

СУФИЗМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Александр Кныш¹

Суфизм как место встречи творческих воображений

Аннотация: Автор предпринимает попытку критического рассмотрения и синтеза подходов к возникновению и развитию аскетических и мистических тенденций в раннем мусульманском обществе, получивших общее название «суфизм». Он приходит к выводу, что каждое из них содержит «рациональное зерно», но не даёт исчерпывающих ответов на все вопросы, возникающие в ходе его изучения. Чем шире теоретический инструментарий исследователя, тем больше у него возможностей компоновать возможные решения и гипотезы из объяснений, предложенных его предшественниками. Автор показывает также, насколько подходы к пониманию причин и характера суфизма меняются от исследователя к исследователю, отражая их сугубо личное понимание предмета, или, точнее сказать, то, каким эти исследователи конструируют в своём воображении же самый умозрительный предмет. Воображая и переосмысливая суфизм, его исследователи проявляют не меньше фантазии, чем сами создатели суфийской традиции.

Alexander Knysh. SUFISM AS A MEETING PLACE OF IMAGINATIONS

Abstract: After critically examining and juxtaposing a number of academic explanations of the rise and development of ascetic and mystical tendencies in Islam (known collectively as “Sufism”), the author shows that neither of them can provide answers to a host of complex questions that arise in the course of its study. At the same time, familiarity with these explanations allows the investigator to create synthetic explanatory models on the basis of the solutions proposed by his/her predecessors.

¹ Профессор факультета Ближневосточных исследований, Мичиганского университета (г. Энн Арбор, США), руководитель Лаборатории анализа и моделирования социальных процессов по теме «Ислам/исламизм: теория и практика в сравнительной и исторической перспективе» (Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета).

The author also demonstrates how various approaches to the causes and character of Sufism are determined by the personal inclinations and visible or hidden preconceptions peculiar to each investigator. In re-constructing and re-imagining the subject of their study academic scholars display no less creativity and imagination than the creators of the Sufi tradition themselves.

Коранические и пророческие предпосылки возникновения аскетических и мистических тенденций в раннем исламе

Суфии всех времён и народов неизменно возводят свою теорию и практику к кораническим изречениям и высказываниям и поступкам Пророка Мухаммада (*сунне*) и его сподвижников¹. Коран действительно призывает мусульман быть смиренными и нетребовательными, постоянно помнить о Боге, любить его, предпочитать будущую жизнь жизни настоящей, сознавать скоротечность земного бытия, иными словами, быть людьми «которых не отвлекает ни торговля, ни купля от поминания Бога, совершения молитвы и выплаты очищающего налога (*закята*)»². Коран неустанно увещевает своих последователей быть богобоязненными и смиренными, акцентируя тем самым моральные установки, которые самым тесным образом связаны с аскетизмом и самоограничением³. Некоторые коранические пассажи можно истолковать как одобрение самоотречения или богобоязненности христианских монахов⁴. Другие, в свою очередь, упоминают мусульман-

¹ Согласно классику ранней суфийской литературы Абу Насру ас-Сарраджу (ум. в 378/988 г.), «Суфийское учение (*мазхабухум*) находит опору и зиждется на следовании Божественной книге и примеру Посланника Аллаха – да благословит и сохранит его Аллах – а также на подражании моральным качествам его сподвижников и тех [мусульман], которые пришли вслед за ними»; см. al-Sarraj, 1914, p. 5, а также pp. 1-2, 13, 16-17 et passim; такого рода утверждения можно встретить практически в каждом суфийском трактате; см., например, al-Qushayri, 2007, pp. 2-16 et passim.

² Коран (далее К) 24:37; см. также 3:14-16; 5:54; 9:69,16:96; 17:18-20; 18:7-8; 20:131; 24:37; 28:60 и 83; 31:33; 52:13-17; 57:20-21 (здесь и далее использован перевод Корана И.Ю. Крачковского с моими, в основном стилистическими, изменениями). См. также Knysh, 2010, pp. 8-10; Kinberg, 1985.

³ Подробный обзор коранических стихов, призывающих верующих к богобоязненности, можно найти в Ohlander, 2005.

⁴ К 57:27; коранические высказывания, скорее всего, относятся к монахам и христианским подвижникам Аравии и Сирии. См., например, Goldziher, 1981, pp. 129-130; Livne-Kafri, 1996; Svirii, 1990.

подвижников, полностью посвятивших себя служению Богу. Коран именует их словом *авлийа*, буквально «приближенные [к Богу]» или «друзья божии»¹.

Такого рода высказывания, похоже, подразумевают существование категории людей, которых можно охарактеризовать как «богомольцев» или «угодников». Их беззаветное служение Богу, согласно Корану, загодя избавило их от ужасов замогильного наказания, столь устрашающе описанного в Коране: «Для друзей божьих нет страха, и им не о чем печалиться [в День страшного суда]»². То, что «друзья божьи» исподволь освобождаются от замогильного наказания, особенно важно в свете постоянных коранических призывов к страху перед ним, которые обращены к простым верующим [Melchert, 2011, p. 285].

Богобоязненность, смирение и аскетизм Пророка часто упоминаются в пророческом предании (сунне)³. Оно изображает основателя ислама как истинного аскета: он постится в течение двух дней, позволяя себе разговесть только на третий; ест простую, даже грубую пищу; сам стирает и штопает свою одежду; проводит ночи напролёт в молитве и т.д. [Juynboll, 2007, см. «Индекс», термин «Prophet»]. Свои первые божественные откровения Пророк получает в пещере неподалёку от Мекки, куда он удаляется от городской суеты в надежде предаться размышлениям о Боге, смерти и смысле человеческого бытия [Hawting, 1960-2005].

В одном из многочисленных пророческих преданий (хадисов) основатель ислама увещевает своих последователей «чувствовать себя в этом мире прохожим и считать себя среди умерших» [Ваки' б. ал-Джаррах, 1984, с. 230]. Исходя из этого принципа, он рекомендует своим последователям избегать веселья и праздности: истинному мусульманину следует пребывать в тоске и печали в ожидании Страшного суда [Ваки' б. ал-Джаррах, 1984, с. 242]. Сборники преданий

¹ К 2:3-4; 8:34; в западной и российской литературе это слово часто переводят как «святой»; о различных нюансах перевода данного коранического термина см. Kugle, 2006, pp. 27-33.

² К 10:62; ср. К 2:62, 5:69, а также 6:48. По вопросу о мусульманских «святых» и концепции «святости» в исламе существует обширная научная литература, в частности, Cornell, 1998, pp. xviii-xxi, 3-31, 272-285; Ernst, 1997, pp. 58-80; Renard, 2008, passim; Rozehnal, 2007, pp. 42-44, et passim; Kugle, 2006, 27-33; Ewing (1997), pp. 1-90.

³ Суфийские учителя часто ссылаются на пример Пророка; см. al-Qushayri, 2007, pp. 268-273, а также Radtke and O'Kane, 1996, passim.

(хадисов) приписывают такого же рода поведение и умонастроение ближайшим соратникам Пророка, в том числе и его преемникам (халифам) во главе молодого мусульманского государства¹. Таким образом, можно заключить, что те мусульманские аскеты и мистики, которые считали Пророка и его сподвижников своими предшественниками, имели на это достаточно веские основания.

Впрочем, противники крайностей подвижничества и отрешения от мира в исламе также не испытывали трудностей с доказательствами. Как Коран, так и сунна Пророка содержат множество жизнеутверждающих идей: люди сотворены Богом для того, чтобы наслаждаться благами земного бытия и благодарить за них своего Создателя. Мусульмане изображены в Коране людьми «золотой середины» [К 2:143; 2:137 в переводе Крачковского]; они почитают Бога, не впадая при этом в крайности отрицания мирского бытия и соблюдая свои личные интересы и нужды [Denny, 1960-2005]. Само по себе богатство не является зазорным, если его владелец следует божественным предписаниям и готов поделиться им с нуждающимися [Goldziher, 1981, pp. 117-119]. В отличие от безбрачия, распространенного среди христианских монахов и священнослужителей, мусульманам рекомендовано вступать в брак, заводить детей и трудиться, чтобы обеспечить их всем необходимым [Goldziher, 1981, pp. 122-123; Bouhdiba, 1998; Farah, 1984].

В соответствии с принципом «золотой середины», мусульмане не должны умертвлять плоть и нищенствовать. Согласно пророческому преданию, «если Бог облагодетельствовал человека имуществом, Он желает, чтобы человек не таил это [от других]» [Goldziher, 1981, p. 126]. Многие сподвижники Пророка были не просто зажиточны, но по-настоящему богаты². Сам Пророк был купцом, которому, согласно Корану, Бог дал это занятие в качестве спасения от бедности и источника пропитания [К 93]. Коранические стихи, содержащие

¹ В этой связи часто упоминают Абу Зарра ал-Гифари (ум. в 32/652), Абу д-Дарда' (ум. в 32/652) и его набожную супругу Умм ад-Дарда', Жузайфу б. Ал-Йамана (ум. в 37/657), 'Имрана б. ал-Хусайна ал-Хуза'и (ум. в 53/672), 'Абдаллаха б. 'Амр б. Ал-'Аса (ум. в 65/684), 'Аккафа б. Вада ал-Хилали (?), Ми'дада б. Йазиди (?); Goldziher, 1981, pp. 120-122; ср. Melchert, 2007-; Andrae, 1987, pp. 9-10 и Knysh, 2010, pp. 5-6.

² В частности, 'Абд ар-Рахман б. 'Авф (ум. в 31/652 г.), аз-Зубайр б. ал-'Аввам (ум. в 36/656 г.), Талха б. 'Убайдаллах (ум. в 36/656 г.) и Хаббаб (ум. в 37/657 или 39/659 г.); см. Goldziher, 1981, pp. 117-118 и статьи, посвященные этим сподвижниками в *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. Online edition; available at: <http://referenceworks.brillonline.com>.

лестные высказывания о христианских монахах, весьма неоднозначны и могут быть прочитаны как косвенное осуждение их отрешения от мира, отрицаемого как ненужное «излишество»¹. В одном из высказываний, приписываемых Пророку, он недвусмысленно заявляет: «В исламе нет монашества, [ибо] монашество этой общины – это джихад» [ал-Исбахани 1967, т. 1, с. 168; Goldziher, 1981, 123 и 128; Livne-Kafri, 1996, p. 107; Wensinck, 1960-2005].

В то же время Коран восхваляет «тех, кто кается, поклоняется [Богу], славит [Его], странствует, кланяется, падает ниц, приказывает добро и удерживает от зла, соблюдает установления Бога» [К 9:112 (113 в переводе Крачковского)]. Такой же посыл содержится в К 66:5, где восхваляются женщины, которые «предаются [Богу], верующие, благочестивые, стремящиеся [к Богу], совершающие паломничество – будь они вдовы или девицы». Что именно имеется в виду под «паломничеством» (или «странствием») не вполне ясно, однако можно предположить, что речь идет о практике пустынножительства, которой следовали как христианские монахи, так и некоторые богобоязненные мусульмане первого века *хиджры* [Goldziher, 1981, p. 130]. Присутствие различного рода монашеских и отшельнических общин на территории Аравии и соседних с ней землях – общеизвестный факт, который не нуждается в доказательствах [Vööbus, 1958, и он же, 1960; Hagman, 2010].

Наличие в Коране и сунне Пророка противоречащих друг другу посылок относительно жизни в миру или ухода от него положило начало спорам вокруг правомочности аскетическо-мистического образа жизни в ранней мусульманской общине². Нетрудно предположить, что спорщики решали этот вопрос, исходя из своих собственных убеждений и склонностей. Споры эти не стихают и поныне, что говорит об актуальности данной темы для мусульман. Если попытаться быть беспристрастным, можно сказать одно: основные источники мусульманской веры, то есть Коран и сунна Пророка, содержат свидетельства по этому вопросу, которые если не исключают друг

¹ К 57:27: «И Мы [Бог] отправили вслед ‘Ису, сына Марйам, и даровали ему Евангелие, и вложили в сердца тех, кто последовали за ним, кротость и смирение, а монашество (*рахбаниййа*) они изобрели; Мы им его не предписывали, если только не для снискания благоволения Аллаха. Но они не соблюли его должным образом. И Мы даровали тем из них, которые уверовали, их награду, а многие из них нечестивы».

² Аналогичные дебаты имели место в раннем христианстве; см. Brown, 2012, главы 18 и 19, et passim.

друга, то, по крайней мере, поддаются весьма различным или даже диаметрально противоположным, толкованиям. В желающих интерпретировать эти свидетельства исходя из своего собственного понимания вопроса никогда не было недостатка.

Почему возник суфизм? Аргумент от «темперамента»

Рассматривая коранические и пророческие свидетельства как в пользу, так и против аскетически-мистического отношения к жизни, невольно задаешься вопросом, почему некоторые мусульмане восприняли его с энтузиазмом, тогда как другие с не меньшим энтузиазмом отвергли его. Оставляя в стороне вопрос о различии между аскетизмом и мистицизмом¹, рассмотрим объяснение, предложенное американским учёным Маршалом Ходжсоном (Marshall Hodgson, 1922-1968). Он утверждал, в частности, что успех той или иной религиозной системы зависит от её способности охватить как можно более широкий спектр человеческих «темпераментов» [Hodgson, 1974, vol. 1, p. 361-362]. В частности, считал Ходжсон, если верующие, имеющие склонность к аскетическому образу жизни или же мистической созерцательности, не могут найти для себя «экологическую нишу» в своей собственной религии, то они непременно будут искать её в другой религии.

На Ближнем и Среднем Востоке люди, склонные к аскетизму и мистической созерцательности, могли найти такого рода «экологическую нишу» в христианстве, манихействе, буддизме, а также в разного рода гностических сектах. В условиях «религиозной конкуренции», согласно тезису Ходжсона, ранние мусульмане развивали свою религию «во всех направлениях, которые мог предложить полный спектр человеческих темпераментов» [Hodgson, 1974, vol. 1, p. 362]. Для того, чтобы достичь успеха в «состязании» со своими религиозными предшественниками, ислам, согласно Ходжсону, вынужден был выработать свой вариант аскетически-мистической «набожности» (piety). Она и стала тем фундаментом, на котором возник сначала

¹ Мнения учёных поэтому вопросу расходятся (см. Melchert, 1996, с одной стороны, и Radtke, 2005, pp. 251-291, с другой).

мусульманский аскетизм (*зухд*), а затем и собственно суфизм (*тасаввуф*) [Hodgson, 1974, pp. 394-395].

Предложенное Ходжсоном объяснение влечёт за собой ряд вопросов. К примеру, можно высказать сомнение в том, что оно применимо к иудаизму в его аскетически-мистических формах. Можно ли с уверенностью утверждать, что иудаизм поздней античности и средневековья (точнее сказать, его интеллектуальная элита, то есть раввины) был настроен на то, чтобы привлечь или удержать в своей орбите людей с аскетически-мистическими запросами? Гебраисты скорее всего не согласятся с такой постановкой вопроса, ибо стремление уловить в свои тенёта как можно большее количество людей с разными темпераментами вряд ли можно считать характерной чертой еврейской религии¹.

Пример с иудаизмом нельзя считать решающим аргументом против теории Ходжсона. Он лишь ставит под вопрос её универсальность. Ведь иудаизм – это религия нетипичная, поскольку она теснейшим образом связана с еврейским этническим самосознанием. Известно, что другие мировые религии весьма были и будут заинтересованы в привлечении и удержании новых приверженцев. Более того, наш повседневный опыт свидетельствует о том, люди на самом деле обладают различными характерами, что осознанно или неосознанно заставляет их искать благоприятные условия для реализации своих природных склонностей. Если такие духовные искатели находят необходимые им условия в исламе, они, скорее всего, станут (или останутся) его последователями. В противном случае, их может привлечь иная, более соответствующая их склонностям религия.

Нельзя, однако, отрицать и то, что подавляющее большинство верующих, особенно до наступления нового времени (так называемого «модерна»), воспитывалось в вере своих родителей и сохраняло её до конца своих дней. Быть или не быть мусульманином не было их осознанным выбором. Поэтому они почти наверняка искали «экологическую нишу» для своего темперамента в своей собственной

¹ Впрочем, нельзя отрицать, что иудеи всегда и везде не стремились обратить в свою веру представителей различных общин и этносов. Вспомним, например, о миссионерской деятельности иудейского правителя Йемена Зу Нуваса (убит ок. 525 г.), см. Al-Assouad, 1960-2005. Известно также, что в 6-м и 7 вв. н.э. миссионеры-иудеи смогли обратить в свою веру хазарских правителей Кавказа; см. Brook, 2006.

религиозной среде. То, как ставил вопрос Ходжсон, говорит о его сугубо личном понимании религии как свободного выбора веры свободным индивидуумом, что, вероятно, является данью его американскому воспитанию. Однако с предложенной нами поправкой мы всё же можем принять его тезис о темпераментах и соответствующих им «экологических нишах», но уже ограничив его рамками одной и той же религиозной традиции (то есть, поставив под сомнение возможность свободного перехода членов той или иной религиозной общины в другую).

Обратимся теперь к некоторым другим объяснениям причин возникновения и развития аскетических и мистических тенденций в исламе.

Спорный вопрос о «корнях» суфизма

На Ближнем и Среднем Востоке мы находим широкий набор аскетических и мистических течений, которые существовали задолго до появления ислама. Такие течения присутствовали уже в иудаизме [Op, 2009, pp. 34-57 and Scholem, 1988], затем развились и в христианстве [Vööbus, 1958 and 1960; Hagman, 2010], которое восприняло аскетические и мистические тенденции не только и не столько от иудаизма, сколько от греко-римского культурного субстрата, в частности, учений и практик киников и стоиков [Op, 2010, pp. 9-33]. Принимая во внимание естественную склонность человеческих сообществ заимствовать идеи, практики и технологии у соседей¹, представляется вполне естественным и даже неизбежным, что первые поколения мусульман нашли чему научиться у христианских монахов и анахоретов Египта, Сирии, Аравии и Ирака [Andrae, 1987, pp. 7-9; Smith, 1931, pp. 249-250, 124]. Какие именно факторы подтолкнули их к заимствованию аскетического и мистического мировосприятия и практики, пока не совсем ясно. Как

¹ Согласно Вильяму Макнилу (William McNeill), который известен как один из авторов концепции «человеческой сети» (the human web), «Люди передают информацию друг другу и используют её в качестве установки (guide) для своей будущей деятельности. Они также обмениваются или передают друг другу полезные изобретения, предметы, сельскохозяйственные культуры, идеи и много другое», см. McNeill and McNeill, 2003, p. 3; cf. Diamond, 2005, passim; применительно к мусульманскому миру см. Eaton, 1993, pp. 16-19.

уже говорилось, Ходжсон полагал, что аскетические и мистические элементы были абсорбированы исламом с целью удовлетворения природных склонностей (темпераментов) определённых групп ранних мусульман. По его мысли (с которой мы не вполне согласились), это абсорбирование позволило охранить мусульман соответствующего темперамента от ухода в другие религии.

Британская исследовательница Маргарет Смит (Margaret Smith) выступила со своей собственной теорией, в которой утверждала, что причину восприятия ранними мусульманами монашеских идеалов и практик следует искать в смешанных браках между арабами-мусульманами и христианками Сирии, Ирака и Египта. Воспитанные своими христианскими матерями в духе уважения к «обычаям христианских отшельников и монахов», их дети-мусульмане были склонны подражать этим обычаям в рамках мусульманской общины. Они-то, согласно Смит, и стали застрельщиками аскетического и мистического течения в раннем исламе [Smith, 1931, p. 245].

Другие учёные относили возникновение и развитие аскетических и мистических тенденций в ранней мусульманской общине за счёт экономических и социальных неурядиц, связанных со становлением мусульманского государства на Ближнем и Среднем Востоке. Согласно этой теории, эти неурядицы и в особенности деспотическое поведение правителей нарождавшейся мусульманской империи побудили определённую часть мусульман искать ухода от этого несправедливого и суетного мира в жизнь духа и беззаветного предания себя Богу [Knysh, 2006, pp. 227-228]. Мы ещё вернёмся к этим вопросам.

Каким именно «обычаем» монахов и христианских отшельников стремились подражать ранние мусульманские аскеты и мистики? Ответ на этот вопрос требует специального исследования. Один факт не вызывает сомнения: ранние мусульмане постоянно сталкивались как с отдельными представителями христианского монашества и отшельничества, так и с монашескими институтами (монастырями, прибежищами анахоретов-пустынников, и т.п.). Такого рода встречи были неизбежны ввиду наличия многочисленных монашеских общин и странствующих подвижников на территории Египта, Сирии, Месопотамии¹. Ссылки

¹ Помимо работ Артура Вёбуса (Arthur Vööbus), которые упоминались ранее, см. также Molé, 1965, pp. 3-26; подробнее о христианско-суфийских связях и их интерпретации в востоковедной литературе см. Knysh, 2006, pp. 220-223.

на учения и образ жизни разного рода христианских «беглецов от мира дольного» часто встречаются в суфийской литературе¹.

Несмотря на то, что взаимодействие между христианскими подвижниками и их мусульманскими собратьями было не просто возможно, но и, по сути дела, неизбежно в силу географической близости, многие исследователи суфизма склонны отрицать его по идейным причинам. Допустить факт «христианского влияния» на ислам в целом и его аскетическо-мистический аспект в частности [см., например, Massignon, 1997, pp. 45-68] означает, по мнению его противников, поставить под сомнение самодостаточность мусульманской религии и её способность выработать «возвышенную духовность» и «утончённую философию», которые обычно ассоциируются с суфизмом. Именно по этой причине многие поклонники суфизма, включая тех, которые подвизаются в области его академического изучения, не склонны открыто признавать роль «христианского фактора» в формировании суфизма². Их позиция по данному вопросу великолепно схвачена в следующей фразе французского востоковеда Луи Массиньона (Louis Massignon, 1883-1961):

«В Коране, постоянно цитируемом, осмысляемом и практикуемом [его последователями], следует искать источник мусульманского мистицизма, как в период его формирования, так и на всём протяжении его дальнейшего развития» [Massignon, 1997, p. 73].

То, что тезис Массиньона не выдерживает критики [Massignon, 1997, pp. 35-36 и Waardenburg, 1963, pp. 168, 172, 184, 204-207, 227, 257], почему-то игнорируется приверженцами идеи «автохтонного» происхождения суфизма³. Массиньон, безусловно, прав относительно важности Корана для формирования и обоснования аскетических и мистических настроений в раннем исламе⁴. Однако это есть лишь часть

¹ Подробнее см. цитированные выше труды Goldziher, 1981; Andrae, 1987; Smith, 1931; Livne-Kafri, 1996; Sviri; 1990 и Melchert, 1996; описания встреч между суфиями и монахами часто встречаются в знаменитом «Послании о суфизме» Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 1074 г.); см. al-Qushayri, 2007, pp. 122, 142, 236, 280, 373, 376, 415.

² Ernst, 1985, p. 2 и , Ernst, 1997, pp. 1-31; в новой монографии Найла Грина эта тема настолько запутана, что не вполне ясно, какую позицию занимает автор в данном вопросе; см. Green, 2012, pp. 16-23.

³ Относительно изъянов во взглядах Массиньона как на ислам в целом, так и на суфизм в частности, см. Irwin, 2006, "Index" под словом "Massignon, Louis".

⁴ Как показано, например, в работе Sells, 1996, pp. 19-56.

куда более широкой картины развития суфизма и ислама в целом. То, что аскетические и мистические идеи облачены в коранические «одежды», вовсе не означает, что они происходят исключительно из Корана. Как отмечал один из исследователей раннего суфизма,

«...Если Коран действительно является основой мусульманского мистицизма, то кораническая набожность (piety), сама во многом зиждется на христианском фундаменте» [Andrae, 1987, p. 8]¹.

Иначе говоря, коранические ссылки на подвижничество христианских монахов, рассмотренные в начале нашей статьи, являются доказательством того, что оно было частью коранического мировоззрения. Поскольку, как было показано, ссылки эти весьма и весьма неоднозначны, можно предположить, что ранним мусульманам было важно осознать смысл монашеского образа жизни и отрешения от мира. Этот фактор несомненно способствовал их повышенному интересу к аскетическим и мистическим идеям и поведению их соседей-христиан.

Таким образом, если мы на мгновение забудем о полемических аспектах проблемы «заимствований», мы вынуждены будем признать, что ислам был изначально теснейшим образом связан со своими религиозными предшественниками. Другими словами, ранние мусульмане просто не могли остаться невосприимчивыми к аскетическим и мистическим сторонам христианства, получившим наиболее яркое выражение в христианском монашестве. То же самое, только, пожалуй, в меньшей степени, можно сказать о неоплатонизме, манихействе, зороастризме и аморфном мистическо-окультурном течении, получившем наименование «герметизм» [Шариф, 2008, сс. 37-46; Nasr, 1981, pp. 117-119; ср. Reynolds, 2010, pp. 20-21].

Вместе с тем, нельзя отрицать, что допущение внешних религиозных влияний на [прото-]суфизм² вообще, и христианских в

¹ См. также новое исследование христианско-коранических связей Reynolds, 2010, pp. 51-54, 81-89, 245-253 et passim.

² Использование мною этого термина является данью попыткам некоторых учёных доказать, что ранние мусульманские аскеты и мистики не были непосредственными создателями того явления, которое впоследствии стали называть «суфизмом»; см., в частности, Green, 2012, pp. 15-16 и 23.

особенности¹, может быть использовано его противниками в качестве компрометирующего фактора. Именно поэтому осознанное или неосознанное сокрытие исторических связей между [прото-]суфизмом и христианством почти всегда диктуется исключительно полемическими или идеологическими соображениями. Если их отбросить, всё становится на свои места. В этой связи не может не возникнуть вопрос, в какой степени зависимость христианства от своих предшественников, в особенности иудаизма и неоплатонизма, подрывает его статус как богатой и во многом уникальной религиозной традиции?

Ещё более близок к нашей теме вопрос, в какой степени восприятие манихейских идей и образа поведения монашескими общинами Ирака и Сирии (например, постулирование непреодолимой границы между духом и телом и рассмотрение последнего в качестве источника всех зол) [Vöobus, 1958, pp. 109-137] низводят ближневосточных монахов в категорию простых имитаторов учения Мани (ум. в 276 г.) или делают их «менее христианскими»? Если мы отвечаем на эти два вопроса отрицательно, то почему бы нам не применить такую же логику по отношению к исламу в целом и [прото-]суфизму в частности?

Итак, отрицание того, что аскетические и мистические тенденции в раннем исламе развивались в диалоге с доисламскими религиозными традициями в целом и христианским монашеством в частности имеет исключительно полемически-идеологический характер. Его результатом является, в лучшем случае, обеднённое, а в худшем – просто неверное представление об идейных и практических корнях [прото-]суфизма².

Возвращаясь к тезису Маршалла Ходжсона о «темпераментах», попробуем согласиться с ним в том, что наличие в данной религиозной традиции широкого спектра возможностей для удовлетворения различных психологически-личностных склонностей его последователей действительно делает её более инклюзивной и тем самым улучшает способность конкурировать с параллельными религиозными деноминациями. Если это на самом деле так, то можно предположить, что,

¹ Связи между суфизмом и христианством постулируются во многих исследованиях; см., например, Басйуни, 1969, сс. 13-14; Albracht, 2007; Urbanczyk, 2011; относительно взглядов на данный вопрос самих суфиев см. Sirriyeh, 1999, pp. 3-4; Камил, 2011, сс. 122-127; 'Амир, 2008, сс. 256-259.

² Убедительные доказательства в пользу тезиса о тесных связях между ближневосточным христианским монашеством и последовавшим за ним мусульманским подвижничеством приводятся в работе Molé, 1965, pp. 3-26.

обретая свою собственную аскетическую и мистическую традицию за счёт восприятия идей и практик своих религиозных предшественников, мусульманская община смогла привлечь в свои ряды более широкий спектр ближневосточного населения.

В чём же заключалась привлекательность этой традиции для определённого контингента верующих, причём на протяжении достаточно продолжительного времени (от раннего средневековья до наших дней)? На наш взгляд, аргумент «от темперамента» не даёт адекватного объяснения. Даже беглого знания истории достаточно, чтобы убедиться в том, что «прирожденные» подвижники и мистики во все времена составляли крохотное меньшинство в том или ином человеческом коллективе. Более того, они, как правило, не обладали способностями создавать стабильные и долговременные общины. Даже если они порой могут сочетать аскетические и мистические устремления с организаторскими способностями, то этого счастливого совпадения недостаточно, чтобы объяснить, как им удавалось и удастся создать, причём повсеместно, столь многочисленные и процветающие общины единомышленников.

Нам требуется отвлечься от личностей и подумать о причинах востребованности суфийской традиции в рамках мусульманских обществ в целом. Иными словами, речь теперь должна идти не о психологических параметрах человеческой личности, а о суфизме как социальном феномене. Здесь предложенного Маршаллом Ходжсоном тезиса о «темпераментах» уже не достаточно. Надо подумать о других факторах, которые сделали суфизм неотъемлемой частью жизни мусульманских обществ в средние века и новое время.

Суфизм как социальный эскапизм?

В 1896 г. знаменитый российско-украинский востоковед Агафангел Крымский (1871-1942) писал следующее:

«Добросовестное изучение духа суфийских произведений привело меня к убеждению, что все причины распространения суфийской доктрины сводятся к социально-экономическим... Эпохи главного процветания

суфизма совпадают с эпохами страшных народных невзгод» [Кныш, 1991, с. 150]¹.

Утверждение Крымского является отличным образцом материалистического (то есть, в первую очередь марксистского) подхода к причинам возникновения суфизма. Оно вполне укладывается в марксистский тезис о религии как «опиуме для народа», то есть его «утешении» и последнем прибежище от безысходности и несправедливости земного бытия². По логике Крымского, социально-политические катаклизмы, социальное неравенство и прочие несправедливости, вызванные арабскими завоеваниями Ближнего и Среднего Востока и становлением империи Омеййадов, побудили многих благочестивых мусульман искать утешение в аскетизме и уходе от этого несовершенного мира в мир духовный. Иными словами, суфизм стал формой пассивного протеста и убежищем от невыносимой действительности в пост-пророческую эпоху. Похожие объяснения можно найти в трудах специалистов по другим ближневосточным религиям. К примеру, один из ведущих западных исследователей раннего христианского подвижничества писал следующее:

«В условиях хаоса, который царил на Востоке [в первые века христианства] и который неуклонно вёл к всё большему обнищанию народных масс, ... сирийские монахи выступали как отряд спасателей. В океане человеческой нужды и страдания монашеские скиты, кельи и монастыри стали островками, где угнетённые могли найти понимание, участие и помощь. Более того, монахи не колебались, если это требовалось, пользоваться своим авторитетом, чтобы защитить униженных и бесправных перед лицом притеснения со стороны светской власти» [Vööbus, 1958, p. v].

Можно привести немало примеров такого рода «функционального» объяснения возникновения и развития аскетических и мистических течений на Ближнем и Среднем Востоке. Они получили особенно широкое распространение среди советских учёных второй половины

¹ Это высказывание изначально было опубликовано в «Трудах Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества» за 1896 г.

² Данный тезис не является, впрочем, исключительной прерогативой марксизма; различные его варианты можно найти в трудах этнографа Бронислава Малиновского (Bronislaw Malinowski) и религиоведа Мирции Элиаде (Mircea Eliade); подробнее см. Strenski, 2006, pp. 262-263 and 324-325.

XX-го в. [Кныш, 1991, сс. 150-154, а также Kemper, 2009a and Kemper, 2009b].

Применительно к истории ранней мусульманской общины такого рода объяснения требуют некоторых оговорок. В частности, мы не можем с уверенностью утверждать, что первые мусульманские аскеты и мистики были выходцами из наиболее неимущих и притесняемых слоёв общества. Источники сообщают, что многие из них были купцами, держателями лавок и ремесленниками, то есть, по современным меркам, представителями «среднего класса». Многие подвизались на ниве религии в качестве чтецов Корана, проповедников, законовевов, собирателей преданий о Пророке (хадисов). Этот факт не обязательно отрицает приведённое выше материалистическое или функциональное объяснение причин возникновения аскетизма и мистицизма в лоне ислама. Ведь вполне возможно предположить, что благочестивое и богобоязненное поведение отдельных праведников, независимо от их общественного положения, побуждало массы «униженных и оскорблённых» переориентироваться на блага будущей жизни, забыв хотя бы на время о страданиях в жизни настоящей. Переформулировав вопрос таким образом, мы сохраняем основной посыл материалистически-функционального объяснения корней суфизма, согласно которому аскетическая и мистическая набожность с её ориентацией на будущую жизнь выступает в качестве последнего прибежища для угнетённых перед страданиями и несправедливостью мирского бытия [см., например, Угринович, 1965, сс. 17-47, 157-161, 304-320, et passim и Левада, 1965, сс. 24-36, 68-99 et passim]. Иначе говоря, [прото-]суфизм служил «спасательным кругом» для доведённых до отчаяния народных масс. Социальное положение их утешителей (то есть были ли они выходцами из неимущих или имущих социальных слоёв) никак не меняет этого факта.

Действительно, нельзя отрицать, что аскетические и мистические настроения в исламской общине возникают в период драматических социально-политических подвижек, как то окончание арабо-мусульманских завоеваний и установление династического правления Омеййадов (692-750 гг.). События, предшествовавшие воцарению Аббасидов в 750 г., также сопровождалось великими общественными потрясениями и гражданскими войнами. Сторонники материалистическо-

функционального объяснения¹ этих конфликтов внутри мусульманской общины (и, как следствие, возникновения [прото-] суфизма) неизменно отмечают, что завоевания принесли арабам неслыханные до того дня богатства [см., например, Saunders, 1990, pp. 5, 67, 71, 96-98]. Особенно обогатились несколько влиятельных кланов племени курайш, из которого происходил основатель ислама [Goldziher, 1981, pp. 131-132; Madelung, 1997]. Возникшее неравенство между арабами-мусульманами и вновь обращенными неарабами-мусульманами, с одной стороны, и среди самих арабов, с другой, породило протестные движения в государстве Омейядов. Участники этих движений, согласно классической марксистской теории, облачали свои требования и чаяния в религиозные одежды, поскольку религия в ту эпоху была единственной доступной им идеологией и идиомой протеста. Однако при ближайшем рассмотрении становится ясно, что их протест носил социально-политический оттенок². Согласно упомянутой в предыдущей сноске мысли Энгельса, в раннем мусульманском государстве воинствующие религиозные движения и «ереси», подобные хариджизму и шиизму [Hodgson, 1974, Vol. 1, pp. 212-223 и 370-384], соседствовали с не столь бросающимися в глаза, но, тем не менее, влиятельными движениями пассивного протеста, на почве которых и вырос [прото-] суфизм.

Представители этого движения проповедовали отрицание мирских ценностей и уход от общества в мир духовных исканий. Такого рода образ мысли и поведения социологи и психологи называют «эскапизмом». Из него-то, по мнению сторонников материалистическо-функционального тезиса, и вырос собственно суфизм с его чётко обозначенными мировоззренческими и поведенческими установками и особой идентичностью. По мнению знаменитого немецкого социолога Макса Вебера,

¹ Хотя эти два объяснения нельзя считать полностью идентичными, они достаточно похожи, чтобы рассматриваться в тандеме.

² По утверждению Фридриха Энгельса, «Если классовая борьба того времени [имеется в виду эпоха так называемых «крестьянских войн» в Германии 16-го в.], похоже, имеет религиозный характер, если интересы, нужды и требования различных классов прячутся за религиозной завесой, это не меняет в корне сложившуюся ситуацию и легко объясняется специфическими условиями той эпохи». Ещё более подходит к рассматриваемой нами теме последующее утверждение Энгельса, согласно которому «революционное сопротивление феодализму в средние века ... представляло либо в форме мистицизма, либо в форме ереси, либо в форме вооружённого восстания»; см. Engels, 1967, pp. 34-35.

«...ориентированные на этот мир исламские дервиши [изначально] культивировали четко сформулированный способ достижения спасения, но этот способ, в различных его вариантах, имел своей целью достижение личного спасения самими суфиями» [Weber, 1966, p. 182].

Со временем суфийский протест против религиозных и общественных реалий того времени был приглушён или вовсе подавлен экономическими и социальными императивами, с которыми непременно сталкивается всякое широкое общественное движение [Turner, 1985, pp. 49-50]. Переработанное и дополненное в свете веберовских идей о харизматических личностях-виртуозах, религиозных революциях и «рутинизации харизмы» [Turner, 1985, pp. 49-55; ср. Weber, 1966, «Index» под словами «Virtuosi», «Religion, routinization», «Charisma»], вышеописанное материалистическо-функциональное объяснение возникновения и развития суфизма становится куда убедительней, чем оно казалось изначально. Не стоит удивляться, что оно широко используется специалистами по истории суфизма и по сей день¹.

Быть иными: Viri religiosi

Рассуждая о причинах возникновения крайнего (героического) аскетизма в раннем христианстве, некоторые западные историки выдвинули идею о том, что массовое обращение в христианство подданных Римской империи после реформы Константина (правил с 306 по 336 гг.) породило у части «старых верующих» желание отмежеваться от тех, кто принимал христианство из карьерных или сиюминутных устремлений, а не по глубокому внутреннему убеждению [Clark, 1999, p. 22]. Согласно данному тезису, стремление части благочестивых христиан к «инаковости» и «непохожести» в конечном счёте реализовалось в различных проявлениях аскетизма и отвержения мирской жизни, которые получают широкое распространение после

¹ См., в частности, недавние работы Ахмета Карамустафы (Ahmet Karamustafa, 1994) и Найла Грина (Nile Green, 2010); относительно применения веберизма к исследованиям ислама в целом и суфизма в частности см. Huff and Schluchter, 1999; Turner and Nasir, 2013.

принятия христианства в качестве государственной религии Римской империи.

Возникает соблазн экстраполировать эту идею на раннюю мусульманскую общину. Иначе говоря, невероятные политические и экономические успехи ислама в первое столетие его существования привели к массовому обращению в его ряды населения Ближнего и Среднего Востока. Появление разношерстной и оппортунистически настроенной массы «новых мусульман» заставило мусульман «по убеждению» искать способы продемонстрировать свою «инаковость», приняв, в частности, особый образ жизни и богослужения. Возможен и другой (но, по сути, достаточно близкий) вариант этой гипотезы, согласно которому восприятие аскетического поведения и мистических идей частью ранних христиан было вызвано их желанием выйти из-под усиливающего контроля церковных властей, которые с помощью имперского государства стремились монополизировать духовную жизнь верующих [Clark, 1999, p. 23; Hagman, 2010, p. 18]. Этот процесс затем повторился в контексте раннего ислама, где, в отсутствие церкви, халифатское государство осознанно или неосознанно стремилось установить контроль над жизнью своих подданных [Judd, 2013].

Возможно, что такого рода параллели между ранним исламом и ранним христианством имел в виду известный исследователь суфизма Бернд Радтке, назвав первых мусульманских аскетов и мистиков *virii religiosi* [Radtke, 1960-2005; Radtke, 2005, p. 284]. В контексте раннего и средневекового христианства этот латинский термин означал, по видимому, христиан и христианок, которые приняли обет благочестия и безбрачия, дабы стать «профессионалами от религии», и, как следствие, быть «мёртвыми» для мирской жизни с её соблазнами¹.

Описанная нами гипотеза вполне согласуется с материалистическо-функциональным объяснением возникновения и развития [прото-]суфизма, о котором шла речь выше. Можно утверждать, что обе гипотезы дополняют друг друга, ибо обе они рассматривают аскетические и мистические умонастроения среди определённой части ранних мусульман как их реакцию на «омирщение» жизни общины и произвол властей предрежащих. Возмущенные «профанацией» высоких идеалов

¹ В исследованиях по истории христианства, которые мне удалось просмотреть, этот термин не упоминается, однако описанная выше категория людей, безусловно, существовала; см. в частности, Shea, 2003a и Shea, 2003b.

набожности, которые ассоциировались с жизнью первых мусульман под руководством Пророка и его сподвижников, религиозные идеалисты из числа следующих поколений мусульман удалились от мира в пустынь либо же обособились от мира, создав небольшие группы единомышленников-энтузиастов. Тем самым, они создали своего рода «субкультуру», которую один известный исследователь христианского мистицизма метко назвал «ориентированной вовнутрь духовностью» (*spirituality of interiority*)¹.

Уже упоминавшийся нами немецкий социолог Макс Вебер считал такого рода аскетическо-мистическое мировоззрение характерной чертой людей, которых он именовал «виртуозами от религии» (*religiöse Virtuosen*)². Согласно Веберу, «виртуозов» отличает «акосмическое равнодушие к очевидным практическим и рациональным соображениям», «безусловное предание себя божественному провидению» и, как следствие, «смерть интеллекта» и здравого смысла как руководства к повседневной деятельности. Люди такого психологического настроения ориентированы на высшие, потусторонние ценности, которые по определению чужды простым смертным [Weber, 1966, pp. 2-3, 25, 46-59, 162-163, 272-273 и «Index» под словами «Charisma» and «Virtuosi»; ср. Turner, 1985, pp. 50-56]. Всё их существование подчинено достижению максимально возможного самоконтроля, что обычно включает в себя систематическое подавление основных человеческих инстинктов и устремлений ради достижения особого психическо-соматического состояния, которое можно охарактеризовать одновременно как полное подчинение своего «я» воле Бога и духовно-интеллектуальное сближение и даже единение с ним [Weber, 1966, p. 196; ср. p. 162].

Вебер полагал, что сугубо личные устремления и переживания «виртуоза от религии» (иными словами, его «харизматическая» персона) могли иметь вполне ощутимые социальные и политические последствия. По мнению немецкого социолога, «религиозная виртуозность, помимо подчинения естественных [человеческих] инстинктов систематической дисциплине, неизбежно приводит к контролю в сфере общественных отношений». Целью этого контроля является насаждение среди простых верующих морали и этики, которые

¹ Клод Дажан (Claude Dagens) использовал этот термин по отношению к мировоззрению папы Григория Великого (Gregory the Great; 540-604); см. McGinn, 1994, p. 39.

² Weber, 1966, p. 194, где речь идёт, в частности, о «виртуозах-мистиках».

виртуоз от религии считает необходимым условием достижения ими спасения в будущей жизни [Weber, 1966, p. 164].

Пользуясь своим харизматическим авторитетом и влиянием на народ, активисты из числа «виртуозов от религии» могли выступать в качестве зачинателей движения за реформу общества и религии. «Виртуозы», склонные к само-рефлексии и интровертности, вдохновляют своих последователей к сосредоточению на духовной жизни с целью самосовершенствования и очищения «от мирской скверны». Можно предположить, что введённое Радтке понятие *virī religiosi* является осознанной или неосознанной адаптацией веберовского *religiöse Virtuosen*. В конечном итоге, терминология не играет столь важной роли. Важно то, что западные исследователи суфизма – осознанно или неосознанно, адекватно или неадекватно [Radtke, 2005, pp. 253-260] – продолжают видеть историю аскетически-мистических течений в исламе сквозь призму веберовской теории харизматических «виртуозов».

Попытка синтеза различных подходов

Не составляет труда заметить, что различные теории возникновения и развития аскетических и мистических тенденций в ранней мусульманской общине не являются взаимоисключающими. Более того, они, в какой-то степени, дополняют друг друга. Их можно комбинировать, по-разному расставляя акценты и придавая больший или меньший вес различным их составляющим. Уже само наличие столь широкого спектра объяснительных парадигм даёт исследователям возможность критически оценить их сильные и слабые стороны, дабы применить их к конкретному историческому и литературному материалу. Большую роль в выборе и расстановке элементов этих парадигм играют подготовка и личные предпочтения исследователя. Последнего можно сравнить с ребёнком, замыслившим себе некое сооружение, а затем собирающим его из элементов конструктора. Другой ребёнок соберёт из тех же самых элементов совсем другой предмет.

Попробуем выступить в роли конструктора-созидателя, который, сознавая ценность всех имеющихся в его распоряжении элементов, хочет использовать их в своём построении, прибегнув, если требуется, к

подгонке. Начнём с тезиса Ходжсона о темпераментах (склонностях). Наш эмпирический опыт свидетельствует в его пользу: люди в целом и наши знакомые в том числе действительно имеют весьма разные умственные, духовные и поведенческие склонности. Одни больше сосредоточены на себе (интровертны), других можно охарактеризовать как экстравертов-активистов; одни любят работать в одиночку, другие в коллективе; одни открыты новым идеям и поступкам, другие более осторожны (конформны); одни являются прирождёнными лидерами и организаторами, другие более склонны к исполнительской работе и т.д. Даже беглого взгляда на историю раннего суфизма и предшествовавших ему аскетических и мистических тенденций в исламе достаточно, чтобы убедиться, что все эти (и некоторые другие) психологические типы («темпераменты» по Ходжсону) представлены в ней в более или менее равной степени [см., например, Кныш, 2004, сс. 16-42]. Можно ли считать этот факт опровержением концепции Ходжсона, согласно которому ранний суфизм возник как «экологическая ниша» для мусульман, склонных к созерцательности и аскетизму? Пожалуй, нет. Можно, к примеру, предположить, что изначально аскетическое и мистическое течение в исламе привлекало интровертов и отшельников, тогда как позднее к нему присоединились более социально активные (экстравертные) члены, обладающие организационными и лидерскими способностями. Их приход положил начало институционализации суфизма. Можно пойти ещё дальше, предположив, что представители различных «темпераментов» присутствовали в аскетическом и мистическом течении уже изначально¹, то есть внутренняя диверсификация как раз и была тем фактором, который позволил [прото-]суфизму привлечь к себе людей с разнообразными склонностями, что в конечном итоге обеспечило его успех в социальном и доктринальном плане. Такое предположение, вне сомнения, имеет право на существование.

Большинству ранних мусульманских аскетов и мистиков была свойственна повышенная само-рефлексирующая набожность, которая основывалась на многочисленных коранических стихах, прославляющих богобоязненность (*таква*) как основную черту истинно верующего человека². Основанное на страхе перед Богом и Страшным судом

¹ О чём свидетельствуют факты, изложенные в моей книге, процитированной выше.

² Речь о ней шла в начале настоящей статьи, поэтому мы не будем повторяться.

благочестие, становится главным мотивом его жизни (психологи называют такого рода состояние «моно-идейностью»). Впрочем, эту черту нельзя считать исключительной прерогативой представителей [прото-]суфийского движения. Биографии религиозных деятелей первых веков ислама приписывают повышенную набожность и богобоязненность таким ранним пиетистам как Суфйан ас-Саури (ум. в 777 г.), Ваки' б. ал-Джаррах (ум. в 812 г.), Суфйан б. 'Уйайна (ум. в 813 г.)¹, Ибн Аби ад-Дунйа (ум. в 894 г.) и, конечно же, Ибн Ханбалу (ум. в 855 г.) [например, Hurgvitz, 1997]. Совершенно очевидно, что и [прото-]суфизм и хадисоведение, как профессия и мировоззрение, имеют общие корни. Переходные фигуры типа 'Абдаллаха б. ал-Мубарака (ум. в 797 г.), который считается и хадисоведом и [прото-]суфием – яркое тому подтверждение [Кныш, 2004, сс. 27-29; Salem, 2013]. Вместе с тем, мусульманские биографические источники изображают Ибн Ханбала в качестве противника суфизма [Cooper, 1997; Melchert, 1997; Picken, 2008]. Рассмотрение причин расхождений между суфиями и хадисоведами выходит за рамки нашего исследования. Ясно, что их следует искать в профессионализации хадисоведения и превращении его в доходное и престижное средство существования [например, Кныш, 2004, сс. 30-31 и 57-59]. Как мы отмечали в своих предыдущих исследованиях, наш взгляд на то, что есть и не есть суфизм и кого можно и не можно считать суфием сформировался под влиянием нормативной суфийской литературы более поздней эпохи и потому требует постоянной критической коррекции [Кныш, 2004, сс. 32, 55, 156-158 и т.д.].

Оставив в стороне нормативный характер поздних суфийских источников, мы возвращаемся к нашей исходной идее о том, что ранними мусульманскими аскетами и мистиками двигало глубоко прочувствованное желание достичь спасения в будущей жизни. Оно подавляло в них все прочие желания и интересы, включая инстинкт самосохранения. Стремление к спасению, наряду с интенсивным и постоянным страхом перед Страшным судом [Melchert, 2011] и полным преданием себя по-своему понимаемой воле Бога [Weber, 1966, p. 196], реализовалось на практике в виде дополнительных (необязательных) бдений, молитв и обетов (*навафил*), постоянной

¹ См. соответствующие статьи в *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. Online edition: <http://referenceworks.brillonline.com>, а также Salem, 2013.

медитацией над истинами божественного откровения (Корана) [Böwering, 1980], самоанализа и самоконтроля [Picken, 2011], а также полного равнодушия к мирской жизни с её искушениями и ценностями. В значительной степени такие же убеждения и предпочтения двигали упомянутыми выше благочестивыми собирателями хадисов, включая Ибн Ханбала, которые по разным причинам остались за пределами суфийской традиции. Таким образом, ходжсоновский вопрос о темпераментах становится в иную плоскость. С одной стороны, это теперь вопрос не столько о темпераменте, сколько об интенсивности его проявления. Странники ханбализма выступали за умеренность и социальный конформизм, тогда как суфии готовы были пожертвовать им в стремлении снискать благоволение Бога и достичь близости с ним. С другой стороны, это вопрос об избирательном принятии и отвержении личностей, явлений и практик, которыми всегда сопровождается осознанное или неосознанное формирование той или иной традиции. Что же остается от ходжсоновского тезиса о «темпераментах» в результате столь радикального его переосмысления? Пожалуй то, что он сделал подобное переосмысление возможным, а это уже не мало.

Другие упомянутые нами теории возникновения суфизма рассматривают не столько личные мотивации ранних мусульманских аскетов и мистиков, сколько их взаимодействие с обществом в целом. Как мы помним, их поведение, в частности уход от мира в пустынь либо небольшие группы пиетистов-единомышленников, схожие с христианскими скитами и монастырями, истолковывалось как их реакция на трансформацию жизни мусульманских обществ, в частности, рост социального расслоения в результате завоеваний новых земель и переход от неформального правления Мухаммада и его преемников к бюрократизированному имперскому правлению Омеййадов. Консолидация последнего, согласно данному тезису, привела не только к более жёсткому контролю государства над жизнью своих подданных, но и к вторжению его в религиозную жизнь мусульманской общины [Judd, 2013], в частности, к кооптации религиозных авторитетов во властные структуры и преследованию «еретиков». Был ли этот процесс спонтанным или же являл собой сознательную политику со стороны государства не так уж важно. Важен его результат: многие мусульманские аскеты и мистики отреагировали на него уходом в пограничные районы империи и

пустыни, подальше от вездесущего ока и «длинных рук» имперской власти [Bonner, 1996; Кныш, 2004, сс. 24-27]. В данном случае мы можем говорить о создании ранними мусульманскими аскетами и мистиками альтернативного религиозного пространства и особой идентичности, что в определённой мере соответствует тезису Радтке о тех ранних подвижниках, которых он именовал *virī religiosi*. То, что такая альтернатива религиозным структурам, созданным и поддерживаемым государством, была возможна в принципе, может быть истолковано как его неспособность полностью монополизировать религиозную сферу жизни общества. Исходя из этой логики, суфизм можно рассматривать как своего рода «экологическую нишу» для определённой группы ранних мусульманских пиетистов-подвижников. Назовём мы их *virī religiosi* или *religiöse Virtuosen* – не столь уж важно. И в том, и в другом случае мы имеем дело с категориями, родившимися в воображении западных исследователей «восточных» религий. Собственно суфийские источники дают им другие имена, которые мы не будем перечислять здесь из-за отсутствия времени [часть из них можно найти в Кныш, 2004, сс. 19-25, 48, 96-97 и 99-111].

Если считать аскетические и мистические движения в ранней мусульманской общине своего рода протестом против имперской власти (как это делают приверженцы материалистическо-функционального объяснения причин возникновения [прото-]суфизма), остаётся объяснить, почему он принял именно такую форму. В протестных движениях в раннем исламском государстве не было недостатка. Не хватит пальцев обеих рук, чтобы пересчитать вооружённые религиозно-политические общины, выступившие против Омеййадов, а затем и Аббасидов. Многие из них действовали в регионах, удалённых от имперского центра, откуда они вели боевые действия против войск и представителей халифата [Knysh, 2011, pp. 162-165, 177-180 and 184-193]. Свидетельства, которыми мы располагаем, говорят о том, что представители этих протестных движений, в частности хариджиты, вели крайне аскетический и богобоязненный образ жизни. Тем не менее, как и собиратели хадисов, они оказались, в конечном счете, за пределами аскетическо-мистического движения, которое суфийские источники называют непосредственным провозвестником суфизма. Таким образом, главной чертой «правильного» аскетизма и мистицизма создатели суфийской нормативной литературы считали, похоже, «непротивление злу насилием». Выразителями этого «пассивного морализаторства» были

ал-Хасан ал-Басри (ум. в 728 г.), Ибрахим б. Адхам (ум. в 777 г.) и Фудайл б. 'Ийад (ум. 803 г.) [Кныш, 2004, сс. 16-27 и 29-31]. Воинствующее подвижничество было легитимно только когда оно было направлено на внешнего врага, то есть «неверных»¹. Таким образом, поздняя суфийская литература сформировала образ суфизма, в котором не было место «еретикам» и «мятежникам», то есть воинствующему протесту против властей предрержащих. В примерно в этом же направлении развивалась другая «протестная набожность» (the piety of protest) – шиитская [по выражению Ходжсона, см. Hodgson, 1974, Vol. 1, p. 372]. Как и суфии, её представители сумели интегрироваться, пусть не без оговорок, в имперскую систему Аббасидов [Кныш, 2011, pp. 164-176]. В какой-то мере описанный нами процесс вполне укладывается в вебериянскую концепцию «рутинизации или повседневнезации (*Veralltäglicung*) харизмы» [Weber, 1966, pp. 60-61], но рассмотрение её применимости в данных контекстах выходит за рамки настоящего исследования.

Согласно концепции Вебера о роли «провозвестников спасения» (*Heilbringer*) в историческом процессе, Пророк Мухаммад осуществил в Мекке и Медине, то, что называется «харизматической революцией» [Weber, 1966, pp. 46, 51, 53]. Процесс её «рутинизации» начался вслед за «выплеском» воинов ислама за пределы Аравии. Вдохновенные божественным посланием Мухаммада арабы-мусульмане создали на Ближнем и Среднем Востоке крайне этнически и культурно разнородное государство. Хотя, по определению, религиозной основой этого нового религиозно-политического образования был аравийский ислам, последний надо было существенно переосмыслить применительно к новым условиям. Новое государство остро нуждалось в новой – более всеобъемлющей, чем первоначальный аравийский ислам – идеологии/культуре. Она постепенно сформировалась в тесном взаимодействии с культурами и религиями покоренных арабами-мусульманами земель. Разношерстность и внутреннее разнообразие нового общества требовало многомерной и многогранной идеологической поддержки. Суфизм был её неотъемлемой частью. Сформировавшись в эпоху, которую мусульманские и немусульманские учёные часто именуют «золотым веком ислама» [см., в частности, Myers, 1964;

¹ О чём ярко свидетельствует примеры 'Абдаллаха б. ал-Мубарака (ум. в 797 г.), Ибрахима б. Адхама и Шакика ал-Балхи (ум. в 810 г.); см. Кныш, 2004, сс. 25-29 и 39-42.

Watt, 1974; Bobrick, 2012], он сохранил свое значение для мусульманских обществ вплоть до наших дней.

Насколько нам удалась попытка критического рассмотрения и синтеза подходов к возникновению и развитию аскетических и мистических тенденций в раннем мусульманском обществе, судить не нам. Ясно лишь одно: каждая объяснительная теория содержит «рациональное зерно», но не даёт и не может дать исчерпывающих ответов на крайне сложные вопросы, поднятые выше. Чем шире теоретический инструментарий исследователя, тем больше у него возможностей компоновать возможные решения и гипотезы из объяснений, предложенных его предшественниками.

Суфизм как место встречи творческих воображений

В заключение хотелось бы высказать ряд нестандартных соображений относительно гносеологических корней наших взглядов на религиозные феномены в целом и суфизм в частности. В этой связи нам следует ещё раз обратиться к работе Маршалла Ходжсона, с которой мы начали наше рассуждение о причинах возникновения аскетических и мистических тенденций в раннем исламе. Американский востоковед полагал, что «мистический компонент» в мировоззрении верующего человека проистекает из его желания постичь конечный смысл бытия вселенной через свое сугубо личное переживание. Эта цель, по мнению Ходжсона, достигается путём «настройки» верующим своих естественных чувств и устремлений на качественно новый лад. Процесс «настройки» виделся Ходжсону как совершенствование человеческой личности (*maturing selfhood*). Совершенствуя своё «я», человек совершенствует и своё восприятие мира в целом, что позволяет ему выявлять в окружающей его действительности всё новые и новые нюансы смысла и переживания [Hodgson, 1974, Vol. 1, p. 364]. Ходжсон называл такой способ мироощущения и поведения «изобретательной набожностью» (*inventive piety*) либо же «набожностью [проистекающей] из воображения» (*imaginative piety*) [Hodgson, 1974, Vol. 1, pp. 360; 392-409]. Его теоретизирование выходит за рамки мусульманской религии и может быть экстраполировано на человеческое бытие в целом.

В своей популярной книге о доиндустриальных обществах британская исследовательница Патриция Кроун берёт за основу присущую человеку способность изобретать и воображать с целью объяснить развитие всего человечества как биологического вида. Эта мысль не нова и не принадлежит Кроун¹, тем не менее, она выражена ею наиболее прямолинейно, без обиняков. По мнению Кроун, «люди вынуждены компенсировать присущие им генетические недостатки культурой». Это стало возможным вследствие того, что «генетическое программирование [на каком-то этапе] перестало давать людям специфические команды, а вместо них стало давать им общие инструкции, суть которых состояла в том, чтобы они проявили изобретательность» [Crone, 2003, p. 124; ср. Geertz, 1973, pp. 49-50]. По словам Кроун, то, что мы «изобретаем», то есть культура, это не просто неожиданный, побочный продукт нашей развитой способности к мышлению. Напротив, «культура это то, для чего нам дана сама способность мыслить: мы не можем без неё обойтись, так же как бобры не могут обойтись без хвостов, а коты – без когтей» [Crone, 2003, p. 125; ср. Geertz, 1973, pp. 49-50]. То, что мы называем «культурой» есть, согласно Кроун (и Гертцу), ничто иное как наша «стратегия выживания» (survival strategy). Только благодаря ей люди могут организовываться в коллективы себе подобных, в том числе и религиозные. Принципы, на которых должна строиться каждая данная культура, не существуют заведомо. Они должны быть осознанно или неосознанно *построены*, или *изобретены*. Таким образом, заключает Кроун, «все человеческие общества выстроены вокруг плодов человеческого воображения (figments of the human imagination)» [Crone, 2003, p. 125]. От себя можно добавить, что, будучи восприняты членами данного человеческого коллектива, эти воображаемые принципы обретают вполне реальную и действенную силу.

Если мы применим идеи Патриции Кроун (и Гертца) к предмету нашего исследования, то есть к аскетическому и мистическому течению в исламе, мы можем заключить, что оно вырастает из творческого

¹ Еще Макс Вебер говорил о человеке как о «животном, подвешенном в свитой им самим паутине смыслов». Эту мысль взял на вооружение знаменитый основатель «символической антропологии» Клиффорд Гертц (1926-2006), который определял культуру как «исторически передаваемую систему значений, воплощённую в символах, с помощью которых люди обмениваются информацией, воспроизводят и развивают своё знание о – а также своё отношение к – жизни»; см. Geertz, 1973, p. 5 (цитата из Вебера) и p. 89.

воображения (или видения) его основателей, постепенно обретая вполне реальные практические, доктринальные и институциональные параметры. Из них складывается то многогранное и внутренне неоднородное явление, которое мы сегодня именуем «суфизмом».

Подведём итоги. Некоторые востоковеды определяли суфизм как прибежище людей с особым складом ума и «темпераментом» [Hodgson, 1974, pp. 360-364, 392-409]; другие видели в нём один из голосов (точнее «дискурсов») мусульманского «многоголосия» [Asad, 1986 и Asad, 1993, pp. 1-54, 200-236]; третьи представляли его как развитие ряда краугольных идей и практик в рамках единой «традиции» [Green, 2012, pp. 3, 8-10, 15-18, 42-43, 130 et passim]; наконец, четвёртые видели в нём протест против экономического и социального неравенства и «омирщения» жизни мусульман в период, последовавший за завоеванием мусульманами Ближнего и Среднего Востока¹. Этим список объяснений и пониманий суфизма далеко не исчерпывается. Вспомним хотя бы идею Бернда Радтке о *viri religiosi* или тезис Маргарет Смит о «христианских матерях», воспитавших, вольно или невольно, первых мусульманских аскетов и мистиков. Поразительно, насколько академические подходы к пониманию причин и характера суфизма меняются от исследователя к исследователю, отражая их сугубо личное понимание предмета, или, точнее сказать, то, каким образом эти исследователи конструируют в своём воображении тот же самый умозрительный предмет. Воображая и переосмысливая суфизм, его исследователи проявляют не меньше фантазии, чем сами суфии.

В этой связи нельзя не отметить того, что процесс представления суфизма его исследователями прекрасно укладывается в рамки знаменитого суфийского парадокса о «воображении в воображении»².

¹ О чём подробно говорилось выше.

² Этот парадокс часто упоминается в трудах великого суфийского мыслителя Ибн [ал-]‘Араби (ум. в 638/1240 г.). В передаче Вильяма Читтика: «Вселенная есть ничто иное как воображение Бога. Он воображает себе всё сущее, за исключением Самого Себя. В этом процессе Он даёт всему сущему относительно реальное и имеющее кажущуюся самостоятельность бытие» [см. Chittick, 1989, p. 16]. Мы, в свою очередь, по утверждению Ибн [ал-]‘Араби, воображаем себе Бога в том виде, который диктуют нам наши личные предпочтения, психологический склад и общее понимание действительности: «Истинная Реальность [то есть Бог] есть то, что Его раб создаёт в своём сердце посредством умозрения либо же следуя установленному ранее авторитетному прецеденту. Это есть Бог индивидуального верования, который меняется в зависимости от готовности каждого конкретного места (имеется ввиду воспринимающий человек) [к восприятию

То есть, творцы науки о суфизме пытаются вообразить то, каким воображали его сами творцы суфийской традиции. Последние же воображают его таким, каковым они хотят его видеть, то есть идеальным, стройным и непротиворечивым, а значит, очищенным от всякого рода «неудобных» элементов [Кныш, 2004, сс. 130-158]. Феномен, столь тщательно и изящно задуманный человеческим воображением (точнее цепью исходящих одно из другого индивидуальных воображений его создателей) и воплощенный в реальность человеческими поступками, обретает вполне объективное, причём весьма многогранное, внутренне неоднородное и даже противоречивое существование.

Последователи суфизма видят в нём единственно верный путь к Богу и защищают его от нападок недоброжелателей, порой платя за это дороговую цену¹. Противники суфизма, напротив, видят в нём причины всех бед ислама и, как следствие, критикуют его по всем статьям [Knysh, 2007]. Посторонние наблюдатели видят в нём много разных явлений в зависимости от своей профессиональной подготовки, исследовательских задач, круга чтения и личных склонностей. Посреди всего этого многообразия взглядов и воображений суфизм возвышается как уникальный памятник человеческому творчеству и богатству человеческого воображения. Его долгая история, которая продолжается и по сей, и его многочисленные последователи вчера и сегодня – яркое свидетельство гения его основателей из числа ранних мусульман.

Библиография

- ‘Амир, ‘Амир Хасан. (2008), «Накд ат-тасаввуф», ас-Саут ал-‘Али, Каир.
Басйуни, Ибрахим. (1969), «Наш’ат ат-тасаввуф ал-ислами». Дар ал-ма‘ариф, Каир.
Ваки‘ б. ал-Джаррах. (1984), «Аз-зухд ли-имам Ваки‘», изд. и ред. ‘Абд ар-Рахман ‘Абд ал-Джаббар ал-Фарйава’и, Мактабат ад-дар, Медина.
Ибн [ал-]‘Араби, Мухаммад б. ‘Али. (1980), «Фусус ал-хикам», издание и предисловие Абу-л-‘Ала ‘Афифи, Дар ал-китаб ал-‘араби, Бейрут.
ал-Исбахани, Абу Ну‘айм. (1967), «Хилият ал-авлийа’». Дар ал-кутуб ал-‘араби, Бейрут, 12 томов.

богоявления]» [Ибн [ал-]‘Араби, 1980, с. 225]. Исходя из данного тезиса, наше изображение Бога, мира и его отдельных феноменов есть ничто иное как «воображение в воображении», ибо мы и воображаемые нами вещи являются, согласно Ибн [ал-]‘Араби, лишь «плодами» отчуждённого и всеобъемлющего воображения Бога о самом себе.

¹ См. статью Микаэля Кэмпера в настоящем сборнике.

- Камил, ‘Умар ‘Абдаллах. (2011), «Ат-гасаввуф байн ал-ифрат ва-тафрит», Дар нахдат Миср, Каир.
- Кныш, А.Д. (1991), «Суфизм», Прозоров, С.М. (ред.), «Ислам: историографические очерки», Наука, Москва, С. 109-207.
- Кныш, А.Д. (2004), «Мусульманский мистицизм: Краткая история», Диля, Москва, СПб.
- Левада, Ю.А. (1965), «Социальная природа религии», Наука, Москва.
- Угринович, Д.М. (1965), «Философские проблемы религии», Издательство Московского университета, Москва.
- Шариф, Шариф Хазза’. (2008), «Накд/гасаффуф: ан-насс, ал-китаб, ат-тафкик», Дар ал-интишар ал-‘араби, Бейрут.

References

- Albracht, R. (2007), “Sufism: Common Ground Between the Muslim and Christian Tradition”, posted 6 November 2007, available at: <http://voices.yahoo.com/sufism-common-ground-between-muslim-christian-639907.html> (accessed 8 December 2013).
- Andrae, T. (1987), *In the Garden of Myrtles*. SUNY Press, Albany, NY.
- Asad, T. (1986), “The Idea of an Anthropology of Islam”, Center for Contemporary Arab Studies at Georgetown University. Occasional Papers, Georgetown University, Washington D.C., pp. 13-17.
- Asad, T. (1993), *Genealogies of Religion*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.
- Al-Assouad, M.R. (1960-2005), “Dhu Nuwas”, *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Boston and Leiden, 2nd ed. Online edition; available at: <http://referenceworks.brillonline.com>.
- Bobrick, B. (2012), *The Caliph’s Splendor: Islam and the West in the Golden Age of Baghdad*, Simon and Schuster, New York.
- Bonner, M. (1996), *Aristocratic Violence and Holy War*, American Oriental Society, New Haven, CT.
- Bouhdiba, A. (1998), *Sexuality in Islam* (Trans. from French by Alan Sheridan), Saqi Books, London.
- Böwering, G. (1980), *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Brook, K.A. (2006), *The Jews of Khazaria*. Rowman and Littlefield, Lanham, MD.
- Brown, P. (2012), *Through the Eye of a Needle*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Chittick, W. (1989), *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, SUNY Press, Albany, NY.

- Clark, E. (1999), *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Cooperson, M. (1997), "Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi: A case-study in biographical traditions", *Studia Islamica*, Vol. 86, No. 2, pp. 71-101.
- Cornell, V. (1998), *Realm of the Saint*, University of Texas Press, Austin, TX.
- Crone, P. (2003), *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*, Oneworld, Oxford.
- Denny, F. (1960-2005), "Umma", *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Boston and Leiden, 2nd ed. Online edition; available at: <http://referenceworks.brillonline.com>.
- Diamond, J. (2005), *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, Norton, New York.
- Eaton, R. (1993), "Islamic History as Global History", in M. Adas (Ed.), *Islamic and European Expansion: The Forging of a Global Order*, Temple University Press.
- Engels, F. and Krieger, L. (1967), *The German Revolutions: The Peasant War in Germany and Germany: Revolution and Counter-Revolution*, University of Chicago Press, Chicago and London.
- Ernst, C. (1985), "Introduction", *Words of Ecstasy in Sufism*, SUNY Press, Albany.
- Ernst, C. (1997), *The Shambhala Guide to Sufism*, Shambhala, Boston and London.
- Ewing, K. (1997), *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam*, Duke University Press, Durham, N.C.
- Farah, M. (1984), *Marriage and Sexuality in Islam: A translation of al-Ghazali's book on the etiquette of marriage from the Ihya'*, University of Utah Press, Salt Lake City.
- Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
- Goldziher, I. (1981), *Introduction to Islamic Theology*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Green, N. (2012), *Sufism: A Global History*, Wiley-Blackwell, Chichester, UK.
- Hagman, P. (2010), *The Asceticism of Isaac of Nineveh*, Oxford University Press, Oxford.
- Hawting, G.R. (1960-2005), "Tahannuth", *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Boston and Leiden, 2nd ed. Online edition; available at: <http://referenceworks.brillonline.com>.
- Hodgson, M.G.S. (1974), *The Venture of Islam*, Vol. 1, University of Chicago Press, Chicago.

- Huff, T.E. and Schluchter, W. (Ed.) (1999), *Max Weber and Islam*, Transaction Publications, New Brunswick, N.J.
- Hurvitz, N. (1997), "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica*, Vol. 85, pp. 41-65.
- Irwin, R. (2006), *Dangerous Knowledge*, The Overlook Press, Woodstock and New York.
- Judd, S. (2013), *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-Minded Supporters of the Marwanid Caliphate*, Routledge, London and New York.
- Juynboll, G.H.A. (2007), *Encyclopedia of Canonical Hadith*, E.J. Brill, Leiden.
- Karamustafa, A. (1994), *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, University of Utah Press, Salt Lake City.
- Kemper, M. (2009a), "Ljucian Klimovič: Der ideologische Bluthund der sowjetischen Islamkunde und Zentralasienliteratur," *Asiatische Studien*, Vol. 63, No. 1, pp. 93-133.
- Kemper, M. (2009b), "The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923-1933", *Die Welt des Islams*, Vol. 49, pp. 1-48.
- Kinberg, L. (1985), "What is Meant by 'Zuhd'?", *Studia Islamica*, Vol. 41, pp. 24-44.
- Knysh, A. (2006), "Historiography of Sufi Studies in the West and Russia", *Pis'mennye pamiatniki Vostoka* [Written Monuments of the Orient], Vol. 1, No. 4, pp. 206-238.
- Knysh, A. (2007), "Contextualizing the Sufi-Salafi Conflict (From the Northern Caucasus to Hadramawt)", *Middle Eastern Studies*, Vol. 43, No. 4, pp. 503-530.
- Knysh, A. (2010), *Islamic Mysticism: A Short History*, 2nd ed., E.J. Brill, Leiden and Boston.
- Knysh, A. (2011), *Islam in Historical Perspective*, Pearson, Boston, Columbus, Indianapolis, etc.
- Kugle, S. (2006), *Rebel Between Spirit and Law: Ahmad Zarruq, Sainthood, and Authority in Islam*, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Livne-Kafri, O. (1996), "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSIAI)*, Vol. 20, pp. 105-129.
- Madelung, W. (1997), *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Massignon, L. (1997), *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Indiana University Press, Notre Dame, Indiana.

- McGinn, B. (1994), *The Growth of Mysticism*, Vol. 2, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Crossroad, New York.
- McNeill, J.R. and McNeill, W. (2003), *The Human Web: A Bird's-eye View of World History*, W.W. Norton, New York and London.
- Melchert, C. (1996), "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century CE", *Studia Islamica*, Vol. 83, pp. 51-70.
- Melchert, C. (1997), "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", *Arabica*, Vol. 44, pp. 242-244.
- Melchert, C. (2007), "Asceticism", *Encyclopedia of Islam*, 3rd ed. Online edition available at: <http://referenceworks.brillonline.com>.
- Melchert, C. (2011), "Exaggerated Fear in the Early Islamic Renunciant Tradition", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 21, Issue 3, pp. 283-300.
- Molé, M. (1965), *Les mystiques musulmans*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Myers, E. (1964), *Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam*, Ungar, New York.
- Nasr, S.H. (1981), *Islamic Life and Thought*, Allen and Unwin, London and Boston.
- Ohlander, O. (2005), "Fear of God (*taqwa*) in the Qur'an. Some notes on semantic shift and thematic context", *Journal of Semitic Studies*, Vol. 50, pp. 137-152.
- Op, R.F. (2009), *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Picken, G. (2008), "Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A study of early conflicting scholarly methodologies", *Arabica*, Vol. 55, pp. 337-361.
- Picken, G. (2011), *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muḥāsibī*, Routledge, London and New York.
- al-Qushayri, Abu al-Qasim. (2007), *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*. Translation and introduction by Alexander Knysh, Garnet, Reading, UK.
- Radtke, B. (1960-2005), "Tasawwuf", *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Boston and Leiden, 2nd ed. Online edition; available at: <http://referenceworks.brillonline.com>
- Radtke, B. (2005), *Neue kritische Gänge*, Houtsma, Utrecht.
- Radtke, B. and O'Kane, J. (1996.), *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Ḥakīm al-Tirmidhī*. Curzon Press, Richmond, Surrey.
- Renard, J. (2008), *Friends of God*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London.
- Reynolds, G.S. (2010), *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. Routledge, London and New York.

- Rozehnal, R. (2007), *Islamic Sufism Unbound: Politics and Piety in Twenty-first Century Pakistan*, Palgrave Macmillan, New York.
- Salem, F.E. (2013), “‘Abdallah b. al-Mubarak between *hadith*, *jihad*, and *zuhd*”, University of Chicago (неопубликованная докторская диссертация).
- al-Sarraj, Abu 'l-Nasr. (1914), *Kitab al-Luma' fi 'l-tasawwuf by Abu 'l-Nasr al-Sarraj*, E.J. Brill, Leiden.
- Saunders, J.J. (1990), *A History of Medieval Islam*, reprint, Routledge, London and New York.
- Scholem, G. (1988), *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York.
- Sells, M. (1996), *Early Islamic Mysticism*, Paulist Press, New York and Majwah.
- Shea, P. (2003a), “Religious men and women”, *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., Vol. 12, Gale, Detroit, pp. 87-89.
- Shea, P. (2003b), “Religious canon, law of”, *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., Vol. 12, Gale, Detroit, pp. 189-192.
- Sirriyeh, E. (1999), *Sufis and Anti-Sufis*, Curzon, Richmond, Surrey.
- Smith, M. (1931), *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, The Sheldon Press, London and The Macmillan, New York and Toronto.
- Strenski, I. (2006), *Thinking about Religion: A Historical Introduction to Theories of Religion*, Blackwell, Oxford.
- Sviri, S. (1990), “*Wa-rahbaniyatan ibtada'aha*: An Analysis of Traditions Concerning the Origin and Evaluation of Christian Mysticism”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAI)*, Vol. 13, pp. 195-208.
- Turner, B. (1985), “Towards an Economic Model of Virtuoso Religion”, in E. Gellner (Ed.), *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization*, Mouton, Amsterdam, New York and Berlin.
- Turner, B. and Nasir, K.M. (Eds.) (2013), *The Sociology of Islam*, Ashgate, Burlington, VT.
- Urbanczyk, Ch., (2011), “Parallels Between Sufism and Christianity”, posted 4 January 2011; available at: <http://thesunnahway.wordpress.com/2011/01/04/parallels-between-sufism-and-christianity> (accessed 8 December 2013).
- Vööbus, A. (1958), *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Vol. 1, CorpusSCO, Louvain.
- Vööbus, A. (1960), *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Este, Stockholm.
- Waardenburg, J. (1963), *L'islam dans le miroir de l'Occident*, Mouton, Paris and the Hague.

- Watt, W. (1974), *The Majesty that Was Islam: The Islamic World 661-1100*, Praeger, New York.
- Weber, M. (1966), *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston.
- Wensinck, A. (1960-2005), "Rahbaniyya", *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Boston and Leiden, 2nd ed. Online edition; available at: <http://referenceworks.brillonline.com>.