову, а палку подъ бока, какъ средство къ защитѣ въ случаѣ, если во время ночи нападетъ на него какое-либо дикое животное, шкуру употребивши вмѣсто постели, а мантію вмѣсто одѣяла, въ глубокомъ снѣ онъ нашелъ облегченіе и успокоеніе отъ заботъ и печали прошедшаго дня. За нѣсколько времени до полуночи его разбудили человѣческіе голоса и топанье лошадиныхъ ногъ, и когда онъ вскочилъ, къ нему обратился мусульманскій крестьянинъ, посланный беемъ съ обильнымъ запасомъ пищи для него. Привезшій остановился на короткое время и, сложивши провизію, сказалъ Алію, что бей поручилъ ему повторить свое желаніе о томъ, чтобы онъ (Алій) продолжалъ охранять останки своего умершаго брата, надъ которыми въ скоромъ времени начнется строиться тюрбе. Затѣмъ благоговѣйно поцѣловавши руку Алія и приложивши ее къ своему лбу въ знакъ глубокаго почтенія, онъ попросилъ у него молитвъ и благословенія и отправился домой.

На слѣдующій день Алій имѣлъ случай обозрѣть труды прошлаго дня и положить останки своего покойнаго компаніона поглубже, чѣмъ это сдѣлано было раньше, и возвысить надъ нимъ землю такимъ образомъ, чтобы придать видъ настоящей могилы. Онъ полилъ водою свѣжую землю, чтобы сдѣлать тверже ея поверхность. Когда Алій занимался этимъ, онъ замѣтилъ вдали приближеніе посѣтителей,—быть можетъ, путешественниковъ, быть можетъ, рабочихъ, посланныхъ для постройки тюрбе. Съ бо́льшимъ спокойствіемъ, чѣмъ прежде, онъ ожидалъ ихъ медленнаго приближенія; и замѣтивъ, что компанія состоитъ изъ тяжело нагруженныхъ фуръ, которыя везли быки и буйволы, и изъ погонщиковъ, онъ убѣдился что это ѣдутъ къ нему. Чтобы не совершать молитвы въ присутствіи ѣдущихъ, онъ тогда же разостлалъ шкуру подлѣ могилы своего потерянnаго друга и заботливо началъ совершать намазъ въ то время, какъ фуры приближались; изъ почтенія къ его видимому благочестію погонщики стояли въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ него до окончанія религіознаго обряда. Тотчасъ видно было, какое сильное впечатлѣніе произвелъ на нихъ этотъ простой актъ благочестія; ибо послѣ привѣтствія каждый изъ нихъ подходилъ и цѣловалъ руку Алія. Скоро около свѣжей могилы былъ образованъ небольшой кругъ, и однимъ изъ рабочихъ были пристроены двѣ доски у головы и ногъ могилы. Затѣмъ былъ сложенъ грузъ, вымѣрена окружность зданія, и постройка тюрбе началась.

Теперь мы должны пройти длинный періодъ времени. Тюрбе уже давно устроенъ, и Алій утвержденъ *тюрбегдаромъ*, или хранителемъ священнаго памятника

умершаго, котораго останки мирно покоятся подъ его небольшимъ домомъ. Планъ тюрбе, кажется, былъ составленъ по образцу того, въ которомъ Алій проводилъ столь много дней съ своимъ шейхомъ; и если онъ дѣйствительно принималъ какое-либо участіе въ постройкѣ своего тюрбе, то, нѣтъ сомнѣнія, что это сходство было умышленно. Вмѣсто двухъ деревянныхъ досокъ, такое же число мраморныхъ—теперь означало могилу умершаго. На доскѣ у головы была написана эпитафія, начинающаяся обычнымъ «Его, Творца и Вѣчнаго» съ прибавленіемъ: «это—памятникъ знаменитаго *кутба,* или «оси» —лица высокаго благочестія, славнаго шейха Абдулъ Кадыра,—тарика Кадири. Произноси фатиху за его душу».

Высокій сантомъ не могъ быть по росту равнымъ человѣку: длина могилы была значительно увеличена, и цѣлыхъ десять футовъ пространства означало ростъ великана человѣка, котораго останки считались столь великимъ благословеніемъ для мѣстности, гдѣ онѣ покоились. Памятникъ былъ окруженъ проволочною рѣшеткою, чтобы предохранять его отъ осквернения нечистыми руками. Часто дорогая шаль или богатая шелковая одежда возлагались на памятникъ съ тѣмъ, однакожъ, чтобы только въ продолженіи нѣсколькихъ дней оставаться здѣсь и получить пользу отъ духовныхъ силъ почтеннаго умершаго святого для будущаго носителя ихъ. Лампа висѣла внутри ограды; съ наступленіемъ ночи она заботливо возжигалась, и благочестивыя дамы сосѣдняго города предъ своею смертію отказывали сумму денегъ въ качествѣ вакфа, изъ которой должны оплачиваться расходы на эту лампу. Другіе вакфы также отказывались для поддержанія тюрбе вообще и для доставленія утѣшенія благочестивому лицу, которое бдѣло надъ памятникомъ. Въ окнахъ тюрбе

можно было видѣть безчисленное множество кусковъ сукна и бумажной матеріи, привязываемыхъ въ доказательство *незръ,* или обѣтовъ посѣтителей, которые приходили просить у умершаго духовной помощи;—и между этими посѣтителями были молодыя дѣвицы, которыя, стыдясь устно открываться на счетъ привязанности къ предметамъ своей любви, желали получить ихъ сердца чрезъ духовныя силы знаменитаго шейха.... также прибѣгали къ его посредничеству замужнія дамы, чтобы обезпечить за собою непостоянную привязанность своихъ супруговъ, или сдѣлаться матерями. Мало кто проходилъ мимо *тюрбе,* не останавливаясь для вознесенія молитвъ при его памятникѣ. Частыя посѣщенія были источникомъ не малаго дохода для Алія, который теперь носилъ полный титулъ «Алія шейха». Лица высокопоставленныя въ оффиціальномъ или общественномъ положеніи въ сосѣдней странѣ обыкновенно посылали Алію подарки и просили его ходатайства предъ умершимъ святымъ за себя и покровительства своимъ мірскимъ интересамъ. Шейхъ Алій, къ великому неудовольствію и огорченію разныхъ дѣвицъ и богатыхъ вдовъ сосѣдней мѣстности, отказался раздѣлять съ ними свою жизнь и перемѣнить свое уединеніе на состояніе, болѣе гармонирующее съ ихъ собственными желаніями. Слѣдуя примѣру шейха, который его воспиталъ, онъ предпочиталъ вести жизнь въ состояніи цѣломудрія, нашедши для себя въ одной изъ сосѣднихъ деревень только одного сожителя—мальчика лѣтъ двѣнадцати, или четырнадцати, который не имѣлъ ничего и былъ сирота.

Слава шейха Алія далеко и широко разнеслась по окружающей странѣ. Его высокое благочестіе и безчисленныя чудесныя дѣйствія въ тюрбе, приписываемыя его молитвамъ и духовнымъ силамъ священнаго санто-

ма, надъ памятникомъ коего онъ бдѣлъ, сильно помогали ему въ пріобрѣтеніи завидной славы. Извѣстіе о немъ достигло даже до тюрбе, въ которомъ онъ воспитывался, и возбудило не малое удивленіе въ умѣ его шейха. Послѣдній никогда не слышалъ ни о существованіи, ни о смерти какого то великаго члена своего собственнаго братства,—тѣмъ менѣе—о осуществованіи такого благочестиваго шейха, какимъ долженъ быть тотъ, который бдѣлъ надъ его памятникомъ. Любопытство, а также, быть можетъ, зависть глубоко затронули его сердце и, наконецъ, заставили его лично совершить путешествіе къ памятнику, столь прославившемуся по своей святости. И вотъ въ одинъ прекрасный осенній день, нашъ почтенный старый шейхъ заперъ свой тюрбе и отправился въ путешествіе, которое для его лѣтъ было сопряжено со многими неудобствами и утомленіемъ. Однако предметъ былъ такъ важенъ для его собственныхъ интересовъ, временныхъ и духовныхъ, что онъ считалъ свое путешествіе совершенно провиденціальнымъ и достойнымъ своихъ закатывающихся дней. По крайней мѣрѣ, онъ самъ такъ объяснялся на счетъ этого съ обычными посѣтителями своего тюрбе; и непомѣрное усиліе, какого требовало это путешествіе, еще болѣе увеличивало его собственную уже и безъ того высокую репутацію. Поэтому онъ отправился напутствуемый молитвами и благословеніемъ всѣхъ своихъ друзей и почитателей. Послѣ нетруднаго путешествія старый шейхъ, наконецъ, достигъ предмета своего странствованія и въ пятницу въ полдень былъ уже при тюрбе, что̀ близъ дороги. Здѣсь собралось много посѣтителей по случаю пятницы. Дамы пріѣхали сюда въ такихъ удобныхъ повозкахъ, какими только могла снабдить ихъ страна; одни изъ нихъ верхомъ, какъ мужчины, другія ѣхали такимъ же образомъ на ослахъ,—преимущественно старыя и слабыя; а изъ мужчинъ одни ѣхали верхомъ, а другіе шли пѣшкомъ. Не много деревьевъ, которые выросли, благодаря заботѣ шейха Алія и покровительству священнаго памятника, укрывало этихъ посѣтителей подъ своею тѣнью отъ дневныхъ лучей, и обильные глотки воды выпивались изъ колодца, который былъ выкопанъ близь памятника и вода котораго сдѣлалась далеко извѣстной по своимъ здоровымъ качествамъ. Смѣшавшись съ толпою, старый мужъ не привлекъ къ себѣ особеннаго вниманія и, послѣ совершенія обычныхъ молитвъ при священномъ памятникѣ, онъ спокойно усѣлся подлѣ него,—умъ его наполнился благочестивыми размышленіями о пророкѣ, пирѣ его ордена и святыхъ умершихъ вообще. Такъ какъ Алій часто проходилъ мимо стараго шейха, то послѣдній имѣлъ удобный случай разсмотрѣть его черты, теперь значительно измѣненныя временемъ; а хорошая борода, которая украшала его лице, придавала много почтенности его наружному виду. Хотя голова Алія была покрыта зеленымъ тюрбаномъ значительныхъ размѣровъ, показывающимъ его прямое происхожденіе отъ благословеннаго пророка, тѣмъ не менѣе не разъ мелькало въ умѣ и памяти стараго мужа, что онъ видѣлъ его при другихъ какихъ то обстоятельствахъ и въ какой то другой странѣ. Одинъ разъ онъ думалъ даже, что этотъ шейхъ имѣетъ нѣкоторое сходство съ его прежнимъ ученикомъ, но такъ какъ старый шейхъ никогда и ни отъ кого не слышалъ о немъ съ самой ихъ разлуки, то и заключилъ, что это только случайное сходство и что Алій давно уже долженъ быть причтенъ къ числу умершихъ. Мало по малу посѣтители разошлись, и къ ночи при тюрбе остались только два почтенныхъ шейха съ молодымъ юношей, который имъ прислуживалъ и о которомъ выше

упоминалось. Только послѣ этого нѣкоторое общеніе сдѣлалось для нихъ возможнымъ, и очень скоро старый мужъ вполнѣ убѣдился, что молодой шейхъ никто другой, какъ его ученикъ. Онъ первый призналъ своего ученика, и дружба между ними скоро возстановилась. Цвѣтущее состояніе его прежняго ученика было источникомъ великаго удовольствія для стараго мужа и разсѣяло нѣкоторое чувство зависти, которое у него образовалось прежде. Шейхъ Алій, съ своей стороны, видимо былъ крайне счастливъ, что получилъ визитъ отъ своего прежняго учителя и обходился съ нимъ съ великимъ почтеніемъ и уваженіемъ. Они свободно говорили объ интересахъ своихъ собственныхъ тюрбе, и старый мужъ замѣтилъ, что возрастающая слава молодаго шейха значительно содѣйствовала и содѣйствуетъ славѣ стараго. Не будучи въ состояніи болѣе воздерживаться отъ своего любопытства, старый шейхъ просилъ шейха Алія сообщить ему,—кто такой почтенный членъ ихъ ордена, прахъ коего похороненъ въ тюрбе? Но относительно этого пункта его прежній ученикъ отказался дать объясненіе. Однако принуждаемый сообщить ему о томъ, что̀ такъ глубоко затрогивало интересъ и благосостояніе ихъ общаго ордена, Алій только послѣ того, какъ получилъ формальное обѣщаніе не открывать тайны, разсказалъ своему прежнему учителю всю исторію о своемъ путешествіи до этого мѣста, о его внезапномъ окончаніи съ преждевременною смертію почтеннаго осла, которымъ учитель такъ щедро надѣлилъ его, и о способѣ, какимъ его останки были канонизированы народною любовію. Алій только не возражалъ этой любви относительно того, во что̀ самъ искренно вѣрилъ, именно,—что такое дѣло было устроено прямымъ вмѣшательствомъ провидѣнія для нѣкоторой мудрой цѣли, что оселъ былъ вмѣстилищемъ души какого

нибудь вновь воплощеннаго святого. На такое искреннее признаніе старый мужъ не выразилъ никакого удивленія и выслушалъ разсказъ съ своимъ обычнымъ спокойствіемъ и достойнымъ видомъ. Поэтому Алій нѣсколько изумился и встревожился, какъ бы это не послужило зловѣщимъ предчувствіемъ о продолженіи его до сихъ поръ очень мирной и счастливой жизни въ качествѣ шейха. Подъ такимъ размышленіемъ онъ рѣшился въ первый разъ въ своей жизни спросить, какой святой погребенъ въ тюрбе стараго шейха, его прежняго учителя; но послѣдній оказался весьма несообщительнымъ относительно этого вопроса. Такъ какъ это было дѣло взаимной довѣренности, то Алій настоялъ, чтобы старый шейхъ высказался откровенно относительно столь глубоко интересующаго ихъ предмета, и только послѣ того, какъ онъ далъ торжественную клятву сохранять тайну, Алій узналъ, къ немалому своему удивленію, что умершій святой, надъ которымъ въ теченіе столь многихъ лѣтъ бдѣлъ почтенный шейхъ и которому было вознесено такъ много его собственныхъ молитвъ и прошеній, былъ никто другой, какъ отецъ его собственнаго компаніона, теперь столь высоко чтимаго святого,—осла, котораго вмѣстѣ съ своимъ благословеніемъ подарилъ ему его учитель» [1]).

Послѣ такой исторіи становится совершенно излишнимъ прибавлять что̀ бы то ни было относительно жизни бдителей-дервишей.

3. Жизнь странствующихъ дервишей.

Одни изъ дервишей ведутъ странническую жизнь до самой своей смерти, а другіе только временно.

Странствовать дервиши отправляются обыкновенно

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 275—290.

по достаточномъ пріобрѣтеніи спиритуалистическихъ силъ; и странствовать они идутъ съ цѣлію расточать между народами эти силы. Для этого они запасаются нусками, бужусами и т. п., которыя главнымъ образомъ распространяются въ народѣ странствующими дервишами.

Общій характеръ жизни странствующихъ дервишей таковъ. Временно странствующіе въ разныхъ мухаммеданскихъ странахъ дервиши ведутъ себя благороднѣе, сдержаннѣе по отношенію къ себѣ и къ дервишамъ, чѣмъ странствующіе до конца своей жизни. Эти послѣдніе крайне грубы, циничны и стараются изображать изъ себя мухаммеданскихъ діогеновъ. Но какъ тѣ, такъ и другіе имѣютъ могущественное вліяніе и на мусульманскій народъ и на мухаммеданское правительство.

Для обнаруженія своихъ спиритуалистическихъ силъ и для того, чтобы сильнѣе подѣйствовать на народъ, одни изъ дервишей,—какъ напримѣръ Руфаи, Хольвани и др.,—странствуя по разнымъ странамъ, фиглярничаютъ предъ публикой, танцуютъ въ самыхъ смѣшныхъ позахъ и ужасно искривляютъ свои члены, втыкаютъ желѣзные гвозди себѣ въ глаза и въ тѣло, разбиваютъ огромные куски камня на своей груди, ѣдятъ угли, стекла и пр., пропускаютъ иголки сквозь своихъ щекъ, пронзаютъ себя мечами, а чаще всего упражняются въ слѣдующихъ дѣйствіяхъ: выдалбливаютъ корыто изъ дерева, наполняютъ его тряпками, смоченными масломъ и дегтемъ, зажигаютъ эти тряпки и въ своихъ религіозныхъ процессіяхъ носятъ все это въ ручномъ корытѣ такимъ образомъ, что пламя жжетъ имъ спину и голову [1]). Другіе, какъ наприм. Сагади, съ тою же цѣлью приручаютъ ядовитыхъ змѣй и скорпіоновъ, ходятъ съ ними по улицамъ городовъ и селъ, дозволяютъ имъ ползать по себѣ и ѣдятъ ихъ живыми,

[1]) Лэйне т. II 57 стр.

хотя это не всегда проходитъ для нихъ безнаказанно. Такъ въ тѣхъ случаяхъ, когда они не успѣютъ извлечь ядовитыхъ зубовъ изъ этихъ животныхъ, получаютъ отравленіе, такъ что не помогаютъ имъ и спиритуалистическія силы. Третьи, какъ напр. Руфаи и другіе, пріучаютъ теленка или другихъ какихъ животныхъ совершать извѣстныя дѣйствія и ходятъ съ ними по городамъ и селамъ, утверждая, что свои дѣйствія означенныя животныя совершаютъ подъ вліяніемъ спиритуалистическихъ силъ. Наконецъ, четвертые (Руфаи, Сагади и др.) ходятъ по городамъ и селеніямъ безъ ничего и только предлагаютъ свои спиритуалистическія силы или для отысканія кладовъ, или для изгнанія изъ домовъ злыхъ духовъ, змѣй и т. п.

Для ознакомленія съ тѣмъ, какимъ образомъ дервиши совершаютъ указанныя выше дѣйствія, достаточно привести описаніе довольно характеристическихъ дѣйствій дервишей съ теленкомъ и при изгнаніи изъ дома змѣй, сдѣланное Лэйне. Относительно теленка, котораго водятъ дервиши Руфаи, Лэйне разсказываетъ: «Одинъ святой, называемый *Саид-Даудъ эль Газабъ* سيد داود العزب (господинъ Давидъ холостякъ), жившій въ Тефагинѣ,—деревнѣ нижняго Египта,—имѣлъ теленка, который всегда прислуживалъ ему, носилъ воду и пр. Послѣ смерти этого святого, на мѣстѣ его родины нѣкоторые изъ дервишей Руфаи стали пріучать телятъ становиться на дыбы, ходить по лѣстницамъ, ложиться по повелѣнію и проч. и затѣмъ ходили каждый съ своимъ теленкомъ по разнымъ мѣстамъ.... теленку они давали названіе «*Гаджлюль Газабъ* عجل العزب» (теленка эль Азаба, или холостяка): однажды я пригласилъ въ свой домъ одного изъ такихъ дервишей съ теленкомъ;—это единственный теленокъ, котораго я видѣлъ; онъ

скорѣе—буйволо—теленокъ; къ нему было привязано два колокольчика,—одинъ къ ошейнику, а другой къ поясу на его тѣлѣ. Теленокъ очень хорошо ходилъ по лѣстницѣ; однако замѣтно было, что и во всѣхъ другихъ отношеніямъ онъ былъ выдресированъ надлежащимъ образомъ. По народному вѣрованію, *Гиджлюль Газабъ* приноситъ въ домъ благословеніе отъ святого, по имени котораго онъ прозывается» [1]).

Относительно очаровыванія змѣй дервишами ордена Руфаи, Сагади и пр. тотъ же писатель говоритъ: «чародѣй сознается, что онъ можетъ открыть, не видя своими глазами, есть ли въ домѣ змѣи; и если есть, — то привлечь ихъ къ себѣ, какъ птицеловъ приманиваетъ птицъ въ свою сѣть. Такъ какъ змѣи ищутъ темнаго мѣста, въ которомъ они могли бы скрываться, то чародѣй въ большинствѣ случаевъ практикуетъ свое искусство въ темной комнатѣ, гдѣ онъ можетъ удобно вытащить змѣя изъ своей пазухи, вынести его людямъ, стоящимъ за дверью, и утверждать, что онъ нашелъ змѣя въ комнатѣ, потому что никто не осмѣлится войти съ нимъ въ эту комнату, если всѣ увѣрены въ присутствіи въ ней змѣя; но часто отъ чародѣя требуютъ, чтобы онъ отыскивалъ и изгонялъ змѣя при полномъ свѣтѣ дня въ присутствіи зрителей, а лица не вѣрующія даже обыскиваютъ предварительно и раздѣваютъ его до нага; однако и въ такомъ случаѣ успѣхъ дервиша бываетъ полонъ. Онъ принимаетъ таинственное выраженіе, ударяетъ въ стѣны короткой пальмовой палкой, свиститъ, клокчетъ своимъ языкомъ, плюетъ на землю и говоритъ: «я заклинаю тебя Богомъ, вверху-ли ты или внизу, выходи оттуда. Я заклинаю тебя величайшимъ именемъ, если ты повинуешься, выходи, а если нѣтъ, то умри, умри, умри»!

[1]) Джонъ Броунъ, 249—250. Лэйне т. II 61—82.

Змѣй обыкновенно изгоняется изъ щелей, стѣнъ, или падаетъ съ потолка комнаты. Меня часто увѣряли, что заклинатель змѣй прежде, чѣмъ онъ входитъ въ домъ, въ которомъ желаетъ испытать свое искусство, всегда сговаривается съ слугою этого дома, чтобы онъ напередъ внесъ въ него одного или больше змѣй; но я знаю случаи, въ которыхъ это не могло имѣть мѣста, и потому склоненъ думать, что дервиши знаютъ нѣкоторыя дѣйствительныя средства открывать присутствіе змѣй и вызывать ихъ изъ своихъ засадъ. Во всякомъ случаѣ тотъ фактъ хорошо извѣстенъ, что самые искустные между дервишами не осмѣливаются носить при себѣ ядовитыхъ змѣй, пока не извлекутъ изъ нихъ ядовитыхъ зубовъ [1])».

Въ Туркестанѣ мнѣ не приходилось замѣчать, чтобы дервиши занимались заклинаніемъ змѣй, показываніемъ прирученныхъ животныхъ и проч. Но въ Самаркандѣ на знаменитой площади, находящейся между тремя древними мечетями на базарѣ и извѣстной подъ именемъ регистана я часто встрѣчалъ, особенно въ праздничные и базарные дни, странствующихъ дервишей, которые показывали всегда многолюдной публикѣ разные фокусы. Между ними невольно обращаютъ на себя вниманіе наблюдателя кашгарскіе странствующіе дервиши,—почти голые, съ большими волосами. Они вѣчно бродятъ по базарнымъ улицамъ и распѣваютъ религіозные стихи, выплясывая ногами и ударяя себя по голымъ плечамъ желѣзной палкой съ такими же кольцами на ней.

Странствующіе дервиши путешествуютъ по разнымъ странамъ послѣ того, какъ усовершенствуются въ спиритуалистическихъ подвигахъ,—въ одиночку, по два и цѣлыми компаніями (человѣкъ восемь, десять, двадцать).

[1]) Джонъ Броунъ, 265—266.

Въ Туркестанѣ компаніями странствуютъ преимущественно календери, (накшибенди), одинъ изъ которыхъ изображенъ въ началѣ настоящаго сочиненія. Вообще дервиши странствуютъ не только по мусульманскимъ мѣстностямъ, но даже и по христіанскимъ,—образованнымъ государствамъ. Недавно египетскіе странствующіе дервиши въ числѣ 20 человѣкъ во главѣ съ своимъ шейхомъ (Марабутомъ) посѣтили даже столицу Франціи—Парижъ, какъ объ этомъ сообщается въ маленькомъ фельетонѣ—подъ заглавіемъ «неуязвимые жонглеры» — «Новаго Времени», № 2734, за 8 октября 1883 г.

По словамъ этого фельетона, египетскіе дервиши на улицахъ Парижа предъ французской публикой совершали свой зикръ подъ звуки разныхъ музыкальныхъ инструментовъ, подвергали себя истязаніямъ иглами, кинжалами, раскаленными плитами, саблями, живыми скорпіонами, и пр. и оставались невредимыми. Такимъ образомъ дервиши стремятся обнаруживать свои спиритуалистическія силы даже передъ образованнымъ міромъ. Но ученые (Карлю) объясняютъ фактъ неуязвимости дервишей потерей чувствительности (анестезіей), подъ вліяніемъ однакожъ гипнотическаго состоянія (тотъ-же фельетонъ Нов. Врем.).

Вотъ какимъ образомъ проводятъ свою жизнь странствующіе дервиши разныхъ орденовъ послѣ пріобрѣтенія ими спиритуалистическихъ силъ.

Сахибъ—и—тесарруфъ, или духовные правители дервишей: 1, кутбъ и его помощники.

Сказаннымъ выше можно бы и закончить описаніе дервишеской жизни. Но такъ какъ и мухаммеданскіе народы и сами дервиши связываютъ дервишескую жизнь еще съ двумя довольно интересными формами жизни

святыхъ на землѣ, то является необходимость обратить вниманіе читателя и на эти формы.

По обще мухаммеданскому вѣроисповѣданію, «*сахибъ—и—тесарруфъ* صاحبی تصرف» суть *наибы* и *вакилы*, т. е. представители на землѣ пророка и святыхъ, которые оставили этотъ міръ; этимъ представителямъ открываетъ Богъ свою верховную волю относительно человѣчества; они заправляютъ всѣмъ міромъ; отъ нихъ зависитъ судьба каждаго отдѣльнаго человѣка. Людямъ они не извѣстны, какъ правители міра; но извѣстно, что они всегда ведутъ себя смиренно и ходятъ въ простой одеждѣ; кротко обличаютъ тѣхъ, которые поступаютъ нечестиво; они посылаютъ людямъ бѣдствія, или благословенія, смотря по обстоятельствамъ. Эти духовные правители присутствуютъ во всѣхъ частяхъ міра и между людьми всякихъ религій; при этомъ они принимаютъ видъ, одежду и языкъ тѣхъ народовъ, среди которыхъ обращаются. Но у нихъ есть любимыя мѣста, куда всѣ они стекаются каждое утро для донесенія о ходѣ міровыхъ дѣлъ своему главѣ, который постоянно находится въ этомъ любимомъ мѣстѣ съ своими ближайшими помощниками. Такимъ мѣстомъ считается крыша Каабы въ Меккѣ. Хотя главу и его помощниковъ рѣдко можно видѣть въ этомъ мѣстѣ, но несомнѣнно, что они бываютъ здѣсь. Одинъ изъ сахибъ—и—тесарруфовъ даже выкрикиваетъ съ этой крыши каждую полночь дважды слѣдующіе слова: «О, Ты—Милостивѣйшій изъ тѣхъ, которые оказываютъ милость!» Дервиши прибавляютъ, что эти слова бываютъ слышимы для всѣхъ живущихъ въ Меккѣ, и что вслѣдъ за духовнымъ правителемъ онѣ повторяются и муэззинами. Однако почтенный мусульманскій путешественникъ, котораго спрашивалъ мистеръ Лэйне объ этомъ предметѣ, сознался ему, что онъ самъ былъ свидѣтелемъ того, что

упомянутыя слова выкрикиваются не сахибъ—и—тасарруфомъ, а обыкновеннымъ служителемъ мечети, о чѣмъ знаютъ лишь немногіе путешественники изъ мухаммеданъ [1]). Вторымъ любимымъ мѣстомъ «духовныхъ правителей» служатъ ворота въ Каиро, называемыя *бабъ зувейли,* или бабъ мутавели.

Всѣхъ сахибъ—и—тесарруфовъ насчитываютъ триста пятьдесятъ шесть, и они избираются всегда изъ живыхъ людей. По мнѣнію дервишей, народъ ошибочно полагаетъ, что во главѣ ихъ стоятъ или четыре, или два лица. Первое заблужденіе произошло отъ частаго упоминанія «четырехъ кутбовъ»,—каковымъ выраженіемъ на самомъ дѣлѣ обозначаются основатели четырехъ знаменитыхъ дервишескихъ орденовъ (Руфаи, Кадири, Ахмеди и Барахими), изъ которыхъ каждый былъ кутбомъ своего времени. А второе заблужденіе произошло отъ двухъ именъ «*кутбъ-эльхакика*» (кутбъ истины) и «*кутбъ-іосъ*» (кутбъ-призыванія для помощи), каковыя собственно относятся къ одному и тому же лицу [2]).

На самомъ же дѣлѣ, по ученію дервишей, во главѣ всѣхъ сахибъ—и—тесарруфовъ стоитъ только одно лицо, которое называетя *кутбъ* قطب (центромъ, или осью), или *кутбъ-уль актабъ* (осью осей). По правую и лѣвую сторону его стоятъ два лица, которыя называются «*Умена*»—(множественное число отъ *эмни,* или *муминъ* مؤمن «вѣрный»). Когда кутбъ умираетъ, его мѣсто занимаетъ тотъ, который стоитъ по лѣвую сторону, а мѣсто послѣдняго тотъ, который стоялъ на правой сторонѣ *кутба*. Мѣста же *уменовъ* въ свою очередь пополняются лицами, называемыми *эвтадъ* (множ. число отъ *веттедъ*-великій); этихъ числомъ четыре; они-то собственно и странствуютъ по всему

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 270.
[2]) Джонъ Броунъ, стр. 270.

міру, наблюдая за ходомъ міровой жизни, между тѣмъ, какъ трое первыхъ постоянно стоятъ на крышѣ *каабы.*

Есть еще пять лицъ, которыя называются *энваръ* (множ. числ. отъ *нуръ* نور свѣтъ); эти преемствуютъ *эвтадамъ;* ихъ назначеніе одинаковое съ эвтадами. Семь *акійаръ* (множ. число отъ каиръ – добрый) преемствуютъ *энварамъ* Акійарамъ преемствуютъ сорокъ *шугеда* شهدا (множ. отъ *шегидъ* мученикъ). Шухеда еще называются *Риджаль-и-Гаибъ* رجال الغايب, или «отсутствующими». Они имѣютъ *даире* دايرة, или кругъ, раздѣленный на тридцать частей, по числу дней въ мѣсяцѣ. Въ кругѣ обозначены сѣверъ, югъ, востокъ и западъ, и каждый день всѣ шугеда вмѣстѣ ходятъ по поверхности глобуса (даире), въ направленіи, указываемомъ теченіемъ каждаго дня въ мѣсяцѣ, каковое они знаютъ въ совершенствѣ посредствомъ *dato,* вписанныхъ въ этомъ кругѣ [1]).

Хотя люди не знаютъ, что извѣстное лицо принадлежитъ къ числу духовныхъ правителей, однако то несомнѣнно, по вѣрованію всѣхъ вообще мухаммеданъ, и въ особенности дервишей, что въ разрядъ сахибъ—и—тесарруфовъ поступаютъ главнымъ образомъ дервиши послѣ того, какъ они пройдутъ всѣ моменты, или степени спиритуалистической жизни. Такъ, дервишамъ несомнѣнно извѣстно, что многіе изъ основателей ихъ орденовъ были даже кутбами. Однако кутбами, по ученію же дервишей, могутъ быть не только простые мусульмане, но даже и гяуры (невѣрные). Какъ послѣдніе дѣлаются «духовными правителями» міра, объ этомъ у дервишей существуетъ много разсказовъ. Вотъ одинъ изъ нихъ, сообщенный мнѣ извѣстнымъ даже въ рус-

[1]) О духовныхъ правителяхъ говорится у Джона Броуна, Лэйне и Малькольма. см. Джонъ Броунъ 80, 83, 163, 164, 269—271. Малькольмъ т. II 412—413. Лэйне т. II 41—44.

ской печати ходжей Юсуфовымъ, который сопровождалъ наслѣдника бухарскаго эмира на коронацію ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА III въ 1883 году въ качествѣ переводчика, въ настоящее время живетъ въ Ташкентѣ и считаетъ себя шейхомъ—мюршидомъ. Одинъ благочестивый мюридъ наблюдалъ за жизнію своего шейха. Разъ онъ легъ спать у порога жилища своего учителя. Вдругъ среди глубокой ночи шейхъ просыпается, растворяетъ дверь своего жилища и уходитъ. Мюридъ идетъ за нимъ. Пропутешествовавъ по долинамъ и горамъ, шейхъ, наконецъ, заводитъ своего ученика въ одну пещеру, куда вслѣдъ за ними явились *чильтанъ* [40 тѣлъ (кутбовъ)] и привели съ собою гяура; шейхъ приказалъ подстричь этому послѣднему усы, обрить голову и сдѣлать его кутбомъ. Приведенный разсказъ показываетъ, что духовныхъ правителей можно иногда видѣть обыкновеннымъ людямъ. По ученію дервишей, ихъ можно не только видѣть, но даже и знать кое-что объ ихъ частной жизни.

Вотъ какъ описывалъ Джону Броуну наружность и частную жизнь одного изъ духовныхъ правителей дервишъ ордена Кадири, который удостоился видѣть чуть-ли не самаго кутба: «я читалъ въ трудѣ, называемомъ *табакатъ—и—шервали*, о тѣхъ лицахъ, которые носятъ названіе *сахибъ—и—тесарруфъ*, и пожелалъ узнать что нибудь относительно этихъ лицъ. Я слышалъ, что при священномъ памятникѣ четвертаго халифа Алія (въ Куфѣ) былъ одинъ изъ нихъ по имени Джемель эдъ Динъ Куфи.... Я отправился въ Куфу, гдѣ былъ убитъ имамъ (халифъ) Алій *Ибнъ—Мельджениньъ*, и, встрѣтивъ Джемель эдъ Дина на его пути изъ пустыни, тотчасъ соскочилъ съ своего коня и приблизился къ нему, чтобы поцѣловать его руку. Я былъ отъ него въ разстояніи двѣнадцати шаговъ; обратившись въ мою сторону, онъ посмотрѣлъ на меня и громкимъ голосомъ закричалъ: «*Арухъ эль Аллахъ*» — «*иди къ Богу*»! Я сильно испугался, затрепеталъ отъ волненія и остановился въ такомъ положеніи, что сдѣлался неспособнымъ поцѣловать его руку.

Онъ былъ средняго роста, совершенно нагой; его узкая борода состояла только изъ небольшаго клочка волосъ на подбородкѣ и очень невзрачна; ему повидимому было лѣтъ сорокъ или сорокъ пять отъ роду. Волоса на его головѣ были рѣдки..... Послѣ этого я отправился въ Куфу, чтобы посѣтить *месджидъ*, или часовню, воздвигнутую на мѣстѣ мученичества Алія. Я спросилъ привратника этой часовни,—гдѣ имѣетъ обычай спать то лицо, которое я видѣлъ; сторожъ показалъ мнѣ мѣсто близъ памятника сына брата Алія, по имени *Муслимъ ибни Окейли*, прибавивъ, что это лицо спитъ всегда на рогожкѣ изъ коры пальмоваго дерева. Что онъ дѣлаетъ, что ѣстъ и пьетъ? Спросилъ я затѣмъ. Сторожъ отвѣчалъ, что настоящимъ образомъ онъ не знаетъ этого, потому что Джемель эд-Динъ каждый вечеръ приходитъ лишь сюда спать, рано утромъ встаетъ и удаляется въ пустыню, никогда ни съ кѣмъ не говоря ни слова.

Въ 1260 году гиджры онъ умеръ и мѣсто его занялъ другой по имени *Бедеръ-эдъ-Динъ эсъ Сабиръ*. Мѣсто рожденія этого называется Даръ-эсъ Суръ вехаддъ эль Ардъ, и онъ будетъ жить до 1280 г. гиджры. Послѣ него придетъ другой по имени Хусейнъ эдъ-Динъ Меккехи, который будетъ затѣмъ *хатемъ-и-эвлія*, или *веллайа*,— «послѣднимъ изъ святыхъ» [1]).

2. Абдалы, Нукеба; Мехзубы, или Меслубы.

Выше указано было «духовныхъ правителей»—

[1]) Джонъ Броунъ, 80—81.

только пятьдесятъ пять; между тѣмъ ихъ, какъ извѣстно, триста пятьдесятъ шесть. Недостающее число «сахибъ—и—тесарруфовъ» пополняютъ собою, такъ называемые, *абдалы* ابدال или «святые Аллаха» и «нукеба نقيبه, «или депутаты» — лица совершенно другого типа, чѣмъ перечисленные выше правители. Въ то время, какъ эти послѣдніе обладаютъ здравымъ умомъ, не скрываютъ его и между мухаммеданами вообще, извѣстны подъ именемъ «шейховъ», «мурабитовъ» и «вэли», абдалы и нукеба — бываютъ или идіоты, или лунатики, или съумасшедшіе безвреднаго характера, или же, наконецъ, намѣренно принявшіе на себя тотъ или другой изъ этихъ видовъ и называются у мухаммеданъ— «мяхзубами مجذوب» или «меслубами». Эти лица также несутъ бразды правленія міромъ и человѣчествомъ наравнѣ съ описанными выше «духовными правителями». Абдаловъ существуетъ всегда семьдесятъ. Они преемствуютъ, въ случаѣ смерти, Риджаль-эль-Гаибамъ. Въ свою очередь абдалы замѣняются *нукеба,* которыхъ числомъ бываетъ всегда восемьдесятъ. Кромѣ этихъ, есть еще много лицъ, которыя также носятъ титло *абдаловъ;* только о нихъ не извѣстно, принадлежатъ ли они къ числу семидесяти, или къ числу тѣхъ, которые должны преемствовать *нукебамъ,* хотя несомнѣнно извѣстно, что они абдалы.

Отсюда очевидно, что и меслубы должны обладать великими спиритуалистическими силами, чтобы управлять судьбами міра; но одни изъ нихъ имѣютъ этотъ даръ отъ природы, а другіе сами пріобрѣтаютъ его. Въ число тѣхъ абдаловъ, которые пріобрѣтаютъ силы для управленія міромъ своею жизнію, поступаютъ главнымъ образомъ дервиши разныхъ орденовъ, предварительно проведши свою жизнь въ долгихъ и большихъ спиритуалистическихъ подвигахъ.

Родъ жизни меслубовъ извѣстенъ и очевиденъ не только для всякаго мухаммеданина, но и для иновѣрца. Дѣло въ томъ, что они ведутъ въ высшей степени странную жизнь,—не говоря уже объ ихъ рѣзко бросающемся въ глаза внѣшнемъ видѣ. Кромѣ того, каждый изъ меслубовъ имѣетъ еще свою манію: одинъ безпрестанно качаетъ во всѣ стороны головою, другой, только и знаетъ, повторяетъ одно и тоже слово, или ничего не говоритъ и только коверкается самымъ страннымъ образомъ; четвертый безумолку поетъ и пляшетъ; наконецъ, пятый, хотя имѣетъ разумъ, удаляется отъ людей въ горы, пещеры и др. пустынныя мѣста, заводитъ дружбу съ дикими животными и живетъ съ ними, упражняя надъ ними свою духовную силу и чрезъ это дѣлая ихъ безвредными.

Ведя описанный образъ жизни, всѣ духовные правители этого рода, не исполняютъ никакихъ обрядовъ религіи. Исключая лицъ, ведущихъ уединенную жизнь съ звѣрями, всѣ остальныя изъ меслубовъ не знаютъ ничего священнаго и нравственнаго и совершаютъ публично самые безнравственные поступки; они могутъ оскорбить и обидѣть самымъ безнравственнымъ образомъ не только мужчину, но и женщину. И за это никто не осудитъ ихъ. Напротивъ, каждый мухаммеданинъ, каждая мухаммеданка считаютъ нанесенное оскорбленіе за великое счастіе для себя. Причина этого заключается въ томъ, что мусульмане смотрятъ на идіотовъ, безумцевъ и пр., какъ на посланниковъ Божіихъ. Вслѣдъ за дервишами, которые, какъ извѣстно, въ человѣкѣ отличаютъ свѣтскій умъ отъ духовнаго, и простые мусульмане видятъ въ меслубахъ такихъ людей, въ которыхъ свѣтскій умъ или совсѣмъ отсутствуетъ, или нарочно заброшенъ, а духовный безпрепятственно погруженъ въ постоянное созерцаніе Божества и наслаждается небе-

снымъ блаженствомъ. Про этихъ лицъ мусульманскій народъ выражается, что душа ихъ на небѣ, и только грубая часть ихъ существа остается въ юдоли скорбей и болѣзней [1]). Поэтому, какіе бы дурные поступки они ни совершали, духъ ихъ остается чистъ и святъ.

Изъ представленнаго описанія дервишеской жизни не трудно замѣтить, что вся она представляетъ собою довольно искусную смѣсь философіи съ самыми причудливыми, фантастическими суевѣріями, къ которымъ такъ склоненъ по своей натурѣ и необразованности восточный человѣкъ,— хитрое смѣшеніе чуждаго элемента (дервишества) съ мухаммеданствомъ, предъ которымъ (мухаммеданствомъ) всякій истый мусульманинъ безмолвно благоговѣетъ.

ГЛАВА V.

Отношенія мусульманскихъ государствъ къ дервишамъ и вліяніе послѣднихъ на мусульманскіе народы.

Изображенная раньше жизнь дервишей отчасти показала, что послѣдователи тариката имѣютъ въ настоящее время могущественное вліяніе на мусульманскіе народы. И на самомъ дѣлѣ это вліяніе—поразительно велико, покрайней мѣрѣ, по отношенію къ простому, невѣжественному народу—не только шіитскаго, но и суннитскаго толка. Такое вліяніе пріобрѣтено дервишами не вдругъ и не слишкомъ давно,—особенно это должно сказать относительно ихъ вліянія надъ суннитскими народами.

Между народами шіитскаго толка, какъ извѣстно,

[1]) Джонъ Броунъ, 268.

дервишество находило болѣе плодотворную почву для себя, чѣмъ между суннитами. Въ то время, какъ шіитскіе народы вмѣстѣ съ своимъ правительствомъ безпрепятственно принимаютъ дервишество, способствуютъ его развитію и организованію, суннитскіе—относятся къ нему непріязненно, даже преслѣдуютъ его. Такъ было на первыхъ порахъ появленія дервишества среди ислама. Въ такихъ же отношеніяхъ шіиты и сунниты стояли къ дервишеству и тотчасъ послѣ его организованія въ ордена. Въ то время, какъ шіитскій народъ и его государи считали за счастіе принадлежать къ числу дервишей, или окружать себя послѣдними, суннитскіе не только государи и духовная власть, но и народъ продолжаютъ враждовать противъ дервишей. Въ Персіи, гдѣ окончательно утвердилось шіитство, дервишъ возводится даже на царскій тронъ, и его династія правитъ судьбами шіитскихъ народовъ въ теченіе 236 лѣтъ съ 1500 г. по 1736 г. по Рожд. Христ. [1]). Между тѣмъ какъ въ суннитскихъ государствахъ, и въ особенности въ Турціи, даже народомъ третируется дервишество, какъ проповѣдующее ученіе и практику, прямо запрещаемыя религіей и закономъ; всѣ его религіозныя упражненія считаются здѣсь нечестивыми; залы и храмы его орденовъ подвергаются оскорбленіямъ со стороны народа; всѣ сунниты избѣгали поступленія въ число дервишей; волненія общественнаго ума противъ дервишей доходили у суннитовъ до того, что въ Турціи, наприм., въ царствованіе Мухаммеда IV, строгіе мухаммедане предположили окончательно уничтожить всѣ тэккіэ и танцовальные залы дервишей [2]). Такимъ общимъ характеромъ запечатлѣны отношенія къ дервишамъ, съ одной стороны,—шіитскихъ, съ другой,—сун-

[1]) Мальколмъ, т. II 383.
[2]) Джонъ Броунъ, 234—235.

нитскихъ народовъ во главѣ съ ихъ правительствами и духовенствомъ—первыхъ до конца XVIII, а вторыхъ до XV столѣтія. При этомъ, во все указанное время и народъ, и правительство, и духовенство—какъ шіитскіе, такъ и суннитскіе—дѣйствовали за или противъ дервишей за одно между собою. Съ указаннаго же времени въ отношеніяхъ шіитовъ и суннитовъ къ дервишамъ происходитъ перемѣна. Между правительствами, духовенствомъ и народами въ этихъ отношеніяхъ также происходитъ нѣкоторое разъединеніе.

Шіитскій народъ и съ конца XVIII столѣтія и даже до настоящаго времени сохраняетъ свои прежнія отношенія къ дервишеству, т. е. онъ и теперь по прежнему глубоко чтитъ и благоговѣетъ предъ дервишами; и теперь съ особенною расположенностію изъ среды его многіе поступаютъ въ число послѣдователей тариката, вслѣдствіе чего и въ настоящее время въ Персіи насчитываютъ цѣлыя тысячи дервишей [1]).

Суннитскіе же народы съ XV столѣтія вмѣсто прежней вражды стали подобострастно чтить дервишей, считать ихъ живыми святыми на землѣ, посланниками неба. Разумѣется, это произошло вслѣдствіе умѣнья самихъ дервишей прикрыть свою доктрину авторитетомъ Мухаммеда и его корана. Сначала сунниты относились благосклонно только къ тѣмъ орденамъ, которые не вводили въ свою практику танцевъ и музыки, а затѣмъ уже и ко всѣмъ остальнымъ безъ всякаго различія. Съ этого времени начинаютъ благосклонно относиться къ дервишамъ не только простой народъ, но и войска, и даже высшіе слои суннитскаго общества: многіе вельможи, и даже султаны спѣшатъ благотворить орденамъ, записываться въ число ихъ членовъ,—а если у кого изъ нихъ нѣтъ особенной любви и расположенія къ дервишамъ, такіе находятъ приличнымъ для себя формально считаться дервишами. Для высшихъ классовъ и государей, особенно въ Турціи съ этого времени становится самымъ любимымъ орденомъ—орденъ Мевлеви. На этотъ орденъ они изливаютъ свои милости; въ число его послѣдователей они поступаютъ, или по преимуществу дервишами Мевлеви стараются окружать себя, гдѣ бы они ни были [1]).

Все это подтверждается слѣдующими фактами. Въ срединѣ XV вѣка турецкій султанъ, Амуратъ II, послѣ значительныхъ побѣдъ и завоеваній въ Сиріи и малой Азіи, Тарсѣ и Румыніи, оставляетъ престолъ и удаляется въ Магнезію, чтобы наслаждаться обществомъ дервишей [2]). Орханъ первый испрашиваетъ благословеніе у дервиша для учрежденія новаго войска—янычаръ и соединяетъ судьбу этого войска съ судьбою дервишей Бекташи [3]) Солиманъ-паша, сынъ Османа I-го, заимствуетъ головной уборъ отъ дервишей Мевлеви для себя, своихъ офицеровъ и для всѣхъ придворныхъ [4]). Чтобы не отставать отъ султановъ и высшихъ классовъ своихъ націй, и суннитское духовенство съ XV вѣка спѣшитъ изъявить свою любовь и расположеніе къ дервишамъ.

Но такое единодушіе въ отношеніяхъ къ дервишамъ со стороны суннитскихъ народовъ, правительства и духовенства продолжалось не долго. Скоро съ XVII вѣка,—когда дервиши въ своихъ претензіяхъ на господство надъ умами мусульманъ перешли должныя границы, только одна грубая, суевѣрная масса суннитскихъ народовъ сохранила свои прежнія, образовавшія-

[1]) Малькольмъ т. II стр. 423.

[1]) Джонъ Броунъ. 235, 236, 238.
[2]) Маддень т. I 326—327. Джонъ Броунъ, 237.
[3]) Маддень т. I 327.
[4]) Джонъ Броунъ, 326.

ся съ XV вѣка отношенія къ дервишамъ; она и понынѣ никому такъ не довѣряетъ ни своей души, ни своей судьбы, какъ дервишамъ. Особенно это рѣзко бросается въ глаза въ такихъ полуобразованныхъ суннитскихъ странахъ, какъ наша средняя Азія, какъ нашъ русскій Туркестанъ, гдѣ не только простой мусульманинъ, но и мнимо-ученый мулла по своей малой образованности не понимаетъ, какъ дорого обходится народу и вредно отзывается господство надъ нимъ дервишей. Мыслящая же часть суннитскихъ народовъ, особенно въ турецкихъ владѣніяхъ, понявши дервишескія тенденціи, столь враждебныя суннитству, но не имѣя въ виду другихъ мотивовъ къ непримиримой борьбѣ съ дервишами, стала преслѣдовать ихъ только насмѣшками. Такое отношеніе къ дервишамъ со стороны этой части суннитскихъ народовъ отразилось и на литературѣ, которая стала наполняться, да и сейчасъ еще наполняется памфлетами и сатирами на счетъ дервишей. Во всѣхъ этихъ родахъ письменности послѣдніе трактуются не лучше, чѣмъ западные монахи — во время періода возрожденія наукъ. Они состоятъ изъ колкихъ остротъ и безпощадныхъ насмѣшекъ во всей свободѣ мысли и языка. Одинъ турецкій авторъ, намекая на дервишей, говоритъ напр.: «дурно одѣтое тѣло, руки безъ гроша и пустой желудокъ суть характеристики тѣхъ, которыхъ Богъ считаетъ въ ближайшей дружбѣ съ собою» [1]). Другой говоритъ: «если ты хочешь знать нѣкоторыя изъ качествъ хорошаго дервиша, то онѣ слѣдующія: онъ долженъ имѣть десять качествъ, свойственныхъ собакѣ, именно: 1) быть всегда голоднымъ, 2) не имѣть дома, 3) не спать даже ночью, 4) не оставлять наслѣдства послѣ своей смерти; 5) никогда не покидать своего господина, даже и въ томъ случаѣ, если

[1]) Джонъ Броунъ, 345.

послѣдній будетъ дурно обходиться съ нимъ; 6) быть довольнымъ самымъ низкимъ мѣстомъ; 7) предоставлять свое мѣсто тому, кто желаетъ занять его, 8) возвращаться къ бьющему его, когда этотъ предлагаетъ ему кусокъ хлѣба; 9) оставаться вдали, когда подается кушанье и 10) никогда не помышлять о возвращеніи на мѣсто, которое онъ оставилъ, слѣдуя за своимъ господиномъ» [1]). Подобныя остроты обратились въ настоящее время въ пословицы между образованными мухаммеданами. Кромѣ этого, сочинено было много анекдотовъ на счетъ дервишей, гдѣ они также подвергаются осмѣянію. Вотъ одинъ нихъ, въ которомъ осмѣевается нахальство дервишей. Согласно съ предъидущими десятью правилами, дервишъ, послѣ неоднократнаго приглашенія въ домъ великаго человѣка, часто былъ выгоняемъ изъ этого дома его слугами; и когда господинъ, которому это сдѣлалось извѣстнымъ, порицалъ такое дурное обращеніе и выражалъ свое удивленіе смиренію и терпѣнію, какое выказывалъ дервишъ,—послѣдній замѣчалъ обыкновенно, что въ этомъ нѣтъ никакой заслуги, что тутъ только одна изъ характеристикъ собаки, которая всегда возвращается на старое мѣсто послѣ того, какъ прогонятъ ее. Не такъ отнеслись къ дервишамъ муллы и улемы—суннитскіе и шіитскіе—первые съ конца XVIII, а вторые съ XVII вѣка. Когда дервиши достигли самаго могущественнаго вліянія надъ мусульманскими народами, тогда муллы и улемы увидѣли себя, какъ представителей религіи, оскорбленными, теряющими свою духовную власть надъ послѣдователями Мухаммеда. И вотъ самолюбіе и зависть преобразили ихъ изъ друзей въ открытыхъ и сильныхъ враговъ дервишей. Къ этому присоединился еще другой чисто-религіозный мотивъ,—фанатизмъ, по которому муллы и улемы увидѣли въ дер-

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 345—358.

вишествѣ самую опасную и безбожную ересь совершенно ниспровергающую мухаммеданство. Нужно при этомъ замѣтить, что нѣкоторыми изъ муллъ, какъ напр, извѣстнымъ уже намъ Агою Мухаммедомъ Аліемъ руководилъ только одинъ послѣдній мотивъ въ ихъ борьбѣ съ дервишествомъ.

Эта борьба муллъ и улемовъ противъ дервишей какъ въ шіитскихъ странахъ, и главнымъ образомъ въ Персіи, какъ и въ суннитскихъ, и въ особенности въ Турціи, ведется и до сихъ поръ. Только одинаково враждуя противъ дервишей, и тамъ и здѣсь муллы и улемы стоятъ въ различныхъ отношеніяхъ къ государственной власти. Въ Персіи еще въ царствованіе династіи суфійской (дервишеской) муллы почувствовали себя въ неловкомъ положеніи, когда увидѣли, что дервиши забрали въ свои руки даже кормило государственнаго правленія. Однако они открыто начали проповѣдывать предъ народомъ, что дервишество отрицаетъ всякое посредничество между Богомъ и человѣкомъ, что оно посягаетъ на божественное посланничество Мухаммеда, разрушаетъ его имя и религію, что, наконецъ, оно ведетъ прямо къ безбожію, требуя отъ своихъ послѣдователей безусловнаго повиновенія и божескаго почтенія только къ ихъ духовнымъ руководителямъ. Но какъ ни старались муллы разубѣдить народныя массы, успѣха было мало: на сторонѣ дервишей стояло само правительство, и муллы не имѣли никакой власти поступать съ дервишами сообразно своимъ мотивамъ. Чтобы заручиться властію, имъ нужно было перетянуть на свою сторону правительство. И муллы устроили это довольно искустно. Соображая, что, каково бы ни было по своему религіозному настроенію правительство, во всякомъ случаѣ для него должны быть дороже всего государственные, политическіе интересы, муллы

начали внушать даже правителямъ изъ суфійской династіи, что дервишество въ высшей степени опасно и для правительства и для благосостоянія государства. Для перваго дервиши опасны тѣмъ, что чрезъ могущественное вліяніе своей *духовной* власти они могутъ забрать въ свои руки и *временную*; при этомъ, муллы указывали на примѣры сосѣднихъ націй и на предшествующую исторію самой Персіи. Для второго они тѣмъ опасны, что, поселяя въ людяхъ духъ невѣрія и сомнѣнія, они подкапываютъ самыя основы государственной жизни. Дѣйствуя такимъ образомъ на правительство, муллы, наконецъ, достигли того, что послѣдній изъ суфійской династіи государь Шахъ Султанъ Хусейнъ абсолютно отдался въ ихъ руки и далъ имъ полную власть поступать съ тѣми, которые уклоняются отъ оффиціальной религіи, какъ угодно. И вотъ въ царствованіе этого Шаха въ первый разъ начинается открытое и жестокое преслѣдованіе дервишей.

Къ счастію послѣднихъ, скоро на шахскій престолъ Персіи вступила другая династія въ лицѣ Надира Шаха (въ 1736 году по Рожд. Христ. и въ 1149 г. гиджры; вѣроятно, перемѣна династій совершилась не безъ вліянія дервишей), который измѣнилъ политику своего предшественника. Онъ прекратилъ преслѣдованія дервишей, задумавъ вмѣсто государственной религіи—шіитства ввести въ Персіи суннитство и съ этою цѣлію началъ борьбу съ существовавшимъ до толѣ порядкомъ; борьба эта продолжалась во все его царствованіе; и хотя Надиръ Шахъ не успѣлъ достигнуть своей цѣли въ значительной мѣрѣ, однако-жъ уменьшилъ вліяніе Мухаммедовой религіи на жителей своего государства. Слѣдствіемъ этого было то, что правитель персидской области Шираза, Кэримъ Ханъ не только не преслѣдовалъ дервишества, но даже дозво-

лялъ ему свободно распространяться по своимъ владѣніямъ. Такъ, въ его управленіе одинъ знаменитый дервишескій учитель, Миръ Махсумъ Али Шахъ прибылъ изъ Индіи въ Ширазъ, гдѣ онъ успѣлъ пріобрѣсти до тридцати тысячъ человѣкъ послѣдователей. Муллы настаивали предъ Кэримомъ объ изгнаніи Мира Махсума изъ владѣній перваго; но слава Махсума возросла до того, что безъ возмущеній со стороны его послѣдователей невозможно было изгнать его изъ Шираза. Только по смерти Кэрима хана и Мирзы Махсума, когда во главѣ дервишей сталъ сынъ послѣднаго, Нуръ Али Шахъ, мулламъ удалось побудить Алія Мурадъ хана, правителя Исфагана, къ жестокому преслѣдованію дервишей. Однако это гоненіе вскорѣ было пріостановлено по ходатайству предъ Аліемъ Мурадомъ нѣкоторыхъ изъ главнѣйшихъ и вліятельныхъ обитателей Исфагана, тронутыхъ горькою судьбою дервишей. Едва успѣло окончиться одно гоненіе на дервишей въ Персіи, какъ поднялось другое, еще сильнѣйшее прежняго. Нуръ Али Шахъ вздумалъ посѣтить городъ Керманшъ, гдѣ главнымъ муллою былъ въ это время знаменитый Ага Мухаммедъ Алій, не примиримый и фанатическій врагъ дервишества. Своимъ посѣщеніемъ онъ сильно взволновалъ городъ. Послѣднее обстоятельство и послужило поводомъ къ ожесточенному преслѣдованію дервишей со стороны вліятельнаго Аги Мухаммеда Алія. Во время этого преслѣдованія Нуръ Али Шахъ былъ отравленъ, и волненіе нѣсколько пріутихло. Но Ага Мухаммедъ Алій,—жившій въ началѣ нынѣшняго столѣтія,—не переставалъ преслѣдовать дервишей во всю свою жизнь, пользуясь полнымъ довѣріемъ со стороны персидскаго правительства [1]). Надо замѣтить, что и по

[1]) Объ отношеніи шіитскихъ муллъ и правительства къ дервишамъ смотр. Мэлькольмъ, т. II, стр. 414—422. О Надирѣ Шахѣ смотр. тамъ же стр. 63—100; О Керимъ Ханѣ, стр. 115 и дал.

настоящее время шіитскіе муллы продолжаютъ бороться съ дервишествомъ и, имѣя въ правительственной власти хорошее орудіе для физическаго притѣсненія его послѣдователей, борятся съ успѣхомъ, потому что само правительство бываетъ заинтересовано въ ихъ борьбѣ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ недавняя борьба шіитскаго духовенства и правительства съ бабидами (съ 1844 по 1852 г.), глава которыхъ Мирза Алій Мухаммедъ (бабъ) былъ питомцемъ дервишей,—а ученіе по своимъ принципамъ было чисто суфійское, только съ примѣсью нѣкотораго политическаго элемента [1]).

Не то замѣчается въ суннитскихъ государствахъ, и частнѣе въ Турціи. Здѣсь роли духовенства и правительства въ отношеніяхъ къ дервишеству обратныя по сравненію съ шіитами. Въ то время, какъ въ Персіи муллы играютъ активную,—а правительство—пассивную роль, въ Турціи правительство борется съ дервишествомъ самостоятельно и активно, а муллы и улемы относятся то пассивно, то враждебно къ обѣимъ борющимся сторонамъ.

И въ Турціи муллы и улемы стоятъ во враждебныхъ отношеніяхъ къ дервишамъ, какъ и въ Персіи. Вскорѣ послѣ произведеннаго дервишами обаянія надъ умами суннитовъ духовенство въ Турціи повело борьбу съ дервишами болѣе враждебно, болѣе твердо и болѣе систематично, чѣмъ это было въ Персіи. Между ними завязалась борьба не только изъ за интересовъ, но и изъ за доктринъ. Честолюбіе, гордость, фанатизмъ, самолюбіе,—всѣ человѣческія страсти были пущены въ ходъ. Улемы прежде всего увидѣли въ дервишествѣ шіитскія тенденціи, которыя такъ ненавистны суннитамъ; затѣмъ во имя корана и сунны они стали пора-

[1]) Бабъ и Бабиды. Религіозно-политическія смуты въ Персіи съ 1844 по 1854 г. Мирзы Казем Бека 1865 г,

жать основанія дервишеской доктрины, какъ то: воздержаніе, обѣты, музыку, танцы, даръ чудесъ и непосредственное общеніе съ Богомъ,—какъ такія, которыя совершенно противны буквѣ и духу ислама. Наконецъ, улемы стали обвинять дервишей не только въ желаніи ввести новые догматы, но и въ томъ, будто они предаются въ своихъ тэккіэ всякаго рода оргіямъ, хулятъ коранъ, отрицаютъ даже существованіе Бога, проповѣдуютъ неповиновеніе мірскимъ властямъ и ниспровергаютъ Божественные и человѣческіе законы [1]). Съ такими сильными возраженіями возстало суннитское духовенство въ Турціи противъ дервишей; и этимъ самымъ возбудило противъ нихъ свое правительство. Но когда послѣднее само поняло, какъ гибельно для государственной жизни вліяніе дервишей на народъ, когда оно само крѣпко взялось за уничтоженіе дервишества, тогда муллы и улемы замолкли; мало того, они начали тайнымъ образомъ поддерживать дервишей. Причина этого слѣдующая. Турецкое правительство, какъ болѣе другихъ мусульманскихъ государствъ имѣвшее сношенія съ цивилизованными государствами Европы, какъ болѣе испытавшее на себѣ вліяніе европейской цивилизаціи, и даже въ нѣкоторой степени усвоившее ея взгляды на общественную жизнь и пр., не разъ задавалось цѣлію произвести въ своемъ государствѣ разныя реформы на европейскій ладъ. А для муллъ и улемовъ, какъ истыхъ мусульманъ, все европейское, какъ дѣло гяуръ, несравненно хуже дервишества, которое,—какъ бы ни было враждебно имъ,—всетаки имѣетъ тѣсную связь съ мухаммеданствомъ. Поэтому, лишь только турецкое правительство задумаетъ какую либо реформу подъ вліяніемъ европейцевъ, муллы и улемы провозглашаютъ въ мечетяхъ и медресе, что религія въ опасности, да-

[1]) Джонъ Броунъ. стр. 343 и 344 изъ Убисини.

ютъ знать объ этомъ дервишамъ; послѣдніе, пользуясь огромнымъ вліяніемъ на народныя массы, начинаютъ возмущать народъ противъ правительства [1]).

Вслѣдствіе этого Турецкому правительству приходится бороться и съ духовенствомъ и съ дервишами. Но такъ какъ правительство сильно своею властію, такъ какъ духовенство болѣе зависимо отъ него, чѣмъ дервиши, и даже, сказать можно, зависимо во всѣхъ отношеніяхъ отъ правительства,—отъ Султана, какъ религіознаго главы всего суннитскаго міра,—то правительству бороться съ духовенствомъ не такъ трудно. Обыкновенно правительство заставляетъ подчиненное себѣ духовенство поступать сообразно съ своими планами и распоряженіями, и духовенство принуждено бываетъ дѣйствовать по волѣ своего правительства съ затаеннымъ недовольствомъ противъ него.

Какъ бы то ни было, во всякомъ случаѣ для правительства болѣе опаснымъ и сильнымъ врагомъ является дервишество, потому что оно въ высшей степени могущественно въ своемъ духовномъ вліяніи на народныя массы. Турецкое правительство не разъ пыталось ограничить вліяніе дервишей на народъ, и даже рѣшилось совершенно уничтожить дервишескіе ордена; но и до сихъ поръ ему не удается достигнуть ни того, ни другого, и оно принуждено уступать силѣ дервишества. Изъ всѣхъ попытокъ уничтожить ордена дервишей въ исторіи Турецкой Имперіи особенно замѣчательны двѣ.

Въ 1656 году турецкій султанъ сдѣлалъ усиліе уничтожить четыре дервишескихъ ордена Мевлеви, Хальвети, Джельвети и Шемизи по совѣту своего великаго визиря—Мухаммеда Кюпрюли. Но эта попытка оказалась безуспѣшною и только обнаружила слабость правительства и возрастающую силу дервишескихъ ор-

[1]) Маддент, т. I, стр. 319—320. 329—330.

деновъ. Правительство испугалось возмущеній и отпаденій; сверхъ того, оно боялось сильныхъ въ то время янычаръ, которые готовы были выступить на защиту своихъ любимцевъ—дервишей [1]).

Болѣе успѣшна была вторая попытка. Она произведена была въ началѣ нынѣшняго столѣтія. Вотъ какъ описываетъ ее Убисини въ своихъ «письмахъ о Турціи»: «Султанъ Махмудъ II первый нанесъ дервишамъ сильный ударъ уничтоженіемъ янычаръ; но это было только прелюдіей къ болѣе рѣшительному нападенію на дервишей. Спустя двадцать шесть дней послѣ уничтоженія янычаръ, 10 іюля 1826 года, онъ воспользовался возмущеніемъ, которое произошло вслѣдствіе укрощенія янычаръ и въ которомъ обвинялись Бекташи,—для того, чтобы покончить съ этими фанатиками. Послѣ совѣщаній правительства съ муфтіемъ и главными улемами столицы, три главы ордена Бекташи были публично казнены; орденъ былъ уничтоженъ, тэккіэ были обращены въ развалины, большая часть дервишей изгнана, и тѣ, которымъ позволено было оставаться въ Константинополѣ, принуждены были скинуть съ себя свой отличительный костюмъ. Этотъ смѣлый шагъ привелъ въ ужасъ всѣхъ дервишей: они стали думать, что тоже будетъ и съ ихъ орденами, и они замолкли, находясь въ оцѣпененіи» [2]).

Но дервиши недолго оставались въ такомъ положеніи. Скоро возрастающая энергія ихъ обнаружилась съ непоколебимою силою. Тотъ же Султанъ Махмудъ, который не отступилъ предъ военною силою янычаръ, испугался дервишескихъ интригъ, дѣятельной оппозиціи и вліянія дервишей на народъ.

Въ короткое время дервиши собрались съ силами

[1]) Маддент, т. I, стр. 328. Джонъ Броунъ, стр. 342.

[2]) Джонъ Броунъ, стр. 345—346, Маддент, т. I, стр. 329—330.

и съ энергическимъ фанатизмомъ принялись возмущать народъ противъ правительства и въ столицѣ и въ провинціяхъ турецкой имперіи. Далѣе самъ султанъ едва не палъ жертвою ихъ фанатизма и мстительности. Такъ, однажды, въ 1837 году, когда онъ проѣзжалъ чрезъ галатійскій мостъ въ сопровожденіи своей свиты, дервишъ, извѣстный подъ именемъ шейха сачлы (волосатаго шейха), бросился предъ его лошадью и закричалъ съ яростію: «гяуръ Падишахъ (невѣрный государь)! Ты еще не насытился мерзостями? Ты будешъ отвѣчать Аллаху за всѣ свои нечестія; ты разрушаешь учрежденія братьевъ; ты порицаешь исламъ и навлекаешь на себя и на насъ месть пророка». Опасаясь, какъ бы эта выходка не произвела сильнаго дѣйствія на народъ, султанъ приказалъ одному изъ своихъ офицеровъ оттащить съ дороги дервиша, котораго назвалъ, при этомъ, съумасшедшимъ. «Съумасшедшій»! вскричалъ дервишъ съ негодованіемъ. «Я съумасшедшій? Нѣтъ; ты и твои недостойные совѣтники потеряли свой разумъ. Къ освобожденію, мусульмане! Духъ Божій, который воодушевляетъ меня, и которому я повинуюсь, понуждаетъ говорить истину и обѣщаетъ мнѣ награду, назначенную святымъ.» Дервишъ былъ арестованъ и подвергнутъ смерти; на слѣдующій же день разнеслась по всему городу молва, будто въ теченіе всей ночи блестящій свѣтъ былъ видѣнъ надъ могилой мученика [1]).

Такими путями турецкіе дервиши поддерживаютъ суевѣрія въ умахъ народа, вмѣстѣ съ вѣрою въ свою сверхъестественную силу. Они и теперь въ случаѣ, если правительство задумаетъ какую либо реформу, (въ особенности реформу, клонящуюся въ пользу подчиненныхъ туркамъ христіанъ),—или начинаетъ принимать

[1]) Маддент, т. I, стр. 330—331. Джонъ Броунъ, стр. 346.

мѣры для ограниченія пагубнаго вліянія дервишей на мусульманъ, тотчасъ прибѣгаютъ или къ повсемѣстному возмущенію подданныхъ противъ правительства, или прямо идутъ во дворцы султана и министровъ и здѣсь публично ругаются надъ ними, чтобы чрезъ это возбудить народъ противъ властей. Такъ Убисини, писавшій въ 1853 году, разсказываетъ между прочимъ: «недавно, дервишъ изъ Бухаріи (надо замѣтить, что бухарскіе дервиши превосходятъ всѣхъ другихъ своимъ фанатизмомъ) явился на аудіенцію къ Решиду-пашѣ, и здѣсь публично началъ осыпать его ругательствами и угрозами, называя его собакой, невѣрнымъ, невѣрующимъ и призывая на его голову небесные громы и кинжалы всѣхъ истинныхъ мусульманъ. Чтобы удалить всякій предлогъ къ производимому дервишемъ возмущенію, визирь удовлетворился тѣмъ, что приказалъ своимъ кавасамъ выгнать его изъ своего дома вѣжливо, какъ будто бѣсноватаго съумасшедшаго [1]).

Надо замѣтить, что, по словамъ того же Убисини, такими подвигами и фанатизмомъ, и въ настоящее время дервиши возбуждаютъ къ себѣ почтеніе даже въ нѣкоторыхъ изъ высокопоставленныхъ лицъ въ турецкой администраціи [2]), и что если въ Константинополѣ имъ не всегда удается достигать своей цѣли, то относительно мухаммеданскихъ провинцій и областей, каковы Багдадъ, Аравія, Египетъ и др., они могутъ быть совершенно спокойны; тутъ они всегда имѣютъ полный успѣхъ [3]).

Вслѣдствіе такого положенія дѣлъ турецкому правительству, можетъ быть, вопреки своей волѣ приходится подражать одному довольно характеристическому въ дан-

[1]) Мадденъ, т. I, стр. 331—332. Джонъ Броунъ, стр. 347—348.
[2]) Мадденъ т. I, стр. 332.
[3]) Джонъ Броунъ, стр. 348.

номъ случаѣ обычаю своихъ предковъ. Въ былыя времена суннитское правительство въ случаѣ войнъ съ кѣмъ бы то ни было любило окружать себя и свои войска огромной толпой дервишей, которые своимъ присутствіемъ и примѣромъ возбуждали мужество въ войскахъ, поддерживали въ нихъ религіозный энтузіазмъ на канунѣ сраженій; въ такихъ случаяхъ они обыкновенно проводили ночь въ молитвахъ и слезахъ, ходили по рядамъ салдатъ и увѣщевали ихъ добросовѣстно исполнять свой долгъ, напоминая при этомъ о невыразимыхъ благахъ, обѣщанныхъ Мухаммедомъ всѣмъ мусульманамъ сражающимся за вѣру. Причемъ, одинъ, изъ нихъ выкрикиваетъ: «я гази!» «я шахидъ», (О, вы—побѣдоносные! О, вы мученики!). Другой повторяетъ слова: «я Аллахъ», или «я Ху»! Не разъ случалось, что, замѣчая священное знамя во время сраженія въ опасности, дервиши устремлялись къ нему, воодушевляли офицеровъ и салдатъ; и даже сами оказывали чудеса храбрости [1]). Между тѣмъ, какъ часть дервишей дѣйствуетъ такимъ образомъ при войскахъ и сраженіяхъ, большинство изъ нихъ, побуждаемое поощреніями правительства, расходилось по разнымъ мухаммеданскимъ странамъ и возбуждало въ мирныхъ мусульманскихъ жителяхъ религіозный фанатизмъ и готовность сражаться за вѣру. Этотъ обычай, какъ извѣстно изъ газетныхъ публикацій, практиковался турками и въ послѣднюю русско-турецкую войну изъ—за славянъ. Сколь сильно вліяніе дервишей на умы мусульманскихъ народовъ даже въ настоящее время, это всего лучше видно на исторіи воинскихъ подвиговъ египетскаго Магди, который, какъ извѣстно, по своему званію есть дервишъ и который съ цѣлію возстановить истинную религію Мухамеда на землѣ объявилъ войну всему человѣчеству,

[1]) Джонъ Броунъ, стр. 238—239.

увлекъ за собою безчисленныя толпы мусульманъ—безъ различія націй и съ успѣхомъ и замѣчательною стойкостію борется съ англичанами, начиная съ 1883 года и до настоящаго времени (Мартъ 1885 г.). Европейцы смотрятъ на египетскаго Магди, какъ на лже-пророка. Представители турецкой власти также считаютъ его обманщикомъ и бунтовщикомъ. Не извѣстно, почему такъ смотрятъ на Магди европейцы,—но турки, вѣроятно, изъ видовъ политическихъ, а не съ религіозной точки зрѣнія, потому что всѣ мусульмане, какъ извѣстно, вѣрятъ,—что предъ концомъ міра придетъ Магди—потомокъ Мухаммеда; только они не знаютъ, когда это будетъ. Правда, и въ прежнее время появлялось между мусульманами много лже-магди. Это мусульмане хорошо сознаютъ. Но кто можетъ сказать про того Магди, который сейчасъ воюетъ въ Египтѣ съ англичанами съ такимъ успѣхомъ, что онъ обманщикъ?! А простой народъ тѣмъ болѣе не осмѣлится сказать этого. Что египетскій Магди изъ дервишей—это весьма важное обстоятельство. Дервишъ въ глазахъ мусульманскаго народа такая святыня, которая едва-ли не выше корана: что въ послѣднемъ говорится, ни одинъ мусульманинъ не осмѣлится сомнѣваться въ томъ; такъ равно и что говоритъ дервишъ, это слѣпо принимается на вѣру простымъ мусульманскимъ народомъ; сказалъ дервишъ, что онъ—потомокъ Мухаммеда, да еще Магди, и свято. Никто лучше дервиша не можетъ воодушевить народныя массы. Этимъ и объясняется, что у египетскаго Магди—безчисленное множество поклонниковъ.

Въ виду особеннаго практическаго значенія вопроса объ отношеніи дервишей къ мусульманамъ—живущимъ въ русскомъ подданствѣ, и на оборотъ, и тѣсной связи этого вопроса съ благосостояніемъ и свободой развитія русскихъ подданныхъ, нельзя пройти молчаніемъ того, какъ

относятся дервиши къ жителямъ—мусульманамъ русскаго Туркестана и Европейской Россіи и какъ вліяютъ первые на послѣднихъ.

Вопросъ объ отношеніи и вліяніи дервишей, живущихъ въ Туркестанѣ и въ Россіи, на мусульманскіе народы тѣмъ болѣе не можетъ быть пройденъ молчаніемъ, что имѣетъ большое значеніе въ общественномъ и политическомъ отношеніи.

Основатель ордена Календери, Багаваддинъ Накшибендъ жилъ и дѣйствовалъ въ Туркестанѣ назадъ тому четыреста слишкомъ лѣтъ. Цвѣтущее состояніе среднеазіатскихъ мусульманскихъ владѣній относится ко времени тимуридовъ, которые всѣ считались поклонниками и мюридами (учениками) пировъ (начальниковъ) туркестанскихъ дервишескихъ орденовъ. Къ этому времени надо относить и тотъ моментъ, когда дервиши окончательно упрочили свою силу и имѣли самое могущественное вліяніе надъ всѣми классами мусульманскаго общества въ Туркестанѣ, когда предъ ними благоговѣли всѣ, начиная съ повелителя и высшаго муллы и кончая послѣднимъ мардекёромъ [1]). Съ тѣхъ поръ прошло много времени, а положеніе дервишей въ существѣ дѣла измѣнилось къ лучшему для нихъ. Теперь они владѣютъ мечетями, ихъ угодьями и большими землями (вакфами), безпрепятственно обираютъ суевѣрный мусульманскій народъ, особенно сельское народонаселеніе, въ видѣ подарковъ за свои благословенія, молитвы и мнимыя чудеса, искустно возбуждаютъ фанатизмъ въ народѣ не только противъ русскихъ и вообще не мусульманъ, но и противъ мусульманскихъ правителей и духовенства, когда они считаютъ это необходимымъ для своихъ интересовъ. Въ 1868 г. дервиши подущали Оренбургскихъ киргизъ не принимать

[1]) Чернорабочій.

новаго Высочайше утвержденнаго положенія объ управленіи кочевымъ народомъ; въ томъ же году они внушали акмолинскимъ киргизамъ не принимать знаковъ для должностныхъ лицъ [1]). Не далѣе, какъ въ началѣ семидесятыхъ годовъ настоящаго столѣтія, когда русскіе уже владѣли Ташкентомъ, дервиши бродили толпами по этому городу и, выпрашивая у народа всякія пожертвованія, возбуждали въ немъ вражду и ненависть къ русскимъ. Русскія власти въ данномъ случаѣ ограничивались лишь запрещеніемъ имъ шляться по городу и наказаніемъ нарушителей. Когда русскіе устраивали Аму-дарьинскій отдѣлъ и находились въ Хивѣ (это было также въ семидесятыхъ годахъ), то не разъ замѣчали, какъ въ столицѣ караколпаковъ,—въ Чимбаѣ—дервиши открыто поносили русскихъ, возбуждали противъ нихъ фанатизмъ въ жителяхъ и проч. И русскіе вынуждены были арестовывать ихъ, какъ политическихъ преступниковъ.

Вліяя на народъ въ такомъ направленіи, дервиши не забывали и не забываютъ и своихъ матеріальныхъ интересовъ. До чего хорошо быть дервишемъ въ этомъ послѣднемъ отношеніи, можно видѣть изъ слѣдующаго вполнѣ достовѣрнаго факта, который хорошо извѣстенъ всякому самаркандцу изъ туземцевъ. Въ шестидесятыхъ годахъ одинъ мулла, по имени Гунгали Ишанъ явился въ Бухару и сталъ выдавать себя за мюршида—чудотворца, исцѣлителя слѣпыхъ и прокаженныхъ. Чтобы обманъ вполнѣ удался, онъ подкупилъ себѣ учениковъ и прислугу по 20 коп. въ сутки, далъ каждому изъ нихъ своеобразныя клички: одного назвалъ лепешкою, другого бараномъ, третьяго верблюдомъ и т. д.; устроилъ отдѣльныя кельи для приходящихъ больныхъ, самъ поселился въ особо устроенной вдали отъ двора комнатѣ и сталъ заниматься молчаніемъ, молитвами и богомысліемъ. Молва о чудотворцѣ скоро распространилась по всей Бухарѣ; многіе изъ благочестивыхъ мусульманъ стали безпрестанно являться къ нему за благословеніемъ,—съ тайною цѣлію—посмотрѣть и убѣдиться, дѣйствительно-ли онъ чудотворецъ. Мнимый чудесникъ искусственнымъ образомъ чѣмъ-то залѣплялъ глаза однимъ изъ своихъ учениковъ, такъ что они становились слѣпыми, на тѣлѣ другихъ онъ поддѣлывалъ прокаженныя пятна, сажалъ ихъ въ отдѣльныя кельи и выдавалъ за постороннихъ больныхъ. Когда къ нему приходили за полученіемъ благословенія дѣйствительно постороннія лица, въ присутствіи ихъ онъ входилъ въ кельи мнимо-больныхъ, читалъ надъ ними молитвы и однимъ прикосновеніемъ своимъ исцѣлялъ ихъ. Посѣтители выходили отъ него въ полномъ убѣжденіи, что дѣйствительно этотъ человѣкъ—святой и чудотворецъ. Въ скоромъ времени со всѣхъ концовъ Бухары благочестивые мусульмане не замедлили явиться къ такому замѣчательному человѣку съ обильными приношеніями натурою: кто приводилъ ему верблюда, кто барана, кто ишака, одинъ приносилъ ему халатъ, другой лепешекъ. Мнимый чудотворецъ все принималъ съ полнымъ сознаніемъ своего высокаго достоинства. При этомъ дѣло происходило такъ. Когда посѣтитель являлся съ приношеніемъ, напр. лепешекъ, то тотъ ученикъ чудотворца, который носилъ кличку лепешки, оставивъ подарокъ на дворѣ, торжественно вводилъ посѣтителя къ своему учителю; послѣдній, преподавая благословеніе ему, къ удивленію благословляемаго благодарилъ его за лепешки, чѣмъ обнаруживалъ предъ простодушнымъ посѣтителемъ еще даръ предугадыванія. Тоже самое онъ продѣлывалъ и

[1]) См. Туркест. Вѣд. 1880 г. № 3, ст. Между туземцами степнаго уѣзда. Г. Арендаренко.

съ тѣми, кто приводилъ въ подарокъ ему животное. Благодаря слѣпой вѣрѣ простыхъ мусульманъ, Гунгали-Ишанъ успѣлъ такимъ способомъ пріобрѣсти себѣ большое состояніе. Но когда онъ сталъ слишкомъ открыто и нагло обманывать народъ, бухарскія власти замѣтили это, поймали его и представили недавно умершему Эмиру—Музафорхану, который повелѣлъ подвергнуть мнимаго чудотворца наказанію *«чар-ойна»*, т. е. побить его плетьми по всѣмъ частямъ тѣла и заключить на четыре года въ *зиндинъ* (яму). Тоже самое продѣлываютъ и по сіе время какъ настоящіе, такъ и мнимые дервиши съ мусульманскимъ народонаселеніемъ русскаго Туркестана, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ основательный знатокъ быта туземцевъ послѣдняго, Г. Арендаренко въ своихъ очеркахъ «между туземцами степнаго уѣзда». Описывая вліяніе дервишей на туркестанскихъ киргизъ и то, какъ они нагло обираютъ этотъ народъ, Г. Арендаренко между прочимъ говоритъ въ своихъ очеркахъ: «у киргизовъ недавно лишь окрѣпшихъ въ исламѣ, не имѣющихъ достаточно муллъ, ишаны (дервиши) пользуются особенно большимъ значеніемъ и общимъ комплотомъ столько же способны возбуждать массы, сколько сдерживать ихъ.

«Вліяніе ишановъ на своихъ мюридовъ отражается на всемъ складѣ жизни этихъ послѣднихъ: они носятъ чалмы, аккуратно отбываютъ намазы, строго соблюдаютъ посты, устраиваютъ сообща въ кочевьяхъ мечети, отдаютъ своихъ дѣтей въ городскія духовныя школы, гдѣ въ десятокъ лѣтъ ихъ на-крѣпко напичкаютъ всякимъ вздоромъ мусульманской учености, превратятъ въ ханжей, и такимъ образомъ поколѣніе за поколѣніемъ переродится киргизскій народъ въ такомъ пагубно извращенномъ воспитаніи.

«Но, помимо такого значенія ишановъ, не выгодного во всѣхъ отношеніяхъ для успѣховъ цивилизаціи, ихъ дѣятельность вредна одинаково для народа и въ экономическомъ отношеніи. Эти паразиты, начинающіе свою профессію подобно муллѣ изъ побужденій чисто корыстныхъ, положительно обираютъ народъ, продавая прозелитамъ и свое благословеніе (фатифа), и свое дыханіе (нафазъ), и свои собесѣдничества (согботъ), для здоровыхъ людей, для любимыхъ хозяевами домашнихъ животныхъ.

«Совершенно овладѣвъ въ нѣсколько лѣтъ волей своего мюрида, ишанъ, безъ всякой церемоніи, съ типичною жадностію, съ ненасытностію, свойственной въ такихъ размѣрахъ только природѣ сарта, тянетъ съ своей жертвы все, начиная отъ домашнихъ, разумѣется, лучшихъ животныхъ до пригожихъ киргизскихъ дѣвушекъ, которыхъ ишаны или берутъ въ жены себѣ, или отдаютъ родственникамъ также спокойно, какъ и лошадь». .. И въ другомъ мѣстѣ онъ же говоритъ: «у осѣдлаго населенія ишаны пользуются сильнымъ вліяніемъ только въ классѣ земледѣльческомъ, сельскомъ, стоящемъ сравнительно съ горожанами на низкой ступени умственнаго развитія и легко потому поддающемся на всякую эксплоатацію, не только духовенствомъ, но самыми обыкновенными пройдохами. Здѣсь ишаны также назойливы, какъ у кочевниковъ. Наводняя каждогодно, послѣ снятія хлѣбовъ съ полей, долину Сыръ-Дарьи, самозванные ишаны изъ Бухары, Шахризябза, Куляба и Самарканда ограничиваютъ свою дѣятельность исключительно собираніемъ по кишлакамъ (селеніямъ) доброхотной дани, поголовно со всѣхъ. Обыкновенно, по давнишнему установленію, каждый кишлакъ имѣетъ 2—3 такихъ дане-собирателей,—своего рода сюзереновъ» [1]). Въ вѣрности приведенныхъ свидѣтельствъ г. Аренда-

[1]) См. Туркест. Вѣдом. 15 января 1880 г. № 3, указанную ст. г. Арендаренко.

ренко нельзя сомнѣваться. Мнѣ лично извѣстенъ въ Самаркандѣ одинъ глава ордена Кадріе; онъ имѣетъ въ своемъ домѣ большой залъ для дервишескихъ обрядовъ и хорошее состояніе. Послѣднее онъ пріобрѣлъ, ежегодно разъѣзжая по кишлакамъ съ своими благословеніями и получая отъ своихъ почитателей значительные подарки.

Кромѣ описаннаго способа наживать состояніе, туркестанскіе дервиши пользуются для той же цѣли еще и своими зикрами. Такъ, Джагріе въ Самаркандѣ каждый четвергъ совершаютъ свой зикръ въ мячети Шахъ Зинда; въ это время бываетъ всякій разъ большое стеченіе народа; причемъ одни несутъ для пожертвованія халаты, другіе лепешки, третьи свѣчи и т. п. Все это поступаетъ въ доходъ дервишей.—Въ 17 верстахъ отъ Ташкента есть мячеть и гробница мусульманскаго святого Зенги-Ата—покровителя рогатаго скота и ученика знаменитаго Ходжи Ахрара. Къ этимъ памятникамъ для чествованія святого лѣтомъ, когда поспѣваютъ дыни, ежегодно собирается до десяти тысячъ мусульманскаго народа, въ присутствіи котораго дервиши совершаютъ свой зикръ съ 11 часовъ дня и во всю ночь наканунѣ пятницы и, раздражая въ народѣ религіозный фанатизмъ, въ тоже время получаютъ отъ него въ свою пользу богатыя приношенія. Такое вліяніе туркестанскихъ дервишей въ нравственномъ и матеріальномъ отношеніи замѣчается только на простомъ народѣ; а представители мусульманской власти, болѣе просвѣщенные мусульмане и духовенство ихъ—не любятъ дервишей, презираютъ и смѣются надъ ними; духовенство къ тому же съ завистью смотритъ на нихъ. Точь въ точь тоже самое замѣчается и во вліяніи *русскихъ* дервишей на мусульманское народонаселеніе: и въ Россіи дервиши властвуютъ только надъ простымъ народомъ, благословляютъ, лечатъ и обираютъ его, а муллы, по словамъ Шино, отзываются о нихъ не одобрительно и говорятъ, что они не заслуживаютъ ни вниманія, ни уваженія.

Разве? не Ходжи Ахрара, а Ходжи Ата. Ходжа Ахрар ныне моего зовут.

Заключеніе.

Описанное выше дервишество крѣпко держитъ въ своей власти мусульманскій міръ и заставляетъ его мыслить, чувствовать и жить своими мыслями, волненіями и жизнію. Это важный и серьезный фактъ. Его надо объяснить со всѣхъ сторонъ.

Послѣ всего предъидущаго едвали кто согласится признать, что дервишество есть монашество, а дервиши монахи. Напротивъ; ближайшее ознакомленіе съ дервишествомъ убѣждаетъ, что оно есть чистое мистико-спиритуалистическое явленіе; и если съ чѣмъ его можно сопоставлять, такъ—съ европейскимъ и американскимъ мистическимъ спиритизмомъ. И на самомъ дѣлѣ, существенное сходство между тѣмъ и другимъ поразительно. Оно поразительно какъ *въ теоритическихъ принципахъ*, такъ и въ главныхъ *практическихъ пріемахъ*, употребляемыхъ и тѣмъ и другимъ для достиженія одной и той же цѣли. Разница между ними заключается только въ томъ, что образованный спиритизмъ имѣетъ менѣе нелѣпую, болѣе благородную, возвышенную и привлекательную оболочку, потому что онъ находится подъ вліяніемъ христіанства и цивилизаціи; между тѣмъ какъ дервишество черезчуръ фантастично и грубо по своей внѣшней формѣ,—въ чемъ замѣчается вліяніе мухаммеданства и невѣжественности мусульманскихъ народовъ. Кто желаетъ въ этомъ вполнѣ увѣриться, тотъ пусть возьметъ на себя трудъ ознакомиться съ ученіемъ новѣйшаго спиритизма и сравнить ее съ дервишествомъ.

Я пришелъ къ высказанному выше убѣжденію относительно обоихъ этихъ явленій, изучивши спиритистическое ученіе, насколько это было нужно для меня.

Такимъ образомъ дервиши говорятъ неправду, будто ихъ теорія существуетъ только у нихъ однихъ и можетъ существовать только въ мухаммеданствѣ, потому что подобная же теорія существуетъ и у христіанскихъ народовъ въ видѣ спиритизма.

И то увѣреніе дервишей несправедливо, будто суфійство передавалось отъ Адама только ветхозавѣтнымъ патріархамъ и пророкамъ, а отъ этихъ Мухаммеду, Алію и Абу-Бекру. Религіозный мистицизмъ (суфійство тожъ) существуетъ въ той или другой степени не только у христіанскихъ и мусульманскихъ, но и у всѣхъ вообще народовъ, имѣющихъ даже самую грубую религію. Чтобы убѣдиться въ этомъ, необходимо сдѣлать психологическій анализъ религіозному мистицизму вообще и дервишеству въ частности.

Источникъ религіознаго мистицизма есть чувство (сердце) человѣка. Мистицизмъ есть такое направленіе человѣческаго духа, въ которомъ этотъ послѣдній подъ вліяніемъ своего чувства опредѣляетъ Бога и свои отношенія къ Нему въ томъ смыслѣ, что Богъ есть Абсолютная Первопричина его бытія, и что всѣ его мысли, всѣ чувства и движенія,—словомъ, вся его жизнь неограниченно обусловливается этою первопричиной, т. е. «мистицизмъ, по выраженію одного современнаго французскаго ученаго, Людовика Карро «есть способъ систематически понимать отношенія Бога къ человѣку и міру» въ смыслѣ тождества единичнаго съ множественнымъ [1]). Мистикъ по своей природѣ любитъ вести внутреннюю, созерцательную жизнь;—онъ постоянно присматривается и прислушивается къ сокровеннѣйшимъ движеніямъ своего чувства, своего глубочайшаго и внутреннѣйшаго бытія; здѣсь сознаніе ему открываетъ о своемъ единствѣ и тождествѣ, при видимомъ разнообразіи и множественности во внѣшней природѣ, и даже въ его собственномъ бытіи, которое мистикъ измѣряетъ своими различными чувствами; сознаніе увѣряетъ мистика, что чѣмъ болѣе оно освобождается отъ ощущеній, тѣмъ болѣе находится въ дѣйствительномъ единствѣ и тождествѣ, что всѣ явленія міра суть откровенія Бога, Его жизни, что самый живой, начальный пунктъ безконечной, божественной жизни есть духъ, во внутреннемъ существѣ котораго открывается бытіе самаго Бога. Понимая Бога, какъ начало своего бытія и какъ абсолютное единство, безъ всякой примѣси множества и разнообразія, сознаніе заставляетъ мистика стремиться къ соединенію съ этимъ принципомъ всяческаго бытія, сбросить съ себя свою личность, всѣ свои индивиндуальныя качества и уничтожиться въ лонѣ этого единства.

[1]) Revue des deux Mondes 1878 г.

Такимъ образомъ религіозный мистицизмъ представляетъ собою безконечную борьбу человѣческаго «я» противъ своего никогда не разрушимаго сознанія,—которое подстрѣкаетъ это «я» уничтожиться въ совершенномъ единствѣ;—такъ какъ личность, дѣлающая усиліе уничтожиться, продолжаетъ существовать и все болѣе и болѣе возвышается чрезъ это самое усиліе; такъ какъ она не можетъ освободиться отъ самой себя, пока живетъ; такъ какъ съ чувствомъ «я» всегда существуетъ въ личности нѣкоторое различіе. Изъ сказаннаго не трудно убѣдиться, что началомъ религіозной мистики служатъ три существенныхъ принципа религіи, именно: 1) чувство того, что человѣкъ обладаетъ безсмертною душой, 2) чувство того, что Богъ причина его и всяческаго бытія и 3) нако-

нецъ, чувство необходимости со стороны человѣка стремиться къ верховному источнику своего бытія. Такъ какъ каждый человѣкъ обладаетъ душою, а вмѣстѣ съ тѣмъ въ той или другой степени и указанными сейчасъ чувствами, то всякій болѣе или менѣе расположенъ и къ мистикѣ. Слѣдовательно, не одинъ Адамъ, не одни патріархи и пророки, не одни дервиши могутъ быть названы мистиками съ этой стороны. Такъ какъ, съ другой стороны, указанныя сейчасъ основныя начала мистики суть въ тоже время и существенные элементы религіи вообще, то мистика всегда находится въ тѣсной связи и со всякою религіей. Стало быть, не одна Авраамова вѣра, не одно мухаммеданство стоятъ въ связи съ мистикой.

По своему характеру однѣ изъ религій болѣе благопріятствуютъ мистикѣ, а другія — менѣе. Къ первымъ принадлежатъ всѣ, такъ называемыя, естественныя религіи, а ко вторымъ откровенныя — іудейство и христіанство; первыя, хотя и претендуютъ на божественный авторитетъ, но сводятъ его къ человѣческому сознанію, и чрезъ это даютъ полную свободу воображенію и чувству: что ни подскажутъ эти послѣднія, тому и придается божественный авторитетъ; а гдѣ чувство и воображеніе — находятся въ такой силѣ, тамъ дается полный просторъ и мистикѣ, которая живетъ и держится только этими способностями. Мало того: при такихъ условіяхъ мистика даетъ собою направленіе всей религіозной жизни. Вотъ почему естественныя религіи, каковы древне-греческая, римская, египетская, религіи семитическихъ племенъ, персидская, индійская, и даже религіи полудикихъ народовъ,—такъ благосклонны къ мистикѣ. Вотъ почему каждая изъ нихъ имѣетъ свои мистеріи и мистическіе обряды. Откровенныя же религіи облечены божественнымъ авторитетомъ; онѣ требуютъ,

чтобы каждый ихъ послѣдователь строго сообразовалъ свои мысли и чувства съ Божественною волею, проявляющеюся въ откровеніяхъ. И съ этой стороны онѣ менѣе благопріятствуютъ мистикѣ, чѣмъ естественныя религіи: онѣ поставляютъ мистику подъ неизмѣненный высшій контроль. Тѣмъ не менѣе и откровенныя религіи допускаютъ мистику, признаютъ ее въ извѣстной мѣрѣ законною, потому что, какъ истинно откровенныя, онѣ имѣютъ цѣлію путемъ гармоническаго воспитанія привести человѣчество къ его настоящему назначенію; а гармоническое воспитаніе заключается въ правильномъ, соразмѣрномъ развитіи всѣхъ душевныхъ силъ человѣка,—ума, воли и сердца,—безъ всякаго ущерба для какой либо одной изъ нихъ. Помимо этого соображенія, и св. писаніе и церковная жизнь христіанъ признаютъ законность мистики въ извѣстныхъ предѣлахъ. Для подтвержденія этого достаточно напомнить псалмы Давида, столь богатые жизнію сердца, слова Апостола Павла о томъ, что мы живемъ, движимся и существуемъ въ Богѣ, что человѣкъ и безъ положительнаго откровенія могъ бы найти Бога, потому что Онъ *близъ насъ есть*, что Богъ открываетъ свой законъ въ совѣсти человѣка и пр.—и, наконецъ, слова самого Спасителя, что царствіе *Божіе внутрь насъ существуетъ*. Признавая аскетизмъ законною формою религіозной жизни, христіанская церковь тѣмъ самымъ допускаетъ законность и мистики въ извѣстной ея степени, такъ какъ если гдѣ, такъ именно въ христіанскомъ аскетизмѣ обнаруживается нормальное проявленіе мистики. Въ то время, какъ всякій другой мистикъ боится свободныхъ размышленій, которыя могли бы разрушить всѣ его фантазіи, христіанскій аскетъ (мистикъ) не боится этого: его вѣра стоитъ выше всякихъ человѣческихъ размышленій. Между тѣмъ какъ религія,—божественныя откровенія

перваго заключаются въ собственномъ его сердцѣ, для христіанина—мистика все это дается со внѣ. Наконецъ, въ то время, какъ тотъ ищетъ спасенія въ погруженіи въ Бога внутри своего индивидуальнаго существа, второй находитъ свое искупленіе въ вѣрѣ въ Спасителя и въ дѣятельномъ совершенствованіи своихъ душевныхъ силъ подъ руководствомъ Божественной воли, открывающейся въ исповѣдуемой имъ религіи.

Мухаммеданство должно поставить въ этомъ отношеніи на ряду съ естественными религіями, а не откровенными, не смотря на то, что оно связываетъ себя съ іудействомъ и христіанствомъ, и слѣдовательно, придаетъ себѣ божественный авторитетъ, не смотря на его характеръ, подавляющій всякую сердечную жизнь.

Помимо извѣстныхъ уже пунктовъ, въ которыхъ мухаммеданство благопріятствуетъ мистикѣ, его коранъ способствуетъ послѣдней еще своими частыми, внутренними противорѣчіями: въ однихъ мѣстахъ онъ высказываетъ чисто мистическія мысли, а въ другихъ—совершенно противныя имъ. Отсюда произошло то обстоятельство, что тогда какъ мухаммеданскіе враги дервишества старались поразить его на основаніи корана, дервиши съ своей стороны находили въ немъ же твердую опору для своего ученія и, оставаясь непобѣдимыми, достигли того, что дервишество было признано законнымъ явленіемъ въ мухаммеданствѣ. Еще болѣе благопріятствуютъ мистикѣ мусульманскія преданія. Вскорѣ послѣ смерти Мухаммеда, съ расширеніемъ мухаммеданскихъ владѣній стало невозможно управлять мусульманами по правиламъ корана, потому что онъ оказался далеко несоотвѣтствующимъ условіямъ націй, принимавшихъ исламъ; поэтому первые халифы постарались собрать всѣ преданія о дѣйствіяхъ и изреченіяхъ Мухаммеда изъ устъ его женъ и компаніоновъ. Такъ

образовалось собраніе преданій извѣстныхъ подъ именемъ *сунна*, получившее у суннитовъ достоинство и авторитетъ одинаковый съ кораномъ. Вмѣстѣ съ этимъ въ началѣ ислама составлялся сборникъ преданій о Мухаммедѣ (хадисъ) и у алидовъ, также получившій со временемъ силу корана у этихъ послѣднихъ. Многія изъ суннитскихъ и шіитскихъ преданій имѣютъ чисто мистическое содержаніе, легко и удобно принимаютъ мистику дервишей подъ свою защиту. Отсюда становится понятнымъ, почему дервиши совершенно непобѣдимы для муллъ и улемовъ именно на почвѣ мухаммеданскихъ преданій.

За всѣмъ тѣмъ, отношеніе религій къ мистикѣ, и на оборотъ, условливается еще характеромъ народовъ, исповѣдывающихъ первыя. Мистика находится у всѣхъ народовъ, у которыхъ развита болѣе или менѣе глубокая жизнь сердца. Но ея характеръ и направленіе опредѣляются также характеромъ самихъ народовъ. По различію же характеровъ всѣ народы, исповѣдующіе указанныя выше религіи, можно раздѣлить на двѣ половины—востокъ и западъ. Востокъ до крайности страстенъ въ своихъ порывахъ и стремленіяхъ къ цѣли, а западъ ослабляетъ свои страсти силою мысли. Отсюда само собою объясняется различіе между восточною и западною мистикою. Въ первой преобладаютъ чувство и воображеніе, во второй—мысль; тамъ, въ восточной мистикѣ слишкомъ смѣлы гигантскіе порывы въ стремленіяхъ къ послѣдней цѣли, подъ вліяніемъ которыхъ (порывовъ) восточный мистикъ прибѣгаетъ къ такимъ физическимъ средствамъ, каковы напр. кружения, хашишъ и пр., для подавленія въ себѣ сознанія и воображаемаго соединенія съ безконечнымъ,—здѣсь, на западѣ, мысль умѣряетъ, регулируетъ порывы чувства и заставляетъ ихъ проходить разныя степени развитія;

наконецъ, языкъ восточной мистики выражаетъ внутреннюю жизнь въ гиперболахъ и образахъ, принимаемыхъ за истину, и неспособенъ къ рефлективному мышленію, языкъ—западной—представляетъ собою обратное явленіе. Отсюда становится яснымъ, что восточные народы и ихъ религіи болѣе расположены къ мистикѣ, чѣмъ западные съ своими религіями.

Изъ всего предъидущаго само собою вытекаетъ то, каково должно быть отношеніе мистики къ религіямъ. Очевидно, что въ тѣхъ религіяхъ и у тѣхъ народовъ, которые болѣе расположены къ мистикѣ, эта послѣдняя должна обнаруживаться съ большою силою, должна выказывать больше искусства въ умѣньи поддѣлаться подъ характеръ извѣстной религіи и сдѣлаться въ ней болѣе полною, и даже самовластною хозяйкою. А въ менѣе благопріятствующихъ религіяхъ отношеніе мистики къ нимъ должно быть совершенно обратное.

Интересныя явленія наблюдаются въ этомъ отношеніи въ исторіи мухаммеданства и его дервишества. Мухаммеданство само по себѣ покровительствуетъ мистикѣ, да къ тому же является религіею по преимуществу восточныхъ народовъ; дервишество по своему мистическому характеру не любитъ критической мысли и вслѣдствіе этого сочиняетъ разныя нелѣпыя фантазіи и суевѣрія и вѣритъ въ нихъ; съ другой стороны, по тому же самому оно безъ оглядки приводитъ своихъ послѣдователей къ крайнему пантеизму, къ обожанію всего; мухаммеданство санкцируетъ своимъ авторитетомъ всѣ эти суевѣрныя и предразсудочныя мечты дервишей и прикрываетъ даже прямо противоположныя корану идеи дервишества. Въ этомъ убѣждаетъ насъ все предъидущее.

Конецъ.

При чтеніи прошу имѣть въ виду слѣдующія замѣченныя опечатки.

Страницы и строки.	Напечатано.	Надо читать.
VII стр. 11 стр. сн.	Тезаввувъ	Тезаввуфъ
IX — 1 — сн.	Тулука	Толука
XIV — 1 — сн.	guerve	guerre
XIV — 11 — св.	народовъ	нравовъ
XVIII — 2 — сн.	Causaso	Causase
XX — 16 — св.	نفحت مناكيب	نفحت مناكيب
XXII — 16 — сн.	напримѣръ	на примѣръ
XXVII — 1 — св.	Халифа	халифа
XXVII — 9 — сн.	дервишскихъ	дервишескихъ
XXX — 13 — св.	ظريغى	ظريقى
XXX — 7 — сн.	صابيون	صابيون
XXXII — 5 — сн.	мнѣнія	мнѣніе
XXXIII — 6 — св.	правило:	правило;
XXXVI — 1 — св.	этой	той
6 стран. 6 стр. св.	ученія,	ученія
14 — 12 — сн.	откровенія,	откровенія
43 — 12 — сн.	братьевъ	братствъ
59 — 13 — св.	шейхъ—шейхъ	шейхъ
64 — 13 — сн.	предоставленномъ	представленномъ
68 — 1 — сн.	э омъ	этотъ
70 — 11 — сн.	Баденштедга	Баденштедта
78 — 5 — св.	настоящей	настоящаго
79 — 16 — сн.	потому, что	потому что
81 — 2 — сн.	والجقيقه	والحقيقة
85 — 14 — сн.	истину,	истину
101 — 2 — сн.	лиди	люди
112 — 5 — сн.	наполняетъ	наполняетъ
114 — 16 — сн.	оворится	говорится
114 — 8 — сн.	пленяютъ	плѣняютъ
120 — 5 — сн.	Газзяли	Газзали
123 — 2 — сн.	Будуизмъ	Буддизмъ
152 — 11 — св.	ветвей	вѣтвей
152 — 14 — св.	тонкія	тонкіе
158 — 18 — св.	тырбаны	тюрбаны
163 — 9, 12, 13, 14 сн.	Багдатъ	Багдадъ

Страницы и строки.	Напечатано.	Надо читать.
167 стран. 2 стр. св.	откого	отъ кого
174 — 9 — св.	носяшій	носящій
179 — 1 — св.	Галинъ	Галимъ
185 — 2 — сн.	нрановъ	нравовъ
187 — 10-11 — св.	называются	наказываются
211 — 8 — сн.	Гу هو	Ху حو
218 — 1 — сн.	1957	1857
223 — 3 — сн.	сдыда	стыда
250 — 5 — сн.	ихъ	ихъ,
257 — 12 — св.	пазначался	назначался
257 — 3 — сн.	наркитическихъ	наркотическихъ
263 — 2 — сн.	состоявіи	состояніи
265 — 6 — св.	равне	равно
288 — 7 — св.	о осуществованіи	о существованіи
294 — 5 — св.	отношеніямъ	отношеніяхъ
299 — 9 — св.	رجال العاپب	رجال العايب

ЦѢНА КНИГИ:

БЕЗЪ ПЕРЕСЫЛКИ 2 р. » »

СЪ ПЕРЕСЫЛКОЮ 2 р. 25 к.

ЗА КНИГОЙ ОБРАЩАТЬСЯ:

къ автору — Преподавателю Оренбургской Духовной Семинаріи, или въ типографію Б. Бреслина, въ Оренбургъ.