

А. МУХАММЕДХОДЖАЕВ

ГНОСЕОЛОГИЯ
СУФИЗМА



АКАДЕМИЯ НАУК ТАДЖИКСКОЙ ССР
ОТДЕЛ ФИЛОСОФИИ

А. МУХАММЕДХОДЖАЕВ

ГНОСЕОЛОГИЯ СУФИЗМА

Ответ. редактор доктор филос. наук,
проф. М. Р. РАДЖАБОВ

ДУШАНБЕ — «ДОНИШ»
1990

ВВЕДЕНИЕ

Проблема познания составляет наиболее существенную сторону учения суфизма. Согласно концепции суфизма, основная задача гностика (арифа) заключается в достижении высшей цели — познании истины. Эта цель достигается путем самосовершенствования и познания самого себя. В процессе познания своей сущности человек начинает осознавать, что в нем есть нечто божественное, что единственно верным способом богопознания является познание человеком самого себя, т. е. самопознание.

Но для того, чтобы достичь этой ступени познания, путнику необходимо всецело посвятить себя познанию своего «Я». Ему надо избрать суфийский образ жизни, пройти основные ступени мистического познания: шариата, тариката, хакиката и основные стоянки (макомы), а также выполнить ряд других требований, предъявляемых путникам на пути к истине.

Неоднородность и разветвленность учения суфизма оставила свой отпечаток и на его гносеологии. Но, несмотря на это, в суфизме обычно прослеживаются два направления: крайнее и умеренное. К умеренному относятся Хорисн Мухосиби, Абулкосим Кушайри, Абухомид Газали и др., которые считают, что суфий должен не выходить за рамки шариата, все его высказывания и деяния должны соответствовать предписаниям Корана и преданиям пророка Мухаммада.

Крайними сторонниками суфизма являются суфии, стоящие на позиции «вахдати вуджуд» (единство сущего), которые рассматривают Истину (бога) и природу в единстве. Природа является следствием божественной эманации. Человек занимает последнее звено в цепи этой эманации. Он не только доходит до познания истины (бога), но и сам становится «Истинной-Богом». Предпочитая познание таинственного, сокровенного, они пренебрегали законами и предписаниями шариата. За свои оппозиционные мысли по отношению к религии объявлялись мусульманским духовенством еретиками, постоянно преследовались и даже некоторые из них были жестоко казнены. Крайними суфиями считаются Мансур Халладж, Боязид Бистами, ибн ал-Араби и др.

Но были и такие суфии, которые колебались между крайними и умеренными в поисках Истины, стремились дойти до ступени самопознания, а от нее к богопознанию. К этой категории суфиев в большей степени можно отнести Абдулмаджида Санои, Фаридиддина Аттора, Джалолиддина Руми, Махмуда Шабустари, Абдурахмана Джами и мн. др. Следует отметить, что в творчестве этих суфиев, оппозиционные идеи преобладают над реакционными.

Вопросы познания в суфизме привлекали внимание многих исследователей. Еще в 1885 г. известный русский ориенталист В. А. Жуковский посвятил этой проблеме свою работу «Человек и познание у персидских мистиков»¹. Отмечая основную сущность доктрины суфизма, он писал: «Цель создания человека, слития духа с телом, есть познание; в познании заключается вообще тайна творения». Автор на примере высказываний известных представителей этого учения кратко излагает основные моменты теории познания суфизма.

¹ Жуковский В. А. Человек и познание у персидских мистиков. Речь, читанная на годовичном акте императорского С-Петербургского Университета 8 февраля 1885 г. С.—Петербург, 1885.

Но следует отметить, что в силу ограниченности объема работы (32 с.), он не мог охватить и полно раскрыть наиболее важные стороны гносеологии суфизма. Несмотря на это, основная заслуга В. А. Жуковского состоит в том, что своим трудом, он создал предпосылку для дальнейшего всестороннего исследования вопросов познания в суфизме.

Специфические особенности гносеологии суфизма, наряду с другими сторонами этого учения, отмечены также Е. Э. Бертельсом в его работе «Суфизм и суфийская литература»². Эта проблема рассматривается в связи с анализом и разработкой мировоззрения других мыслителей, испытавших на себе влияние этого учения³.

Суфийские воззрения являются предметом исследований М. Т. Степанянц. Ею опубликовано по этой теме несколько значительных работ. В недавно вышедшей ее монографии «Философские аспекты суфизма» мистическим вопросам постижения истины отведена специальная глава⁴. Кроме того, вопросам теории познания суфизма посвящена ее статья «Проблемы познания в суфизме»⁵.

В данной работе мы старались на примере творчества отдельных представителей как умеренного, так и крайнего направлений суфизма—Абдул-маджда Санон, Фаридиддина Аттора, Джалолиддина Руми, Азиза Насафи, Наджмиддина Розы и ряда других проследить суфийскую трактовку процесса познания.

Не претендуя на исчерпывающий анализ поставленной проблемы, автор сделал попытку осветить вопросы отношения субъекта и объекта, гносеологических аспектов суфийской философии, а также определить различия концепции суфиев и учений других религиозных и философских течений.

² Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.

³ Раджабов М. Абдурахман Джами и таджикская философия XV в. Душанбе, 1968; Одилов Н. Мировоззрение Джалолиддина Руми.— Душанбе, 1974. Олимов К. Мировоззрение Санон. Душанбе, 1973; Мухаммедходжаев А. Мировоззрение Фаридиддина Аттора. Душанбе, 1974; Исмоилов Ш. Философия Махмуда Шабустари. Баку, 1976; Джавелидзе Э. Д. У истоков турецкой литературы, 1979; Кулизаде З. А. Мировоззрение Косима Анвора. Баку, 1976; ее же. Закономерности развития восточной философии XIII—XVI вв. и проблема Запад-Восток. Баку, 1983; Рзе-Кулизаде С. Дж. Мировоззрение Бобо Кухи Бакуви. Баку, 1978; Султонов М. Али Хамадани и восточный перипатетизм (гносеологический аспект).— В сб.: Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1980, с. 90 — 101.

⁴ Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987, с. 29 — 44.

⁵ Степанянц М. Т. Проблемы познания в суфизме, ж.— Вопросы философии, 1988, № 4, с. 118—128.

СУФИЗМ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ, РАЗВИТИЕ

Прежде чем приступить к анализу теории познания суфизма, необходимо коротко остановиться на истории возникновения, эволюции и основных этапах его развития. Большинство отечественных и зарубежных исследователей возникновения суфизма как особого течения ислама, относят к концу VII и началу VIII вв., хотя сами историографы суфизма и авторы жизнеописаний святых происхождения этого учения связывают со временем пророка Мухаммеда и первых четырех халифов. В качестве примера можно привести следующий рассказ известного представителя суфизма XII—XIII вв., Фаридиддина Аттра из его жизнеописания святых «Тазкират-ул-авлиё» («Жизнеописание святых»). В главе Корана об Увайсе, жившего во времена пророка Мухаммада и занимавшегося выпасом стада верблюдов, рассказывается, что «перед смертью пророк Мухаммад завещал Умару и Али, чтобы его власяницу (хирка) передали этому пастуху, ибо он считал пророка Мухаммада своим наставником, подражал ему, хотя никогда они не виделись и не встречались»¹. Суфизм возник на базе ислама и обосновывал свои доктрины догматами священной книги ислама Корана и преданиями пророка Мухаммада (хадисами), он в то же время испытал на себе определенное влияние учения других религий и домусульманских верований².

Противоречивые мнения существуют не только в оценке идеологической основы и социальной сущности суфизма, но также и по поводу понятия суфи и тасаввуф. Подавляющее большинство исследователей суфизма и те, которые рассматривают

¹ Аттор. Тазкират-ул-авлиё. Пишовар, с. 13.

² Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 15—17; Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1965, с. 315—316; Книш А. Д. Некоторые проблемы изучения суфизма.—В кн.: Ислам религия, общество. М., 1984, с. 87; Саид Нафаси. Сарчашман тасаввуф. Техрон, 1943, с. 49; Ас-Саидмахмуд Абулфайз ал-Мунавфи Ал-мадхал илаат-тасаввуфи исломи, с. 3.

связь изучаемой проблемы с суфизмом, придерживаются мнения, будто термин «суфи» происходит от арабского слова «суф» (шерсть), а «тасаввуф» обозначает «облаченный в шерстяную одежду»³. Другие говорят, что слово «суфи» происходит от греческого слова «софия». Относительно этого великий философ, врач-энциклопедист средневекового Востока Абурейхан Беруни (973—1048 г.) писал: «Суф» по-гречески значит «мудрость». На этом языке философа называют «пайласупа», то есть «любитель мудрости»⁴.

Третьи говорят, что суфии были племенем, которое находилось в Каабе (место паломничества мусульман). Занимались они очищением священного места. Вот что пишет по этому поводу Аби Яъкуб Юсуф бинни Яхья бинни Исо бинни Абдурахмон ибни аз-Зиет. Ибн Форис сказал: «Савфат были группа людей, которая до появления ислама, т. е. в период варварства, служила в Каабе и руководила паломниками»⁵. Они всегда читали молитвы и считались наичистейшими аскетами.

Четвертые пишут, что слово суфи происходит от арабского слова суфа (возвышенное каменное место, каменный выступ), где собирались сподвижники и друзья пророка Мухаммада. Иранский ученый, доктор Эхсонуллах Истахри, в своей книге «Усули тасаввуф» («Принципы суфизма») приводит высказывание Абулькасыма Джоруллоха Махмуда ибни Омара аз-Замашари о том, что суфиями называли племя, которое было известно как «суфон» или «савфон», и выполняло службу в Каабе, вело аскетический образ жизни и славилось своим поведением. В соблюдении религиозных ритуалов они близки сподвижникам пророка Мухаммада.

«Суфон или Савфон — племя, которое встречало паломников у Арафота и сопровождало их до самой Каабы. Племя это обслуживало Каабу и по своему образу жизни было близко к сподвижникам пророка Мухаммада»⁶.

Другие говорят, что термин «суфи» является производным от слова *صفي* (сафо) или *صفا* (сафо чистый.)

Известный теоретик и большой знаток истории суфизма автор «Рисолат-ул-Кушейрия» Абулкосим Кушейри в своем трактате рассказывает о различном толковании термина суфи. Он отрицает мнение тех исследователей, которые связывают сло-

³ Богоутдинов А. М. Очерки истории таджикской философии. Сталинабад, 1961, с. 167; Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв., с. 331; Каримов Г. М. Аль-Газали и суфизм. Баку, 1969, с. 29—33.

⁴ Абурейхан Беруни. Избранные произ. т. II. Ташкент, 1963, с. 75.

⁵ Ибни Зайет ат-Ташаввуф ила ричоли аттасаввуф. ар-Работ, 1958, с. 4.

⁶ Доктор Эхсонуллах Истахри. Усули тасаввуф. Техрон, 1338 ш. (1960), с. 14.

во суфи с вышеприведенными словами. По мнению Кушейри, слово суфи не является ни названием, ни производной от какого-нибудь другого термина, а является прозвищем. По этому поводу он пишет: «Этим именем (суфи — А. М.) обычно называют группу людей. Например, говорят, что тот является суфи (фалон суфи аст), их группу называют суфи (мутасаввуфа). Тот, который становится суфием, называется мутасаввуфом». Это слово (суфи — А. М.) не является именем, которое можно встретить в арабском языке, или найти его производное. Яснее всего то, что это есть прозвище»⁷.

Относительно мнения тех, которые думают, что слово суфи происходит от арабского слова «суфи» (صوف), обозначающего шерсть, а тасаввуф (تصوف), облаченный в шерстяную одежду, писал: «Неправ тот, который говорит, что «тасаввуф» означает «надевать на себя шерсть», наподобие «такамаса» — надевать рубаху, этим людям (суфиям — А. М.) несвойственно ношение шерсти»⁸.

Абулькасым Кушейри опровергает также мнение, что якобы суфи происходит от слова صوفه (суффа — каменный выступ), т. е. возвышенное каменное место, где собирались сподвижники пророка Мухаммада, после чтения молитвы⁹.

Кушейри выступает также против тех, которые считают слово суфи производной от слова صفا (сафо — чистота) صفا اول (сафи аввал — ближайший ряд), т. е. приближенные люди к Аллаху. По его мнению, это не соответствует этимологии слова суфи.

Таким образом, из вышеприведенных примеров становится ясно, что Кушейри опровергает мнение всех тех, которые считают слово суфи названием или производной от других слов, и утверждает, что слово суфи является прозвищем.

Абурейхан Беруни, считая слово суфи происходящим от греческого слова «софия», пишет: «Когда некоторые мусульманские мыслители близко подошли к мнениям суфиев, их стали называть тем же именем, но поскольку некоторые из них не понимали этого прозвания, то они наугад связали его с (арабским) словом ас-суффа и полагали, что суфии — это асхоб-ас-суффа времен пророка...

Впоследствии его приносили неправильно и стали принимать за производное от слова суфи, то есть «козья шерсть»¹⁰.

⁷ Тарчиман Рисолати Кушайрия. Бо тасхехот ва истидрокоти Бадеуззамон Фурузонфар. Тегеран, 1340, с. 467 — 468.

⁸ Рисолат-л-Кушайрия, с. 468.

⁹ Там же, с. 468.

¹⁰ Абурейхан Бируни. Избранные произведения, с. 75.

Для подтверждения своей мысли Беруни приводит высказывание некоего поэта, жившего во времена династии газневидов Абул Фатха ал-Бусти. Последний утверждает, что термин суфи не имеет никакого отношения к слову ас-суфи (шерсть). Он пишет: «Издавна люди спорили и расходились во мнениях о значении слова «ас-суфи», полагая, что оно образовано от слова ас-суф. Я же отношу это название к юноше, который проявляет искренность и к которому (соответственно) относятся чистосердечно, так что он получил прозвание ас-суфи»¹¹.

П. Позднев в своей книге «Дервиши в мусульманском мире», приводя эти различные толкования о слове «суфи» как восточными, так и западными востоковедами, пишет: «Если таким образом слово «суфи» указывает в дервише человека мудреца, нашедшего истину и любящего ее. И в таком случае это слово ближе, чем все другие, перечисленные выше, выражает главную идею дервишества, хотя только с одной внутренней ей стороны»¹².

Доктор Эхсонуллох Истахри в своей вышеназванной монографии, подробно останавливаясь на различных значениях слова суфи, выступает против высказывания Кушейри о том, что суфи не является производной от ас-суф (шерсть), а есть лишь прозвище. Рассуждения Кушейри он называет «неубедительными». «Эти слова Кушейри не являются убедительными, ибо, исходя из того, что большинство богатых людей в знак своей состоятельности носили драгоценные одежды, суфии в противовес им, из-за своей внутренней силы (тавоноии ботини) индифферентно относились к мирским благам и носили шерстяную одежду, так как шерстяная считается одной из грубейших видов одежды. Исходя из этого, может быть, название «суфи» имеет непосредственное отношение к шерсти»¹³. Этому мнению придерживается также известный средневековый мыслитель мусульманского Востока—Ибн Халдун. Он, отвергая мнение Кушейри, пишет: «Это слово (суфии. М. А.) происходит от слова суф (صرف), так как им было свойственно ношение такой одежды. Они были против ношения дорогостоящей одежды и носили такие рубища»¹⁴.

По нашему мнению, из всех вышеприведенных различных мнений о природе понятия «суфи» точнее и ближе к истине высказывания Абурейхана Беруни и Абулькасыма Кушейри о

¹¹ Абурейхан Бируни..., с. 76.

¹² Позднев П. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1986, с. 85.

¹³ Доктор Эхсонуллох Истахри. Ук. раб. с. 15.

¹⁴ Ибн Халдун. Мукаддима. Чилди дююм, Тегеран, 1859, с. 976.

том, что термин «суфи» является прозвищем. Ни одно из вышеприведенных различных мнений о природе понятия суфи, кроме высказывания Абурейхана Беруни и Абулкасыма Кушейри, не является объективным, каждое из них в некоторой степени кажется выдуманным с целью связать суфизм непосредственно с учением религии ислама и считать понятие тасаввуф и ислам идентичными.

Во-вторых, рассуждение Беруни и Кушейри, по сравнению с высказываниями других авторов, кажется вернее, ибо их жизнь и творчество относятся к ранним периодам средневековья.

В-третьих, Абурейхан Беруни считается одним из величайших умов и энциклопедистов своего времени. Наверняка, он был знаком с таким широко распространенным в то время учением, как суфизм. А что касается Абуль Касыма аль-Кушейри, то он «в своей книге (трактат аль-Кушейри — А. М.) редко ссылается на коран и сунну, а старается изложить суть суфийских трактатов»¹⁵.

Вероятно, популяризация слова суфи в значении ас-суф — шерсть имеет несколько причин.

1). Вполне возможно, рассуждение Беруни о неправильном понимании значения слова суфи со стороны некоторых мусульманских мыслителей с целью приспособления учения суфиев догматам мусульманской религии.

2) Как известно, в позднейшие периоды, когда тасаввуф разделяется на различные ордена, каждый из видных представителей этих орденов старается создать свою специфическую школу, вследствие чего внутри суфизма появляется множество различных направлений.

Специфика этих орденов заключается в том, что каждый из них имеет свою определенную организацию. Последний называется по имени основателя, или, как его называют наставника (мудшида). Наставник во время своей деятельности выбирал одного из учеников (муридов) и назначал его своим заместителем. После смерти наставника заместитель занимал его должность и надевал его хирку (шерстяной плащ). Таким образом, эта хирка передавалась из рук в руки и считалась символом принадлежности муридов к определенным орденам.

Возникновение суфизма было действительно пассивным выражением, недовольства трудового народа режимом, созданным господствующим классом. Была определенная реакция против тех, кто вел роскошный образ жизни, т. е. власть имущих и богатых. «В осуждении суфиями богатства и роскоши гос-

¹⁵ Каримов Г. М. Аль-Газали и суфизм. Баку, 1969, с. 12.

подстывающего класса отразился протест социальных низов, но протест пассивный»¹⁶. Известный востоковед, академик В. В. Бартольд, отмечая влияние других религий и домосульманских учений на суфизм, писал: «Формально оставаясь на почве Корана и довольствуясь аллегорическим толкованием его слов, суфии в действительности стояли гораздо ближе к домосульманским учениям: представление суфиев о божестве и сближение с ним более всего напоминает учение последних представителей античной философии, неоплатонистов и неопифагорейцев: замечаются также черты сходства с еврейской кабалой на Западе и с буддизмом и вообще с индийским отшельничеством на Востоке»¹⁷.

Как мы отметили, ранние представители суфизма, избегая роскоши и богатства, общества людей, вели сугубо аскетический образ жизни. Именно исходя из этого, многие исследователи суфизма единогласно придерживаются мнения, что основным и определяющим элементом суфизма в его раннем периоде был аскетизм¹⁸ — зухд (воздержание, отшельничество). Первые суфии — Хасан из Басры (642—728), Молики Динор (ум. 748), Увайс из Карана (ум. 644), Иброхим Адхам (ум. 782) и многие другие были настоящими аскетами, и в их образе жизни аскетические элементы были главными, определяющими. Многие из них избегали мира до такой степени, что жили в уединении, старались как можно меньше встречаться с людьми, целиком и полностью уповали на бога. Так, на вопрос о том, каким был упомянутый выше нами Увайс из Карана, люди знавшие его, отвечали: «Он (Увайс—А. М.) есть безумец, избегающий людей, пасет верблюдов в долине Арна¹⁹, ночью довольствуется сухим хлебом, избегает общения с людьми, не разговаривает ни с кем, не ест, что едят люди, не знает горя и печали, если люди смеются, он плачет, а когда они плачут, он смеется»²⁰.

Об Иброхиме Адхаме сложили такую легенду. Он был царевичем Балха, но когда принял суфийский образ жизни и уединился, отказался от престола, оставил свою семью, жену и детей, перебрался в Медину и до конца жизни посвятил себя служению богу. Достаточно привести следующие слова Ат-

¹⁶ Петрушевский И. П. Ислам в Иране, в VII—XV веках, с. 316.

¹⁷ Бартольд В. В. Соч., т. VI, 1966, с. 115.

¹⁸ Об этом см.: Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. М., 1965; Гольдциер И. Лекции об исламе; Крымский А. История Персии, ее литературы и дервишской теософии, часть II, М., 1912, Петрушевский И. П. Ислам в Иране...

¹⁹ Долина в Саудовской Аравии.

²⁰ Аттор. Тазкират-ул-авлиё, с. 12.

гора о нем, чтобы увидеть, каким наичистейшим аскетом рисуют его историки суфизма: «Спросили (дервиши): Почему ты не женишься?» Сказал (Иброхим): «Какая же (женщина) пойдет замуж, чтобы остаться босой и голодной? Если бы я мог, я бы развелся с самим собой, где уж тут приторачивать к себе другого и обольщать женщину!» Затем он (т. е. Ибрахим—Е. Б.) спросил у некоего дервиша: «Есть у тебя жена?» Ответил: «Нет». Спросил: «А дети есть?» Ответил: «Нет». Молвил: «Это хорошо». Дервиш спросил «Почему?» Ответил: «Дервиш, который женился, сел в ладью, а когда появился сын (ладья) утонула»²¹ (перевод Е. Э. Бертельса).

Необходимо отметить, что хотя случаи отказа от семейной жизни и брака можно встретить у того или иного представителя суфизма и в высказываниях историков и теоретиков этого учения, но они не стали всеобщими жизненными принципами для суфиев, как это было, скажем, в христианском монашестве, или же в буддизме. Ибо, как известно, приближенные к халифату люди — мусульманские факихи и др. апологеты господствующего класса, заинтересованные в накоплении богатства, всякими путями и доводами старались оправдать и с точки зрения шариага узаконить захватничество и добычу, которая досталась им в результате «борьбы за веру» у других народов и стран. Поэтому выступали против ведения аскетического образа жизни и приписывали пророку Мухаммаду слова, где он отрицает и запрещает монашество для мусульман (لارهبانية في الاسلام) — «нет монашества в исламе». Правильно пишет И. Петрушевский: «Обширные завоевания и захват огромной военной добычи вызывали мысли об этическом оправдании обогащения — как награде за участие в «войне за веру». Конечно, идея религиозного оправдания богатства защищалась в первую очередь господствующим классом — феодализирующей арабской знатью, но и среди рядовых «борцов за веру» надежда на законное и освященное Кораном (сура VIII) обогащение от военной добычи также поддерживала антиаскетическое настроение. В ответ на это аскетически настроенные мусульмане заявляли, что богу угодны не те, которые участвовали в джихаде «ради земной жадности», но те, которые делали это «ради будущей жизни»²².

В дальнейшем с аскетизмом в суфизме начинают появляться элементы мистики и мистического познания бога и этим са-

²¹ Бертельс Е. Э. Ук. раб. с. 182.

²² Петрушевский И. П. Ислам в Иране., с. 316.

мым «готовилась почва для превращения суфизма в тот «гимн божественной любви», которым он стал в X—XI вв.»²³.

В противовес официальной религии и набожным служителям (абидам), проповедовавшим страх перед карающим богом, суровое наказание перед страшным судом, мистики (арифи) учили своих последователей любви к богу, к его абсолютной, непреходящей красоте, которая в результате дальнейшего развития стала одним из основных принципов суфизма. «Мистик стремится к постижению высшей истины, не требуя ничего иного взамен. И в своем мистицизме не приемлет никакой другой вещи. Он поклоняется только ей, ибо она достойна поклонения и является для него благословенным причастием. Он не поклоняется ей только из прихоти или из страха. То, чего он жаждет и перед чем робеет, есть только его высшая цель, к которой он устремлен»²⁴.

Согласно учению суфизма, существует только одна **субстанция**, которая получает название то «всеобщего разума», то «всеобщей души». Человек является частицей этой всеобщей души. Он должен стремиться познавать и воссоединяться с этим единым и беспредельным началом. Суфии разделяют любящих бога на две группы. Первая группа любит бога ради милости и вознаграждения в потустороннем мире. Для второй группы любовь к богу лишена всякого утилитарного значения и должна существовать только ради религиозного наслаждения. Любовь первой группы считается корыстной, грязной. Только любовь людей, принадлежащих ко второй группе, признается истинной. Когда они достигают стадии созерцания бога, это считается абсолютным благом и добродетелью. Однако любовь к богу — только начало пути суфия. Высшей целью являются мистическое воссоединение с богом. Эта идея была развита такими видными представителями суфизма, как Боязид Бистами, Абу-бакр Шибли, Мансур Халладж и многими другими, и привела в конце концов к появлению своеобразного пантеизма (вахдати вуджуд — единство сущего).

Таким образом, начиная с раннего периода возникновения суфизм постепенно обогащается элементами набожности, мистицизма, а в последующем — пантеизма. Но следует отметить, что суфизм никогда не был однородным. Эти элементы можно назвать составными частями суфизма, но в любом периоде его эволюции в творчестве того или иного его представителя преобладал тот или иной его элемент. Святой, который отли-

²³ Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература, с. 18.

²⁴ Абуали ибн Сино. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980, с. 367—368.

чался своим богослужением и набожностью, назывался абидом (служитель); аскеты, живущие в уединении, назывались захидами (аскетами); а суфий, избравший мистический путь познания божественной сущности, назывался орифом (мистик). Различие этих элементов очень точно выражено Абуали ибн Сино в его книге «Указания и наставления». Он пишет: «Человек, отказывающийся от наслаждений и благ этого мира, именуется аскетом» («зохид»), а усердствующий в отпращивании культа, например в молитве, посте и других делах, называется «служителем» («абид»), а человек, окунающийся в размышления о священности божественной силы и постоянно стремящийся к озарению светом истины сокровенного таинства, называется мистиком» («ариф»). Иногда одни из этих качеств могут совмещаться с другими»²⁵.

Широкое распространение получает суфизм в X—XI вв. В этот период он из Ирака, Сирии и других мест перемещается в Хорасан и Мавереннахр. Жизнь и деятельность видного суфия шейха Абу Саида Абулхайра проходила в городе Нишапуре. Здесь возник известный орден этого учения Маломатия. В этот период появляются такие историко-теоретические труды по суфизму, как «Рисолаи Кушайрия» («Кушайраевы трактаты») Абдулкасыма Кушайри, «Кашф-ул-Махджуб» («Раскрытие истины») Хаджвири, а также сочинение Ибн ал-Мунаввара «Асрор-ут-тавхид фи макомоти шайх Абу-Саид» («Тайна соединения с истинной шейха Абу Саида»), представляющие собой житие известного суфия, современника Ибн Сино Абу Саида Ибн Абулхайра. В слиянии суфизма с ортодоксальной религией и приспособлении его элементов догматам ислама огромную роль сыграл Абухамид Мухаммад Газали (1058—1111 гг.) Самыми известными суфийскими поэтами-мыслителями в названном периоде были Ибдуллохи Ансори (1006—1077 гг.), Абулмаджд Санои (1060—1131 гг.), Фаридиддин Аттор (1140—1121 гг.) Своими трудами «Сайру-ул-ибод-илал-маъод» («Странствие рабов к месту возврата») и «Хадикат-ул-хаккат» («Сад истины») Санои заложил основы суфийской дидактической поэзии, которая в дальнейшем была развита Фаридиддином Аттором. Последний является оригинальным поэтом-мыслителем, оказавшим большое влияние на дальнейшее развитие суфизма. Его перу принадлежат такие известные поэмы, как «Мантик-ул-тайр» («Беседы птиц»), «Асрорнаме» («Книга тайны»), «Мусибатнаме» («Книга о горе»), «Илохинаме» («Божественная книга»), «Хисравнаме» («Книга царей»),

²⁵ Ибн Сина. Указ. кн., с. 366.

«Мухтарнаме» («Книга о свободной воле») и прозаический труд «Тазкират-ул-авлиё» («Антология святых»).

В своем творчестве суфийские поэты широко использовали элементы народного творчества, рассказы, притчи, аллегоричности и т. п. Их произведения отличаются простотой изложения мысли, философской глубиной и этико-назидательной направленностью. Как идеологическое течение суфизм не призывал трудовой народ к активной борьбе, его протест носил пассивный характер. «Несмотря на это, во многие исторические периоды, некоторые течения суфизма, не утратившие живой связи с ремесленниками и городскими низами, сказывались наиболее прогрессивными для данной исторической эпохи, хотя и исторически ограниченными общественными течениями»²⁶.

Действительно, о суфизме не следует рассуждать как о едином идеологическом течении, ибо каждый представитель, согласно характеру своего учения, был склонен к тому или иному течению суфизма. А сами суфии поддерживали разнообразные учения. По этому поводу очень интересные мысли высказывает Фаридиддин Аттор в «Тазкират-ул-авлиё»: «Святые (суфии) бывают различными: одни являются сторонниками знания, другие — сторонниками обращения (к богу), третьи — сторонниками любви, четвертые — сторонниками единства божия, остальные — всего этого, а некоторые ниже этих качеств, имеются святые без каких-либо определений»²⁷.

Представители ортодоксального ислама и феодальной верхушки вели постоянную борьбу против крайних представителей суфизма, которые отходили от догматов официальной религии и выступали против основных требований шариата, ибо основные положения суфизма, такие как любовь к единому богу, презрение к богатству и собственности, роскоши, стремление к познанию и воссоединение с недостижимым, согласно мусульманскому вероучению, аллахом, отождествление бога с природой, т. е. отождествление творца с сотворенным, невыполнение ряда обрядов, нарушение поста, невыполнение молитвы (намаз), паломничество (хадж), закят и многие другие противоречили догматам ортодоксального ислама. Но следует отметить, что наряду с прогрессивными, антиортодоксальными элементами в учении суфизма встречаются также положения, выражающие по своему существу интересы религии и господствующего класса. «Умеренные» суфии, как принято их называть в научной литературе, опираясь на основные догматы ислама, философски обосновали религиозные положения. Учение

²⁶ Гафуров Б. Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история.

²⁷ Аттор. Тазкират-ул-авлиё, с. 3.

этого направления суфизма в полне вместились в рамки официального ислама. Более того, ортодоксальный ислам в учении так называемых «умеренных» суфиев приобрел настоящего своего политического и духовного защитника. Они не только брали и соответственно своим интересам интерпретировали принципы суфизма, но и при помощи коранических догматов, преданий пророка Мухаммада и религиозно-психологических доводов усиливали веру и фанатизм среди мусульман.

Из истории суфизма можно привести многочисленные примеры, в той или иной форме отражающие оппозиционные мысли по отношению к догматам религии. Были суфии, которые выступали против некоторых обрядов: чтения молитв, соблюдения поста рамазана, паломничества в священные города мусульман Мекку и Медину. Они также отрицали идею потусторонности бога и отождествляли себя с богом (Бастоми, Мансур Халладж, Айнулкузот из Хамадана, Шихабиддин Сухраварди и др.). Были суфии-поэты, которые восхваляли мистическую любовь, конкретизировали своего возлюбленного (идеала А. М.) до такой степени, что от мистического, божественного и сверхестественного не оставалось ни малейших следов (Санои, Аттор, Джалолиддин Руми, Хафиз, Шабустари и др.). Более того, были суфии, которые, противопоставляя мистическую поэзию оятам Корана, предпочитали чтение подобных экзотических стихотворений кораническим писаниям (Юсуф ибн аль-Хусейн, Абу Саид ибн Абулхайр и мн. Чтение Корана не оказывало на них почти никакого эмоционального воздействия, в то время как чтение суфийской лирической поэзии приводило их в состояние экстаза. Как известно, в середине века попытка снижения авторитета «священной книги» стоила жизни. Юсуф ибн аль-Хусейн говорил: Однажды пришел ко мне Ибрахим и спросил: «Знаешь какие-нибудь двустиишия?» Ответил: «Да, знаю», и читал ему новое двустиише. И оно понравилось ему до такой степени, что определенное время не шевелился, из его глаз текли слезы, и впал в состояние экстаза. После того, как пришел в себя, обратил свой взор ко мне и сказал: «С утра до настоящего момента рядом со мной читали Коран, я был безразличен и не чувствовал никакого состояния экстаза, не текли слезы. Выслушав твое двустиише, я впал в такое состояние, что из моих глаз потекли слезы»²⁸. Имея ввиду эту характерную особенность средневековой мистики, М. И. Шахнович писал: «Сквозь мистический туман фантазий о том, что бога следует почитать сердцем, просвечивает критика формальной обрядности»²⁹.

²⁸ Аттор. «Тазкират-ул-авлиё, с. 207.

²⁹ Шахнович М. И. Современная мистика в свете науки. М., Н — Л., 1965, с. 9.

Внутри суфизма были различные направления и течения. Среди его представителей можно найти бедных дервишей, шейхов-земледельцев, ремесленников, поэтов и др. «Мистики бывают различных степеней и находятся на различных ступенях, отличающих их от других в этом дольном мире, и они как бы окутанные оболочками своих тел, сбрасывая их и отделяясь от них, возносятся в мир божественный. Они обладают скрытыми в себе чувствами, проявляемыми явно и осуждаемыми теми, кто о них не ведаёт, и превозносимыми теми, кто о них знает»³⁰.

Внутри суфизма появлялись различные школы и ордена»³¹. Мы ограничимся лишь краткой характеристикой основных, наиболее распространенных, возникших до XV в. Самыми известными среди них являются:

1. Тайфурия — происходит от имени Абу Язида Тайфура ибн Исо родом из Бистома. Известен среди суфиев под прозвищем Султан-ул-Орифин («Царь мистиков-гностиков») и «Бурхон-ул-мухаккикин» («Аргумент искателей истины»). Боязид считается одним из авторитетнейших представителей последователей суфизма. Основное отличие последователей ордена Тайфурия от других орденов заключается в том, что для достижения состояния экстаза последователи этого течения использовали метод опьянения (сукр). Они считали, что опьянение играет главную роль в процессе устранения свойственных человеку дурных начал и этим самым приближает его к достижению стадии фано (уничтожение), конечной стадией которой является бако (вечность).

2. Джунайдия — этот орден основан известным суфием Джунайдом Багдади (VIII в.) В противовес учению последователей течения Тайфурия сторонники этого течения для достижения высшей цели единственно верным путем считали трезвость (хушьёри).

3. Кубравия — основоположником этого ордена являлся Наджмиддин Кубро. Его полное имя Абу Джаноб Ахмад бини Омар Ибн Мухаммад ибн Абдуллах ал-Хаюки. Из-за того, что юности во время споров он побеждал своих сверстников, дали ему прозвище «Томат-ул-Кубро» («Большая беда»).

Приписываются ему следующие произведения: Рисолат-усафина», «Минходжи-ус-содикин» и др. Известный суфий XII в., врач по специальности, Маджидиддин Багдади являлся его

³⁰ Абуали ибн Сина. Ук. кн., с. 366.

³¹ Толки и течение суфизма-тарика и силсила по своей структуре в некоторой степени сходны с христианскими орденами, поэтому мы условно называем их этим термином.

учеником. Умер Кубро во время завоевания монголами Средней Азии и Ирана.

4. Кассария — берет свое название от имени Абу Салаха Хомдуна Кассара (ум. 893 г.). Это течение имело очень много последователей, а сам Хомдун Кассор являлся одним из видных суфиев своего времени. Известные суфии раннего периода Сахл Тустари и Джунайд Багдади говорили, что «если бы было возможно появление пророка после Мухаммада, то это бы было несомненно Хомдун Кассор». Он считается также основателем всеизвестного суфийского течения в Хорасане — маломатия. Фаридиддин Аттор об учении Кассора писал: «Ба маломати халк мубтало буд ва мазхаби маломатиён дар Нишопур аз у мунташир шуд ва дар тарикат муджтахид ва сохиб мазхоб буд. Ва баъзе аз ин тоифа бад-у тавалло кунанд ва эшонро кассорён гуянд». — «Подвергался людским порицаниям и являлся основателем школы маломатийцев в Нишопуре. В тарикате (пути познания божественной истины) был муджтахидом³². Имел свою собственную школу. Некоторые из суфиев являются его последователями, называют их кассорийцами»³³.

В своих завещаниях Кассор большое внимание уделял вопросам морального воспитания своих учеников, из числа которых можно привести следующие: «Сказал: завещаю вам две вещи: беседу с учеными и избегание глупых», или «Тот, кто осведомлен о житни своих предков, будет знать свои дурные качества»³⁴.

Основная черта проповедуемой идеи маломатия состоит в том, что путник пути истины должен внутренне скрывать все достоинства и индивидуальные положительные качества. Маломатиец должен себя вести так (разумеется, в обществе), чтобы окружающие люди не заметили его добрых (некихо) и благородных (фазоил) качеств. Он должен внешне вести себя так, чтобы стать объектом порицания людей. Маломатиец должен уметь подавить свою гордость. Представители этого течения пренебрегали законами и ритуалами религии ислама. По этой причине посторонние недоброжелательно относились к ним, т. е. порою становились объектом оскорбления. Но это нисколько не огорчало их, а наоборот, они радовались этому. Большой интерес представляет высказывание известного суфия из Багдада Абуали Ахмада Мухаммада ар-Рудбори (ум. 940), повторившего слова Джунайда из Багдада. Когда ему задавали

³² Человек, достигший высшей ступени в толковании законов религии и суфизма.

³³ Аттор. Тазкират-ул-авлиё, с. 216.

³⁴ Аттор. Тазкират-ул-авлиё, с. 217.

вопрос относительно характера учения маломатийцев, он отвечал, что если было бы возможно появление пророка после Мухаммада, то он происходил бы из маломатийцев.

5. Сайёри — основателем этого ордена считается Абул Аббас Сайёри родом из Мерва, является представителем умеренного суфизма и первым распространителем этого учения в Мерве. Был учеником видного суфийского шейха Абубакра, Восити. Последний считается одним из видных представителей суфизма. Согласно сведениям источников, за свои антирелигиозные, точнее, антиисламские убеждения, его выгнали из семи городов. Родиной его является Фергана³⁵.

6. Нурия — родоначальником этого ордена считается Абулхасан ан-Нури. Был учеником шейха Сари Сакати. Известен под прозвищем «Луна суфизма» («Камар-ус-суфия»). О специфических особенностях учения последователей ордена Нурия, Фаридиддин Аттор писал: «Основное правило его ордена заключается в предпочтении скромного деревенского образа жизни, гордой, церемонной, аристократической жизни»³⁶.

7. Кадирия — основателем этого ордена считается Абулкадыр Гелони или Джелони (ум. 1166). Считается одним из наиболее распространенных течений суфизма. В. В. Бартольд относительно этого ордена писал: «Древнейший из существующих до сих пор суфийских орденов, орден кадирия был основан в Багдаде Абу ал-Кадиром гилянским»³⁷.

8. Сахли — основан шейхом Сахл бини Абдуллох Тустари. Основная цель этого ордена — борьба против всякого человеческого, земного наслаждения, угасание всякого несвязанного с именем Аллаха желания.

9. Халладжия — называется по имени известного представителя раннего периода суфизма Хусейна Мансура Халладжа (858—922). По сообщению источников, Халладж два года учился у шейха Абдуллаха Тустари, потом переехал в Багдад. Свое путешествие по городам мусульманского мира он начал, когда ему было 18 лет. Он побывал в городах Басре, Хиджазе и многих других. Учился также у известного шейха Амру ибни Усман Макки в течение восемнадцати месяцев. Считается одним из основоположников суфийского пантеизма. За свое выражение «аналхак» (Я есть истина) он стал жертвой мусульманской инквизиции. Про него позднее Фаридиддин Аттор писал: «Его враги доносили халифу Муътасиму, что Халладж является вероотступником, так как объявил себя истиной. Везир халифа

³⁵ Аттор. Тазкират-ул-авлнѐ, с. 431 — 432.

³⁶ Там же, с. 251.

³⁷ Бартольд В. В. Мистицизм в исламе. Соч., т. 6. с. 117.

Муътасима Али ибн Исо был в нехороших отношениях с ним и нашел хороший повод заключить его в тюрьму. Люди ходили к нему, чтобы навестить и получить ответы на свои трудно-разрешимые вопросы. После этого запретили всякие свидания с ним. В течение пяти месяцев почти никого не пускали к нему. Только по одному разу разрешили повидать его шайхам Ибн Ато и Абдуллаху. Ибн Ато несколько раз просил Халладжа отказать от своего выражения «Я есть истина», но Халладж каждый раз отвергал это предложение и стойко держался за свое выражение. В тюрьме он постоянно молился. Спросили его: «Ты утверждаешь, что «Я есть истина». Кому же ты молишься?». Он ответил: «Мы знаем свое достоинство»³⁸.

Источники рассказывают, что в пятьдесят лет он сказал: «До сих я не исповедовал никакой веры». Согласно учению Халладжа, человек, выбирающий суфийский образ жизни и познание божественной сущности, может достичь высшей ступени познания только тогда, когда полностью освободится от всех присущих ему индивидуальных качеств. При достижении этой ступени, т. е. ступени фано, суфии не только познают божественную сущность, но и сами отождествляются с ней. Иными словами, сам он становится истиной. Сущность этой концепции заключена в его выражении «аналхак» (Я есть истина).

Необходимо отметить, что выражение «аналхак» по своей сущности было направлено против одного из основных столпов мусульманской религии — незыблемости Аллаха, ибо в нем творец (аллах) отождествляется с его творением (человеком). Халладж не признавал иное божественно, кроме самого человека. Ему была чужда идея о потустороннем божестве. Для него истиной являлся сам человек, познавший свою сущность. Согласно концепции Халладжа, человек по своей сущности имеет нечто божественное. И при помощи личного стремления и очищения от всех земных, несвязанных с божественными качествами, признаками, он сам (т. е. Человек) становится богом. Эта идея в дальнейшем была развита известными представителями философской и общественно-политической мысли таджикского и иранского народов Фариддином Аттофом, Джалалиддином Руми, Махмудом Шабустари и мн. др.

10. Неъматуллохи — является одним из известных и распространенных орденов суфизма XIV в. Его основателем считается видный поэт и суфий XIV в. Шах Нуриддин Неъматуллох ибни Абдуллох Қирмани. Родился в Алеппо. Побывал во многих городах Средней Азии и Ирана, таких как Самарканд,

³⁸ Аттор. Тазкират-ул-авлиё, с. 319.

Язд, Махане и др. Умер в Махане в 1431 г.³⁹ Орден, основанный Кирмопи является на сегодняшний день одним из малоизвестных орденов суфизма.

11. Бектошия — этот орден называется по имени ходжи Бектоши, жившего и творившего в XIV в. Оно считалось оппозиционным направлением суфизма по отношению к официальной религии. «На протяжении столетий бектоши играли значительную роль не только в духовной жизни Турции, но и в ее политической истории. Особенным влиянием они пользовались в османском войске, патронирова привелигированный Яногодский корпус, рождение которого, согласно известному преданию, благословил сам ходжа Бектош»⁴⁰. Среди народа, особенно Турции, большой популярностью пользуются многочисленные пословицы и анекдоты приверженцев Бектош, высмеивающих произвол и эгоизм священнослужителей мусульманской религии.

12. Нурбахшия — назван по имени Сайида Мухаммада ибни Абдуллох Каъни Нурбахш. Родился он в Каъне в 795/1393 г., умер в селении Сульфан около Рея (869/1465). Большое распространение получил в Индии и Кашмире.

13. Сухравардия — основателем этого ордена считается шейх Сухраварди. Его полное имя — Абу Хифз ибни Мухаммад Шахобиддин Сухраварди. Отличительная черта его учения заключалась в приспособлении положений суфизма с догматами мусульманского шариата.

14. Хаками — основан Мухаммадом ибни Хомидом. Согласно его учению, основное богатство человека — это его сердце и жизнь. Если человек внимание своего сердца направляет в сторону дурных и ничтожных мыслей, то это значит, что он бесполезно проживает свою жизнь.

15. Ясавия — был основан Ахмадом Ясави (XII в.). Родился он в Ясе (старое название города Туркестана), учился у известного суфия Юсуфа Хамадони. А позже основал суфийский орден Ясавия. Характеризуя учение Ахмада Ясави, И. М. Муминов писал, что Ясави и его последователи сыграли реакционную роль в жизни народов мусульманского Востока. По Ясави, «...суфий, который просит мирских благ, — не есть суфий, суфий тот, кто с молитвой и плачем переносит несчастья и горести»⁴¹.

16. Мавлавия — основателем этого ордена считается вели-

³⁹ См.: Стори Ч. А. Персидская литература. Библиограф, обзор. Преобразован и дополнен Бертельс Е. Э. М., 1972, с. 119.

⁴⁰ Бектоши и др. М., 1973, с. 9.

⁴¹ Муминов И. М. Выдающийся мыслитель Средней Азии. М., 1968, с. 13

кий поэт, видный представитель философской и общественно-политической мысли таджикского народа XIII в. Джалалиддин Руми. Приверженцы этого ордена жили при обителище в Конье. Этот орден от других орденов суфизма отличает то, что его члены во время исполнения зикра использовали различные музыкальные мелодии. Под удары различных музыкальных инструментов плясали, пели и этим самым приводили себя в состояние экстаза.

Большой интерес вызывают сведения Наджмиддина Умара Насафи о сущности учения суфизма и различных его течений. Наджмиддин определяет суфизм как науку об очищении сердца от всего, что не связано с богом, и твердого следования высказываниям пророка Мухаммада. Он называет 12 орденов этого течения, 11 из которых, по его мнению, не соответствуют требованиям мусульманского шариата⁴². Исходя из этого, он считает, что они по своему существу являются антирелигиозными течениями и считаются новшествами (бидъат). Наджмиддин перечисляет следующие подобные антирелигиозные течения: Хубия, Авлиёия, Шамрохия, Холия, Абохатия, Халаджия, Хурия, Вокеия, Мугаджохилия, Микоилия, Илхомия.

Начиная со второй половины XIII большую известность приобретает суфийский орден накшбандия. Отличительная черта суфийской идеологии этого периода состояла в том, что со времени прихода к власти династии Тимуридов усиливается влияние приверженцев суфизма, в частности их главарей, на правителей. Приближение наставников суфизма этого периода к представителям власти имело свои объективные причины. В условиях XII—XIV вв., авторитет и роль наставников этого ордена до того были велики, что его идеи охватывали широкий круг трудящихся. В различных городах Средней Азии и Ирана они имели своих последователей, систематически посещавших их и строго придерживающихся методов и принципов этого суфийского ордена. Среди наставников периода Тимуридов особенно отличался известный суфий, учитель основателя ордена Богоутдина Накшбанда, амир Кулол. Последний родился в селе Сухора вблизи г. Бухары. Его отец занимался гончарным делом. Отсюда и происходит его прозвище Кулол (горшечник). Амир Кулол очень быстро становится популярным среди приверженцев этого ордена. Число его учеников доходило до ста четырнадцати. Эмир Тимур считал себя учеником Амира и с большой симпатией относился к нему. Как было отмечено, начиная с этого момента подавляющее большинство пос-

⁴² Амир Кулол. Рукопись Институт Востоковедения АН Уз. ССР, им. Абурайхана Беруни, № 8667/11 л. 88а 89б.

ледователей ордена ходжагон в противовес первоначальным суфиям, избегавшим роскошной жизни, приближения к вельможам и правителям, имело дружественную связь с представителями господствующих классов. В своих высказываниях амир Кулол призывал своих последователей к тому, чтобы они отдали должное Тимуру и его наследникам. Именно эта сторона учения ходжагон, т. е. призыв к примирению с правителями власти, отличает его от учений других орденов суфизма, в особенности от его ранних представителей. С другой стороны, известны правители династии Тимуридов, которые были приверженцами этого ордена и использовали его учение в своих целях, о чем писал К. Маркс: «Тимур ввел систему шпионажа, причем орудием служили ему дервиши, факиры, монахи, от лам до христианских отношельников»⁴³. Связь крупных тимуридских феодалов и властелинов с представителями ордена ходжагон становится сильнее после смерти Тимура, когда власть перешла в руки его преемников. Прав М. Р. Раджабов, который отмечает: «Чтобы использовать суфизмы в своих целях, крупные феодалы и лица, стоящие у власти, очень часто вступали в суфийские организации... членами суфийского ордена накшбанды были такие крупные правители государства тимуридов, как Шохрух, Абусаид, Султан Хусейн и другие»⁴⁴.

Основные идеи суфийского ордена ходжагон были развиты в учениях последователей накшбандизма. Последний берет свое название от основателя этого ордена ходжа Бахсуддина, известного по прозвищу Накшбанди (резчик по металлу). Его имя Бахоуддин Мухаммад ибни Мухаммад ал-Бухари Накшбанди (1318—1389). Его жизнь прошла в городе Бухаре. Учителями Накшбанды были некий Ходжа Бобои Самоси и амир Кулол. Единственно верным средством очищения сердца и постижения тайны единства накшбандизм считал тайный зикр (радения). Превосходство молчаливого исполнения радения над громким они видели в том, что при помощи тайного зикр-радения основное внимание суфия направляется на его внутренний мир. Для подтверждения своего положения накшбандия приводят высказывание шейха. Абдуллаха Ансори, где говорится. «Средством очищения сердца является зикр, нет иной дороги к богу, кроме многократного его упоминания»⁴⁵.

Основные идеи суфийской концепции накшбандия изложе-

⁴³ Маркс К. Хронологические выписки. Архив Маркса и Энгельса. М., 1939 т. VI, с. 185.

⁴⁴ Раджабов М. Р. Абдурахман Джами и таджикская философия XV в Душанбе, 1968, с. 174.

⁴⁵ Мухаммад Бокир. Макомоти Бахоуддин Накшбанд. Рукопись библиотеки Института Востоковедения АН Уз. ССР, № 398, Л., 42-а.

ны в восьми принципах, заимствованных им из учения Абду-халика Гидждувани. Они сводятся к следующему: 1. Хуш дар дам (контроль за дыханием). 2. Назар бар кадам (следить за каждым шагом). 3. Сафар дар ватан (путешествие по родине). 4. Хилват дар анчуман (удединение в обществе). 5. Ед кард (вспоминание). 6. Бозгашт (возвращение). 7. Нигохдошт удержание. 8. Еддошт (вспоминание).

Последователями накшбандия написаны многочисленные комментарии к этим основным принципам, каждый из которых по-разному разъясняет суть этих проповедей. Но, несмотря на различные комментарии и интерпретации, основная суть этих принципов заключается в том, что путник пути истины не должен ни на миг забывать о боге и не поддаваться различным соблазнам мира. Он должен искать истину в самом себе и внешне быть с людьми, а внутренне — с богом. (Ба зохир бо халк, ба ботин бо хак). По их учению, суфии всегда должны быть внимательными не думая ни о чем, кроме радения. Следует отметить, что проповеди о радении накшбандия надо отличать от проповеди других представителей суфийских орденов. Как было отмечено, основатели накшбандия особое значение придавали внутренним исполнениям зикра. Они учили, что необходимо заниматься ремеслом, быть в обществе людей, заниматься полезным трудом и не препятствовать человеку принимать суфийский образ жизни. Это и есть то основное, положительное в учении приверженцев этого течения суфизма.

Важно отметить, что суфийский орден накшбандия оказал большое влияние на развитие общественно-политической и философской мысли народов Средней Азии, Ирана, Турции, Индии и др. Выдающиеся представители литературы и общественной мысли XV и последующих веков, такие как Абдурахман Джами, Алишер Навои, Хусейн Воизи Кошифи и многие другие испытали на себе влияние этого учения. Пережитки учения накшбандия в наше время встречаются среди верующих людей Средней Азии, Казахстана, Кавказа, а также Поволжья, ДРА, Пакистана и др.

Причиной столь широкого распространения накшбандизма, по всей вероятности, являлось, то, что оно приспособлено к догматам шариата. Более того, что учение вполне умещается в рамках мусульманского правоверия и высказывания пророка Мухаммада.

Не впадая в подробности возникновения, развития и эволюции идеологии суфизма, ограничимся изложенным и перейдем к рассмотрению вопроса об особенностях учения суфизма о познании.

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ СУФИЗМА

Перед тем как приступить к анализу теории познания в суфизме, необходимо выяснить, что означают понятия субъекта и объекта в концепции суфизма? Каковы особенности суфийского понимания и интерпретации этих терминов? Что является источником нашего познания? Чем отличается решение данного вопроса суфиями, от существующей официальной идеологии? «...Вопрос об источнике нашего познания, вопрос, который ставился и обсуждался с самого начала философии, вопрос, который может быть переряжен на тысячи ладов клоунами-профессорами, но который не может устареть, как не может устареть вопрос о том, является ли источником человеческого познания зрение и осязание, слух и обоняние»⁴⁶.

Как известно, согласно всеобщей концепции суфизма, особенно сторонников теории «единства бытия» («вахдати вуджуд»), этот мир, вся действительность во всем ее многообразии есть проявление божественной сущности. Иными словами, весь реальный мир, начиная от мельчайших частиц кончая небесными сферами, является воплощением божественной сущности. Бог, природа, человек тождественны между собой. Таким образом, человек в онтологическом аспекте по отношению к макрокосму (олами кабир) выступает как микрокосм (олами сагир). «Человек есть микромир и источник, начало, а все иное является макромиром»⁴⁷. Иначе говоря, микромир есть проявленная форма макромира. А если исходить из положения о том, что как макромир, так и микромир по своей сущности являются проявленной формой божественной субстанции, то «бог как неконкретная сущность конкретного мира...» или как абсолют превращается в объект познания. С другой стороны, человек, как обладающий божественной сущностью, должен стремиться к познанию божественной сущности, ибо основная цель создания человека заключается в богопознании, которое удастся через самопознание. Эта мысль ярко выражена в высказываниях видного представителя суфизма второй половины XII и первой четверти XIII вв. Фаридидина Аттора:

Всемогущего бога спросил Доуд:
«Что за мудрость в том, что появился
Человек? Послышался ответ: «В том,
чтобы скрытое сокровище, которым
являемся мы, познали они»⁴⁸.

⁴⁶ Ленин В. И. ПСС, т. 18, с. 131 — 132.

⁴⁷ Азиз Насафи. Максад-ул-аксо. Рукопись национального архива РА.
61/1

Кабул № _____, л. 33а.

10

⁴⁸ Аттор. Асрорнома. Тегеран, 1339 х., с. 100.

А Джалалиддин Руми (1207—1273), яркая фигура суфизма XIII в., считая человека единственным разумным существом, способным познать абсолютную сущность, писал: «Бог создал нас для того, чтобы при помощи нас была познана истина»⁴⁹. Согласно этой концепции, для того, чтобы быть познаваемым, бог в определенной степени нуждается в человеке, субъекте познания, дабы раскрыть сокровищницу тайн и для того, чтобы была познана истина.

Пожалуй, не только эти строки, но и вся суфийская гносеология основывается и исходит из известного предания — хадиса, где говорится: «Был я скрытым кладом, хотел быть познаваем, сотворил людей, чтобы мог быть познаваемым». Таким образом, согласно гносеологии суфизма, объектом познания становится сам бог, а сотворенный богом человек есть субъект познания, целью которого является познание абсолютной истины; человек познает бога только через самопознание, т. е. абсолютная сущность, проявляясь в качестве человека, познает саму себя, иными словами, наивысшая степень познания всегда достигается, когда знающий, человеческий субъект полностью объединяется и определяется объектом настолько, что разницы между ними нет»⁵⁰. Все это суфиями коротко сформулировано в виде тезиса акл-окил-маъкул (разум-познающий-умопостигаемый).

Рассматривая бога в неразрывной связи с природой, отождествляя его с внешним окружающим миром, с каждым находящимся в нем предметом и видя в них образ, лик божий, божью сущность, суфизм делает как бы поворот, определенный шаг к природе, к окружающей среде, к раскрытию ее таинственности, дабы в каждой из этих удивительных, полных сомнений, скрытых явлений и сокровищ найти и познать сущность, отпечаток божественной истины.

В суфийской теории богопознания методами и средствами познания выступают откровения (кашф) и вдохновения (ил-хом). Здесь чувства и разум не работают как средства познания. А у суфиев — сторонников единства бытия — в концепциях, в которых преобладают пантеистические тенденции, наряду с теорией богопознания, есть и теория миропознания, где объектом познания выступает сам материальный мир, а средствами и методами познания — чувство, разум, наблюдения, сравнения, опыт в узком смысле слова. Хотя они признают различ-

⁴⁹ Цит. по кн.: Однлов Н. Мироззрение Джалалиддина Руми. Душанбе. 1974, с. 62.

⁵⁰ Toshijiko Izutsu. The basic structure of metaphysical thinking in islam.— Collected papers on islamic philosophy and mysticism. Teheran, 1971, p. 10.

ные формы познания, но ограничивают их значения, когда речь идет о ступени познания сущности сущностей (бога). Познание последнего удается только при помощи щедрости и божьего света (Нуруллах). Эта идея ярко выражена в словах известного суфия Абулмаджда Санои (XI в.):

Разум — путеводитель только до его порога,
Сама щедрость его доведет тебя до него⁵¹.

Шедший по пути познания абсолютной истины человек (гностик) уже выступает не как пассивный, «ничтожный», «земной» прах, «раб божий», как учил и проповедовал официальный ислам, а как активный индивид, ставивший перед собою задачу познать истину и в результате долгого искания, прохождения различных мистических ступеней, стоянок и самопознания, обнаруживает в самом себе абсолютную истину (бога), становится совершенным человеком.

Проблема совершенного человека как подлинного субъекта познания в суфизме в последнее время все больше привлекает внимание специалистов истории философии и общественно-политической мысли стран Ближнего и Среднего Востока. Эта идея зародилась с самого начала возникновения суфизма и прослеживается во всем процессе его дальнейшего развития. Но наиболее полное свое отражение идея совершенного человека как субъекта познания нашла отражение в учении Ибн Араби, а в последующем была всесторонне развита наиболее видными предшественниками суфизма Абдукадыром Гелани, Фаридиддином Аттором, Джалалиддином Руми, Махмудом Шабустари и особенно Азизом Насафи. Совершенным человеком считается тот, кто достигает совершенства в шариате, тарикате и хакикате. Следует отметить, четыре особенности добрые слова, речи (акволи нек); добрые действия (афъоли нек), доброе поведение, нравы (ахлоки нек); благородные дела (маъорифи нек), свойственные совершенному человеку. Относительно совершенного человека автор «Максад-ул-аксо» пишет: «Совершенного человека упомянули разными именами, выражениями, дополнительными чертами, особыми достоинствами, соответствующими всем качествам добронравия. Назвали его шейхом, вождем, предводителем, проводником, знающим, зрелым, совершенным, зеркалом мира, всеобъемляющим чаши мира, великим противоядием, животворным элексиром. Назвали Иисусом, воскрешающим мертвых; Хизром, которому

⁵¹ Санои. Хадикат-ул-Хакикат. Лакхнав, 1886. с. 60.

удалось найти и пить источник жизни; Соломоном, знающим язык птиц»⁵².

Если представить всех существующих людей на подобие одного человека, то совершенный человек его сердце. Он есть итог и эссенция человечества. Его знание глубоко и обширно и охватывает сущности вещей. Следует отметить, что подобный взгляд на совершенного человека имел также Джалалидин Руми. «Для Руми совершенный человек — прототип одновременно и микро и макрокосма, это синтез всех уровней реальности. Микрокосм — внешняя форма совершенного человека, в то время как макрокосм — его внутренняя реальность»⁵³. Действительно, он «охватывает в себе все атрибуты бытия»⁵⁴. Для него не существует никакой тайны, так как он достиг ступени познания бога и в совершенстве познал субстанцию и философию вещей. При достижении данной стадии познания для путника пути истины не существует иной работы, иной цели и иного наслаждения, чем принести блага людям и заняться усовершенствованием несовершенных, дабы направить их на правильный путь.

Истоки развития основных качеств добронравия и признаков совершенного человека в суфизме восходят к древнеиранской этике времен господства идеологии зороастризма интеллектуальной традиции, в частности рыцарской этики и древнеиндийской философии. Только с той разницей, что в учении Заратустры речь идет о трех качествах добронравия: добрые слова (гуфтори нек), добрые деяния (кирдори нек) и добрые намерения (пиндори нек). Для простых, обыкновенных и малоосведомленных людей Ашу Заратуст создал такое общепонятное и простое правило, в постижении которого человек не нуждается в посторонней помощи. Оно заключается именно в этих словах: добрые деяния (афъоли нек). «Эти три слова в Авесте имеют значение и считаются священными, что Ахурмаздо не знает иного счастья для Заратустры лучше этих слов. Так, в «Обоняшт V. 18 мы читаем, «Я Заратустра, постоянно стремлюсь к тому, чтобы воспользоваться добрыми словами, добрыми помыслами и добрыми деяниями»⁵⁵. Как отмечает известный ученый Диншохи Эрони, «в действительности эти три

⁵² Азиз Насафи. Максад-ул-аксо, с. 8.

⁵³ Степанянц М. Т. Концепция совершенного человека в творчестве Джалал-ад-дина Руми и Мухаммада Икбала. В сб.: Творчество Мухаммада Икбала. М., 1982, с. 137.

⁵⁴ Izutsu T. The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism: Teheran, 1977, p. 137.

⁵⁵ Диншохи Эрони (Силестр). Ахлоки Эрони бостон. Техрон, 1334, с. 11.

слова являются крепким фундаментом здания духовности, отгораживающим человека от всех дурных и подлых деяний и приближающих его к миру истины»⁵⁶.

Согласно учения Авесты, если человек желает очистить свою совесть, то никакое средство не помогает лучше, чем эти три требования.

Суфийская концепция совершенного человека исходит из того, что человек, являясь сердцевиной всего мироздания, с одной стороны, имеет нечто общее со сверхестественным, с другой, с подлунным миром. Благодаря сиянию своего разума он имеет возможность подняться все выше и выше в достижении степени совершенства. В результате этого он не только может познать божественную истину, но и сам становится ею. Большой интерес представляет по этому поводу рассуждение Наджмиддина Рози. Согласно его учению, человеку присуще двойное совершенство — первое, это его общность со всеми сущими, второе свойственно только ему — способность достичь высшего совершенства, т. е. стать истиной.

Общее между ним и сущим — это свойство минералов, растительности, животного, сатанического и ангельского. Все это в человеке едино. На этой стадии разум является общим для человека и ангелов. Однако разум ангела не способен к совершенству, ибо каждый ангел имеет свое место в приобретении разума. Одному ангелу недоступна ступень другого. Что касается человека, то он способен к совершенству в приобретении разума, с помощью разума каждый человек из потенции переходит в действительность. Разум одного человека может доходить до разума другого или даже опередить его. Следовательно, совершенством степеней для человека является догадка (воображение), формирующими орудиями для которого служат внешние чувства, внутренние силы и прочие явные, скрытые и духовные воспринимающие. Что касается второго вида способности к совершенству человека, то это есть непосредственная способность приобретения божественного сияния. Хотя каждый человек без исключения способен к приобретению этого сияния, однако не каждому человеку суждено достичь этого счастья. Напротив, сияние (лучи) разума имеет свой отпечаток в каждом человеке. В приобретении этого сияния люди не нуждаются в пророке подобно тому, как философы и мудрецы своими способностями и обучением совершенствуют разум, чтобы воспринимать тонкости медицины, астрономии, логики, математики и других наук. Они (философы) постигли

⁵⁶ Диншохи Эрони (Сил'естр). Партаве аз фалсафан Ирони бостон, Техрон, с. 85.

божественную науку в такой мере, что это не умещалось в разуме, в результате чего они впадали в сомнения и неверие.

Приобретение божественной науки невозможно иначе, как через непосредственное сияние божественных лучей⁵⁷.

Необходимо отметить, что наиболее полным выражением идеи совершенного человека в исламе считается пророк Мухаммад. Идеологи суфизма, развивая эту идею, основывались на кораническом стихе, согласно которому все на свете, произошло от так называемого Мухаммадова света.

Концепция «совершенного человека» является серьезной проблемой, которая требует широкого, всестороннего исследования, охватывающего творчество многих представителей различных философских школ средневековья.

Эта проблема рассматривается на примере творчества двух наиболее видных мыслителей-Джалалидина Руми и Мухаммада Икбала М. Т. Степаняц в статье «Концепция совершенного человека» в творчестве Джалалидина Руми и Мухаммада Икбала», в которой она пишет: «По Руми, вечно животворящим духом абсолютного бытия — божественным логосом является пророк Мухаммад. И хотя, согласно земной хронологии, он был последним из пророков, в вечности — он первый, ибо все пророки были вдохновлены светом Мухаммада». Поэтому Адам — прародитель человечества — на самом деле «рожден от Мухаммада». Об извечном существовании Мухаммада как совершенного человека говорит Руми и в «Диване Шамса»:

Я (Мухаммад — М. С.) вращался с девятью отцами
(9 планет — М. С.) в каждом небе.
Газали вращался со звездами в их знаках
Я был временно невидим, я пребывал с ним.
Я находился в царстве «ближайшего» (т. е. бога — М. С.)
Человек рождается однажды, я рождаюсь много раз⁵⁸.

Как известно, согласно доктрины суфизма, для достижения истины путнику необходимо очистить свой внутренний мир, свою душу от всяких земных недугов, т. е. порочных качеств и препятствий, а это удастся лишь тогда, когда он пройдет духовные ступени, выражаясь терминологией суфиев «макомот» — «стоянок», определенные этапы, приближающие путника к познанию истины и достижению цели.

⁵⁷ Наджмиддин Рози. Ишк ва акл. Ба эхтимом ва тасхехи доктор Токи Тафаззули. Техрон 1345, с. 45—47.

⁵⁸ Степаняц М. Т. Концепция совершенного человека в творчестве Джалал-ад-дина Руми и Мухаммада Икбала.— В сб.: Творчество Мухаммада Икбала. М., 1982, с. 138.

Маком (арабское—от слова икома)—означает пребывание, житие, деяние, стоянка. Маком для суфиев считается определенной ступенью на пути к познанию истины, где в данный момент находится путник. Относительно суфийских макомов суфии придерживаются разных мнений. Некоторые говорят, что пока путник не выполняет требования и условий каждого макома (стоянка), он не может переходить на другую стоянку. Например, до тех пор пока он не будет довольствоваться малым, т. е. пока не будет находиться в макоме каноат (довольствование малым), будет бесполезно уповать к богу, т. е. находиться в макоме упования (таваккал). Или же, без повседневного упования на бога не возможна покорность (таслим). Ибо покорность не бывает без упования, а последнее — без удовлетворения малым.

Другие говорят, что до тех пор, пока путник не познает сущности возлюбленного, он не может подняться на другую ступень (стоянку). Таким образом, согласно мнению второй группы, находящийся в данный момент на определенной стоянке (положении) путник впадает в экстатическое, мистическое состояние (хол), которое озаряется богом. Разница между стоянкой и состоянием заключается в том, что первого достигает путник при помощи личных стараний, стремлений и усидчивости, а второе — ниспосылается богом в сердце путника. В отличие от «макомов хол хотя и является наградой за долгое и неустанное самоотвержение, но тем не менее не может быть вызван усилием воли или стараниями самого путника, так же как не может быть вызвано вдохновение, хотя дается оно только тем, кто все свои помыслы устремляет к одной цели»⁵⁹.

Следует отметить, что о количестве и названии «макомот» различные ордена и отдельные представители суфизма придерживаются различных мнений. Так, известный теоретик суфизма Абунастри Сародж (ум. 378 г. х.) в книге «Аль-Ламая фи тасаввуф» («Проблески в суфизме»), говоря о семи макомах, считает каждое последующее следствием предыдущего тавба (покаяние), вараъ (благочестие), зухд (аскетизм), факр (бедность), сабр (терпение), таваккал (упование на бога) и ризо (удовлетворенность).

Абухамид Газали число макомов доводит до девяти. В известной своей книге «Эхье-ул-улумаддин» (Воскрешение наук о вере) он говорит о следующих макомах: покаяние (тавба), терпение (сабр), благодарность Аллаху (шукр), страх перед Аллахом (хавф), надежда на спасение (ражда), бедность

⁵⁹ Радий Фиш. Джалолиддин Руми. М., 1972, с. 59.

(факр), аскетизм (зухд), упование на Аллаха и отречение от собственной воли (таваккул), любовь к Аллаху (мухабба). Сопутствующие «стоянки»: единобожие, страдание, преданность, тоска, радость, довольство, искренность. Все эти стадии названы «спасителями», так как они ведут, по Газали, к «спасению» человека заключающемуся в познании бога»⁶⁰.

Другой историк и теоретик суфизма Джулоби Хадживири⁶¹ (ум. 1075 г. х.) в определении количества и названий макомов. придерживается мнения Абунасра Сараджа.

Наджмиддин Рози в своей книге к макомом относит: тавба (покаяние), зухд (аскетизм), таджрид (уединение), акидат (убежденность), такво (благочестие), сабр (терпение), акл (разум), адаб (этика), хусни хулк (воспитанность), таслим (покорность), тавфиз (упование), муджохида (усилие), футувват (благородство), сидк (верность), илм (наука), ниёз (мольба), айёри (хитрость), маломат (порицание)⁶².

Известный представитель суфизма и общественно-политической мысли XIV в. Мирсаид Али Хамадони количество макомов доводит до сорока в трактате «Чихил маком» («Сорок стоянок»). Обильный материал и сведения о макомах даются также в трактате Абдуллаха Ансори (1004—1096 гг.), особенно в «Манозил-ус-соирин» («Стоянки суфийских путников»), «Сад майдон» («Сто полей»), в «Нафахот-ул-унс» («Дуновение тесной дружбы из чертогов святости» Абдурахмана Джами и др.

Путеводителем гностика на пути познания и духовного путешествия есть мышление путника, его мысль, которая вытекает из его радения, упоминания. В результате чего, проходя каждую из вышеназванных ступеней в отдельности, путник и морально и духовно усвершенствуется и приближается к познанию истины. Постараемся дать краткую характеристику некоторых наиболее общих макомов.

Тавба (покаяние) — путник на этой стадии должен воздержаться от слова, выражений и поступков, препятствующих ему на пути совершенствования и сближения с богом. Он сожалеет, кается за свои грехи и поведение. Признает свои ошибки и старается начать все заново, соответственно предписаниям Ко-

⁶⁰ Цит. по кн.: Абухамид Газали. Воскрешение наук о вере. Комментарий, 89, с. 292.

⁶¹ Джулоби Хадживири. Кашф-ул-Махджуб. Издание Жуковского. Л., 1914, с. 224—229.

⁶² Наджмиддин Рози. Мирсод-ул-ибод, с. 258—266.

рана и сунны. Оно (покаяние — А. М.) считается основой всех внутренних отношений»⁶³.

Тавба имеет три степени: 1. тавба; 2. инобат, 3. авбат. Тавба является стоянкой всех мусульман, инобат — стоянка свя-
тых, а авбат — ступень пророков⁶⁴. Зунун Мисри сказал: «По-
каяние состоит из двух частей. Первая инобат, вторая истижо-
бат. Покаяние—инобат—то, что подданный кается из-за стра-
ха перед божественной карой, возмездием, а покаяние — исти-
жобат — то, что путник кается из-за божественной щедрости»⁶⁵. Тавба является первой стоянкой. «Если в шариате тав-
ба означает сознание греха, раскаяние, желание не повторять
этого греха, то в суфийском понимании понятие это углубляет-
ся. Изменяется ориентировка человека, наступает полное обра-
щение его помыслов к богу. Поэтому размышление о своих гре-
хах или о раскаянии было бы для суфиев на этом этапе ошиб-
кой, ибо признание реальности своего греха есть признание
реальности своей личности, и нет подлинной реальности, кроме
бога»⁶⁶.

Вараъ (благочестие) — путник должен стараться не причи-
нить никому зла. Шибли говорил, что вараъ разделяется на
три вида: первое предостерегать язык от бессмысленных выс-
казываний и не вмешиваться в чужие разговоры; второе — из-
бегать всяких сомнений и держаться в стороне от подозритель-
ных и запретных намерений; третье — воздерживаться от не-
благодарных и аморальных поступков. Вараъ считается послед-
ней ступенью аскетизма для простонародия и первой ступенью
для особых (т. е. суфиев).

Зухд (аскетизм) — начинается избеганием мирских благ.
ведением аскетического образа жизни. Путник должен избе-
гать всего, что считается запрещенным соответственно сунне
и догматам официальной религии.

Факр (бедность) — путник должен довольствоваться малым
и следовать высказываниям пророка Мухаммада о том, что
бедность есть моя гордость *الفقر فخرى* (я горжусь своей бед-
ностью). Он должен выполнять все требования мусульманского
шариата — быть щедрым и подавать подаяние бедным.

Сабр (терпение) — непременно терпеть все трудности, не
жаловаться. «Этот термин имеет множество различных опре-
делений, суть которых сводится к покорному приятию всего,

⁶³ Шамсиддин Мухаммад бинни Махмуд. Нафоис-ул-уюн фи ароис-ул-
уюн. Ба тасхеги доншманди мутабахир Саидиброхим Миенджи. Тегеран,
1379—1959 гг., с. 16.

⁶⁴ Мусталахот, с. 121.

⁶⁵ Тазкира, с. 83.

⁶⁶ Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература, с. 36.

что трудно переносимо... Сабр в высших своих проявлениях приводит к безразличию, спокойному приятию как ниспосланной благодати, так и испытаний»⁶⁷.

Таваккал (упование) на бога — отречение от своей собственной воли и беспременная надежда на бога.

Ризо (удовлетворенность) — быть согласным и удовлетворенным предписаниями шариата и всем, что ниспосылается богом своим подданным⁶⁸.

Шукр (благодарность) — путник обязан выражать благодарность языком и сердцем. На этой стадии путники разделяются на две группы, категории. Первые — так называемые мубтиллон (тщетные) выражают благодарность только за постороннее добро и земные блага, а вторые — мухикон (правые, правильно поступающие) благодарны как за посюстороннее, так и за потустороннее благо. Последние, в свою очередь, разделяются на три группы: зуафозь (слабые), аквиё (сильные мира сего), асфие (избранные).

Зуафозь — это те, которые хотя верят в потустороннее благо, но из-за слабости своего состояния и особенности больше склонны к земному благу и больше выражают свою благодарность за них. Аквиё — больше всех выражают благодарность; асфиё — лишены всякой воли⁶⁹.

В процессе самопознания, который и есть настоящее богопознание, в познании истины, кроме вышеназванных стоянок, обязательным для суфиев, избравших мистический путь познания, считается также прохождение таких ступеней, как шариат, тарикат, маърифат и хакикат. Поэтому перед тем, как перейти к анализу специфической теории познания суфизма, постараемся дать краткий анализ этих степеней или, как говорят суфии, путей тариката.

Для достижения высшей цели, т. е. познания абсолютной истины, гностику (путнику) необходимо пройти такие ступени, как шариат (свод мусульманских религиозных законов), тарикат (путь духовного совершенствования суфиев), хакикат (высшая ступень духовного совершенствования).

На ступени шариата человек должен выполнить все требования мусульманских религиозных законов, иными словами он обязан придерживаться пяти столпов мусульманской религии. Только после этого его можно считать мусульманином. Но для свободомыслящих суфиев шариат служит только для вступления на путь тариката, так как без него ступить на путь

⁶⁷ Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература, с. 37.

⁶⁸ Доктор Абдулхахим Табиби. Нигохе ба сайри тасаввуф дар Афгонистон. Кабул, 1356, с. 77.

⁶⁹ Шамсидин Мухаммад бинни Махмуд. Нафоис-ул-уюн..., с. 22.

тариката считается невозможным. Шариат является как бы подготовительной ступенью для тариката. Он предполагает точное выполнение пяти требований ислама: 1) исповедование веры; 2) пятикратное совершение молитвы в сутки; 3) соблюдение поста — рамазана; 4) паломничество в священный город Мекку; 5) выплата заката (приношение жертвы во имя Аллаха).

В доктринах отдельных представителей суфизма встречаются только три ступени, а предпоследняя ступень маърифат (познание) включается в состав ступени тарикат. Подобный подход мы встречаем в суфийской доктрине Аттора, Азиза Насафи и др. Так как все мусулмане обязаны выполнять требования, предъявляемые им шариатом, то каждый человек, выполняя все обязанности мусульманина, свободно может перейти в следующую стадию.

Известный мыслитель XIV в. Махмуд Шабустари сравнивал шариат с кожей, тарикат со скорлупой миндаля, а хакикат считал зерном миндаля. Шариат пуст, маъз омад хакикат. Миёни ину он бошад тарикат. «Как для полной зрелости миндального зерна нужна и тонкая кожица и скорлупа, так и для проявления истины нужны шариат и тарикат, «закон» и «путь» правила, которым должны подчиняться совокупность телесных и духовных проявлений в человеке, согласно двойственности природы его: — «закон» воспитывает тело и душу, «путь» очищает сердце и озаряет дух; как для получения чистого миндального зерна нужно сначала разбить скорлупу и потом снять кожицу, так для достижения истины сперва необходимо подчиняться «закону» и тогда уже стать на «путь»⁷⁰. Кто достигает стадии истины, тому открывается тайна и он познает сокровенный мир самого себя, обнаруживает в себе истину. Известный представитель общественно-политической мысли XIV в. Шох Косими Анвор относительно этого писал:

Шариат ибтидо омад дар аввал,
Вале ончо нашоад шуд муаттал.
Дуюм манзил тарики соликон аст,
Тарики водии шакку гумон аст,
Хакикат мунтаҳои кор бошад,
Ки он чо сад ҳазор асрор бошад.
Ҳама асрори мансурист ончо,
Ҳама гуфтори мастурист ончо.

Шариат есть начало пути познания, но не следует довольствоваться этим и останавливаться; второй этап есть тарикат путников, который считается долиной сомнений и подозрений.

⁷⁰ Жуковский В. А. Человек и познание у персидских мистиков, с. 17.

А хакикат есть конечная цель, в которой тысячи тайн, тайны мансуровские⁷¹, все они таинственные и сокровенные⁷².

Несмотря на то, что формулировка вышеприведенных ступеней мистического познания была продуктом позднейшего периода распространения и утверждения ислама, она не имела почти ничего общего с шариатом, т. е. ортодоксальным исламом. Представители суфизма, возможно, с целью приспособления этого учения к мусульманскому шариату или же во избежание всяких неприятностей, приписывали эту формулировку пророку Мухаммаду. Так, они утверждают, что шариат — это есть высказывание пророка, тарикат — деяние пророка, хакикат — видение пророка.

«Шариат — есть мои высказывания, тарикат — мои деяния, хакикат — мои видения»⁷³. Некоторые люди обладают способностью пройти все три ступени и дойти до самопознания, иные останавливаются на пороге хакиката, а другие на пороге тариката. Те категории людей, которые знают особенности и пределевают все три ступени, считаются путеводителями народа (пешвои халк) те, которые знают две ступени, находятся на полпути, а те которые ничего не знают — считаются неполноценными, несовершенновыми.

После завершения ступени шариата гностик вступает на путь тарикат. «Тарикат — означает духовную жизнь путника на пути познания бога, независимо от того, какому ордену или шейху принадлежит он. Каждый путник, избравший суфийский метод постижения истины имеет свой личный, индивидуальный, ему самому свойственный духовный мир. Поэтому ранние представители суфизма говорили, что путь к богу соответствует количеству путников»⁷⁴.

Несмотря на присущую общность различных доктрин и орденов суфизма относительно ступени тариката, следует отметить, что каждому из них свойственны специфические особенности в разъяснении и описании этой ступени. Например, согласно доктрине Фаридиддина Аттора, тарикат содержит в себе семь стадий, долин: 1. талаб (искания); 2. ишк (любовь); 3. маърифат (познание); 4. истигно (равнодушие); 5. тавхид (единство); 6. хайрат (изумление); 7. факруфано (бедность и уничтожение). В стадии тарикат путник пути познания истины должен стараться очистить свою душу и сердце от всех дурных

⁷¹ Указывает на известное выражение Мансура Халладжа (Я есть истина).

⁷² Мачмуан расоил. Рук. ГРБ им. Фирдавси. № 1066, л. 54а.

⁷³ Азиз Насафи. Максад-ул-аксо, л. 5а.

⁷⁴ Абдувахоб Азом. Ат-тасаввуф саврот-ар-рухи фи ислам, Искандария. 1963, с. 132.

качеств, в его мыслях не должно быть ничего, кроме познания истины. Иными словами, он обязан уничтожить свое индивидуальное «Я», которое считается главным препятствием в достижении цели, т. е. достижения ступени хакиката (истины). Путнику необходимо соблюдать определенные требования, его поступки должны быть правильными и соответствовать правилам ступеней тариката. Эти поступки и действия сводятся к десяти видам.

1. Быть убежденным.

2. У путника должен быть осведомленный, знающий наставник, ибо без руководителя, наставника путник не может достичь цели.

3. Быть преданным, покорным учеником и привязанным к своему наставнику. Его воля должна всесторонне подчиняться воле наставника. Воля считается конем всадника, чем сильнее воля, тем сильнее и конь.

4. Быть исполнительным. Все действия и поступки, которые совершает он ради потусторонней или посюсторонней жизни должен совершать по указанию наставника.

5. Отрешение. Соответственно указанию наставника он должен отречься от назойливости, вплоть до отказа от пищи, жилья и др.

6. Быть праведным и благочестивым, честным, честно зарабатывать свой хлеб насущный.

7. Должен соблюдать умеренность в разговоре и беседе с людьми.

8. Умеренность во сне.

8. Умеренность в пище.

10. Предпочитать аскетический образ жизни.

Если при наличии знающего, осведомленного наставника, путник выполняет все эти условия, он обязательно достигает цели, и истина открывается ему. А если он не выполняет хоть одно условие, то он не может благополучно завершить свой путь.

Действия путников, достигших ступени истины, тоже сводятся к десяти видам.

1. Познание бога, а после богопознания, познание философии вещей.

2. Примирение со всеми, являющееся главным, основным признаком того, что путник познал бога. На этой ступени путник ни с кем не враждует, ни с кем не вступает в спор, не отрицает утверждений никаких религий, со всеми проявляет веротерпимость. Доходит до познания того, что люди рождаются в разных местах и в разное время, и каждый становится религиозным соответственно окружающей среде. Одного назы-

вают христианином, другого иудеем третьего мусульманином. И даже мусульмане бывают разные, т. е. принадлежат к разным толкам; ханафиты, ханбалиты, шафеиты, моликиты и др. Поэтому не следует враждовать с ними, и с ненавистью смотреть на инаковерующих.

3. Быть сочувствующим, чтобы все сделанное им пригодилось людям. Он должен направлять людей на благородные дела, поступки, воспитывать в них чувство взаимоуважения друг к другу. Своими назиданиями и наставлениями воспитывать властителей в духе любви к знанию и справедливости, дабы люди провели спокойный образ жизни.

4. По отношению ко всем людям быть сдержанным, скромным, иметь одинаковые отношения с разными людьми.

5. Быть покорным и вести свободный, ни от кого независящий образ жизни.

6. Уповать на бога и быть терпеливым.

7. Не быть алчным и стяжателем, ибо основой всяких дурных, порочных поступков является алчность.

8. Довольствоваться малым.

9. Стараться принести людям только пользу и не обижать их ни в коем случае.

10. Во всех отношениях и ситуациях вести себя спокойно и хладнокровно. Такие качества и признания проявляются лишь после того, как путник достигает совершенства в науке и философии, проникает в сущность духовных путешествий: сайр ил-аллах (путешествие к богу) и сайр-филалох (путешествие в боге)⁷⁵.

Ранние представители суфизма, в своих доктринах старались не противопоставлять эту триаду, т. е. шарият, тарикат, хакикат. Относительно этого, известный исследователь суфизма Абдувахоб Азом писал: «Хакикат в понимании суфиев означает внутреннее, сокровенное содержание, выходящее за пределы шарията. Последний состоит из обычаев, состояний, выражающих законы, действующих на процессы повседневной жизни. Суфии всегда считали необходимым соблюдение шарията и выполняли требования религии, но они никогда не понимали религии в догматическом смысле и не считали шарият состоящим только из ритуалов. Религию и шарият понимали и объясняли иначе, чем факихи. Революция суфиев против факихов проявлялась именно в этом. Ранние суфии избегали создавать пропасть между шариятом и хакикатом».⁷⁶ Так Абдуллах Тустари (ум. 273—283 г. х.) сказал: «То, что ведет к ала-

⁷⁵ Азизи Насафй. Максад-ул-аксо. Л. 7а—7б.

⁷⁶ Абдувахоб Азом Ат-Тасаввуф саврат-ар-рухи фи ислом, с. 119.

ху есть ли лучше, чем науки» (т. е. наука в пределах шариата). Другой суфий Абусаид ал-Хароз (ум. 277 г. х.) говорит: «Всякое сокровенное, внутреннее («ботин») противоречащее явному (т. е. шариату) «зохир» есть ложное и ненужное. Абу-бакр аз-Зако, который был одним из приближенных Джунаида, сказал: «Проходя мимо пустыни Израиль пришло мне в голову, что наука об истине проясняет путь к шариату. В это время послышался мне голос из под дерева: «Всякая истина, выходящая за пределы шариата, есть неверие»⁷⁷. Действительно пренебрежение догматами религии и учение о том, что путник только при завершении этапа шариата и тариката и достижения хакиката приобретает свое «подлинное бытие», воссоединяется с истиной и сам становится ею, было продуктом позднейшего развития суфизма в учениях Боязида Бистоми, Халладжа и др., являющихся зачинателями учения о «вахдати вуджуда» (единства бытия), т. е. мистическом пантеизме. Именно исходя из этого, Абухамид Газали постарался очистить суфизм от пантеизма. И это ему удалось. «По Газали, человек независимо от всяких духовных очищений никогда и никак не может становится богом. Этим он поставил китайскую стену между суфизмом и пантеизмом»⁷⁸.

Необходимо отметить, что идейная борьба вокруг суфизма о вахдати вуджуд велась не только в средние века, но и продолжается по сей день. Например, один из современных идейных противников суфизма Саид Абулфазл алома Буркаѝи в своей книге «Исследование суфийской и дервишской идеологии», говоря о неверии и вероотступничестве этого учения, пишет: «Так как предшествующие предводители суфизма Мансур Халладж и Боязид придерживались такого мнения (учение о пантеизме — А. М.), считаются крупными, вернее, крайними носибитами⁷⁹, а их последующие представители, такие как Мухиддин ибн-Араби, шейх Азиз Насафи и шейх Абдуразок Коши перешли грань неверия и ереси. Они говорят: все сущее есть бог. В действительности бог свободен от всего того, что приписывают ему эти вероотступники. Причина подобного неверия заключается в том, что они знакомы с философией и особенно с учением Платона. Свои высказывания они заимствовали у него и придали им иную форму, т. е. форму вахдати вуджуд. А если спросишь их о вахдати вуджуде, с лукавством говорят, что он не поддается объяснению, а воспринимается при помощи подвижничества (риѝзат), стремления (муджахид-

⁷⁷ Абдувахоб Азом Ат-тасавуф саврат-ар-рухи фи ислом, с. 119.

⁷⁸ Там же, с. 121.

⁷⁹ Носибиты считаются приверженцами секты, проповедующей ненависть к четвертому халифу Али ибн Абуталибу.

да) и служения наставнику. Мухиддин ибн-Араби в своих книгах, в том числе в «Фусус-е», проявлял много таких дерзостей (часоратхо). В начале своей книги «Футухот» он пишет: Славен тот, кто явил вещей будучи тождественным с ним, а шейх Аттор, Руми и другие последующие суфии развивали в своих творчествах дальше эти абсурдные идеи⁸⁰.

Высмеивая концепцию суфиев о том, что в результате достижения стадии «хакиката» человеческая душа достигает степени бога и даже сама становится богом, этот же автор приводит следующий рассказ. «Один из суфиев вероотступник в своей книге рассказывает, что много лет странствовал по белому свету в поисках Истины (бога), но никакие беседы со знатными людьми не помогли мне в этом деле. Ехал в Мекку и остановился там на некоторое время. Однажды во сне видел светлый облик. Спросил его, чтобы он указал мне путь к Истине. Он отдал в мои руки бороду некоего и сказал: держи крепко это, ибо она и есть Истина (бог). Когда проснулся, увидел, что держу в руках свою бороду. Поведал я об этом в следующем стихотворении:

Ту ба кимат барои харду чахонӣ,
Чи кунам кадри худ намедонӣ.
Ты сам по назначению выше обоих миров
Но жаль, что не знаешь свою цену⁸¹.

Он же, объявляя ересь и неверие учения суфиев о воссоединении и слиянии единичной души со Всобщей душой, пишет: «Сторонники слияния говорят, что бог сливается в наших телах, а сторонники воссоединения утверждают, что бог находится в единстве со всеми предметами сего мира. Они (т. е. суфии—А. М.) сравнивают бога с огнем, а себя с краснеющим железом. А это есть неверие и чистейшая ересь, на которую не осмелился ни один атеист (дахри) и материалист (табон)». Следует отметить, что если автор⁸² в целом имеет в виду мистическую стадию «хакиката», т. е. момент экстатического состояния, где достигший этой стадии путник не только созерцает божественное озарение, но и сам становится истиной, то, в частности, его упреки, направленные против концепции выдающегося представителя суфизма Джалалиддина Руми, где повторяют теопатические высказывания Мансура Халладжа и Боязида Бистами в иной форме, согласно которой «в момент нас-

⁸⁰ Саид Абулфазл аллома Буркаъи. Ат-тафтиш дар маслаки суфи ва дарвеш ё рохнамон гумшудагон. (Исследование суфийской и дервишской идеологии. Техрон, 1958 (1377 х.), с. 42—43.

⁸¹ Там же, с. 34.

⁸² Там же, с. 42.

тупления» «фано» человеческая душа сливается с мировой душой. Тогда все то, что он делает, оказывается исходящим от бога. Подобно тому, как железо, долго оставаясь в огне, приобретает огненную природу, душа человеческая в момент «фано», сливаясь с мировой душой, приобретает божественную природу, то есть становится богом. И такой человек имеет право провозглашать «Анал-хак» (Я — бог).

Он манаш худ хуш аналхак гуфтанист,
Ранги охан дорад ило оханист.
Ранги охан махви ранги оташ аст,
З-оташи мелофаду хомушваш аст.
Чун ба сурхй гашт хамчун лаъли кон,
Пас оно алнор бошад лофаш безабон.
Шуд зи рангу таъби оташ мухташам
Гуяд у: ман оташам, ман оташам.

(Железо, имеющее цвет огня, уже не железо. Его цвет растворен в цвете огня. Огненный вид железа без слов говорит о его огненности. Приобретая огненную природу, оно имеет право провозглашать «Я — огонь») ⁸³.

Буркаъи наряду с другими хадисами, приводимыми суфиями для обоснования своих концепций, опровергает и объявляет придуманным вышеприведенный хадис о том, что «Шариат — есть мои высказывания, тарикат — мои деяния, хакикат — мои ведения». Разделение монотенстической религии ислама на шариат, тарикат и хакикат он считает вероотступничеством и отходом от ислама ⁸⁴, с этой позиции он критикует Джалолиддина Руми относительно его высказывания о том, что при достижении стадии хакиката шариат становится абсурдным.

Подобные нападки на учение суфизма о вахдати вуджуде (единство бытия) со стороны его идейных противников еще раз говорят о том, что действительно оно является сердцевиной, рациональным зерном в системе мировосприятия и гносеологии суфизма. «Пантеизм является стержнем суфийского мировоззрения, он лежит в основе этики суфизма (моральное совершенствование во имя сближения и слияния с богом), его религиозных представлений (шариат ислама лишь первая ступень на пути к суфийски представляемому богу; страх перед богом ислама заменен любовью, которая сливает суфия с богом), его гносеологии, эстетических представлений и т. д.» ⁸⁵

⁸³ Одилов Н. Ук. книга, с. 70 — 71.

⁸⁴ Санд Абулфазл алома Буркаъи. Ат-тафтиш дар маслаки суфи., с. 145.

⁸⁵ Кулизаде З. Закономерности развития восточной философии XIII — XVI вв., и проблемы Запад-Восток. Баку, 1983, с. 71.

СУФИЙСКИЕ РИТУАЛЫ СЛУШАНИЯ И ЭКСТАЗА

В процессе познания абсолютной истины, согласно учению суфизма, определяющую роль играет ритуал самоъ (слушание). При помощи самоъ мистики приводили себя в состояние экстаза, в результате чего как-бы доходили до степени лицемерия бога, постижения истины. Именно на этой ступени мистического познания наиболее передовые суфии выражали свои прогрессивные, антиортодоксальные идеи и мысли. Поэтому перед тем как перейти к рассмотрению и анализу различных форм мистического познания, вкратце проанализируем самоъ и его особенности.

Самоъ — слово арабского происхождения и означает «слышать». Всякая музыка, пение, пляска, звук и т. п., которые доставляют человеку истинное удовольствие и наслаждение, называется самоъ. Суфии объясняют самоъ следующим образом: «Самоъ — это звук, который изменяет внутреннее состояние слушающего». Автор известного суфийского трактата «Шархи тааруф» относительно самоъ писал: «Предшественники принуждали свою душу к воздержанию, подвергали себя лишениям, занимались музыкой и пением до того, что выходили из самих себя (از خود بی خود میشدند) и приходили в экстаз, достигали степени фано (уничтожение), а в стадии сукра (опьянения) не знали самих себя и начинали плясать»⁸⁶.

Кроме отдельных высказываний представителей суфизма по различным вопросам, сторонам, способам исполнения о дозволенности и недозволенности самоъ, были посвящены не только отдельные главы, параграфы того или иного суфийского трактата, но и отдельные книги и трактаты. Среди них можно назвать трактат наиболее видного историка и теоретика суфизма шейха Али бинни Усмана Хаджвири «Кашф-ул-махдуб» («Раскрытие тайн»), «Тазкират-ул-авлиё» («Записка святых») Фаридиддина Аттора, «Эхъё-ул-улум-аддин» («Воскрешение религиозных наук») Мухаммада Газали, «Мирсод-ул-ибод» («Торный путь благочестивых») Наджмиддина Рози, «Авориф-ул-маъриф» («Просвещенные мистики») Шахобиддина Сухраварди, «Риёзат-ус-самоъ фи ахкоми аз зикри самоъ» («Упражнение самоъ в пределах правил исполнения самоъ») Саид Мухаммада Рифои, «Джавохир-ул-асрор» («Тайные жемчужины») шейха Хусейна Хоразми, «Ахъйер-ус-соликин ва ахбор-ут-толи-

⁸⁶ Цит. по кн.: Самоъ дар силсилаи хува Мехни Чахонгир Тачаддуд. Аз интишороти чашни хунари Шероз. Шахривар. 1351 х., с. 18.

бин» («Братья путников и сообщение ищущих») Мирзо Ахмаджана, «Фарида» и мн. др. Суфии признают два вида самоъ. Если последний используется в целях плотской любви и похоти, то он называется сатаническим (шайтони), а если используется для благородной, славной цели восхождения ради познания и воссоединения с первоначальной основой и божьего единства, то он называется духовным (рухонӣ) и достоин восхваления.

Исходя из этого, суфии различают два вида экстаза (ваджд). Настоящий, истинный экстаз, который наступает у суфи в результате слушания, и ложный, т. е. искусственное раздражение экстазу, когда суфий, не доходя до истинного экстаза, представляет, что он уже достиг этой стадии, которая называется таводжид (т. е. представляет себя в состоянии экстаза). Подобный экстаз считается недозволенным. Слушание любого, находящегося на ступени таводжид, считается недозволенным, а когда, преодолевая данную стадию, доходит до действительного, настоящего состояния экстаза, то считается дозволенным.

Говоря о запретности самоъ, Газали писал: «Запретность (касается) большинства людей из юношей и тех, кем владеет страсть к бренному миру. У таких слушание приводит в движение лишь преобладающие в их сердце порицаемые качества. Ненавистное касается, тех, кто сводит слушание к образу тварей, воспринимая его в большинстве случаев как развлечение. Что касается дозволенности, то это для тех, кто видит в слушании лишь удовольствие от приятных звуков»⁸⁷.

В процессе самоъ важное значение имеет для суфия смысл слышимого, ибо, как отметили выше, каждое выражение Корана, которое читает чтец, каждое слово каввала, каждую строку лирического стихотворения, читаемую шейхом, мурид осмысливает соответственно своему состоянию и намерению независимо от настоящего значения сказанного. Так, влюбленный человек под различными символами, аллегориями, такими как глаза, губы, брови, локоны подразумевает своего возлюбленного, а настоящий ориф (мистик) будет подразумевать абсолютную истину. Поэтому слышанное разделяется на два вида: истинное и ложное. Очень интересен по этому поводу рассказ, который приводит Газали в своей книге «Кимиён саодат» («Эликсир счастья»): один человек пел: *امزارونى فى نوم الاخيالكم* («Не посетило меня во сне ничего, кроме мечты о вас»). Суфий пришел в экстаз. Его спросили: Почему ты пришел в

⁸⁷ Абухамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. Изб. главы. Пер. с арабского, исследование и комментарии В. В. Наумкина. М., 1980, с. 131.

экстаз, ведь ты же не понимаешь, что он говорит? Он ответил: «Как не понимаю? Он говорит: «Мы измучены (مازاريم) и правду говорит, все мы измучены и устали, и в опасности»⁸⁸.

Таким же образом, самоё создает в сердце такое состояние, в результате чего начинаются ритмические движения частей человеческого тела, и получают суфии от этого духовное наслаждение.

Говоря о возникновении самоё и склонности человека к музыке, суфии связывают его со временем сотворения человека. Они сочинили такую легенду: Когда бог вдунул душу в тело человека, душа никак не соглашалась и не заходила в темницу тела. Тогда всевышний бог, проявляя свою любезность, мелодично прочитал изначальную божественную тайну. После этого душа согласилась вместиться в тело.

Известный представитель персидско-таджикской литературы и общественной мысли, поэт, мыслитель Амир Хисрав Дехлавани (1253—1325 гг.) в стихотворной форме следующим образом выразил эту легенду:

Он рӯз, ки рухи поки одам ба бадан,
Гуфтанд даро! Намешуд аз тарс ба тан.
Хонданд фариштагон ба лахни Доуд,
Дар тан, дар тан, даро, даро андар тан.

(В тот день, когда изящной человеческой душе сказали: «Входи в тело», но от страха она не входила, тогда пели ангелы ласковым тоном, наподобие голоса Доуда. В тело, в тело, входи, входи в тело)⁸⁹.

Для влюбленного суфия все вещи, предметы этого мира являются прекрасными, все предметы и явления природы напоминают красивые глаза, рост, улыбки возлюбленного. Внутреннее зрение суфиев, во всех изображениях, рисунках этого мира видит след и отражение абсолютной истины. Их души в шорохах листьев и голосах птиц видят и слышат божественную тайну. И все они приводят суфия в экстаз, в результате чего шаг за шагом приближают его к познанию прекрасного. Так, про суфия Шибли рассказывают, что несколько суток плясал у дерева, произнося слово «хува-хува». Спросили, что за состояние? Ответил: «Кукушка на этом дереве говорит «ку-ку», а я отвечаю ей «хува-хува»⁹⁰. Или же относительно основателя ордена Нурия, шейха Абулхасана Нури говорят:

«Однажды слушал следующий бейт.
ما زلت انزل من و دادك نزلًا. تحميم الا لباب محند نزلًا»

⁸⁸ Цит. по: Бертельс Э. Е. Указ. раб., с. 47.

⁸⁹ Найнома, Подготовка и комментарии Халилуло Халли. Кабул, 1352 хиджри, с. 83. (в дальн. Найнома).

⁹⁰ Аттор. Тазкира, с. 382. Здесь игра слов хува-хува по арабски т. е. он-он, а ку-ку — таджикское слово означает где-где.

(До сих пор твоя любовь хранится в моем сердце, разум до постоянного времени удивлен ею (душой). Пришел в состояние экстаза и босиком начал бегать и плясать по колючему тростнику до следующего утра, повторяя это двустиише. В результате потерял столько крови, что через несколько дней скончался»⁹¹.

Таким образом, для суфиев само́ есть полет человеческой души в сторону своей первоначальной основы, который удаётся путнику только через внутренний действительный экстаз. Последний является конечной целью суфия, а такие остальные компоненты, как движение тела, песни, пляска, ритмические мелодии, музыка и др., являются как бы вспомогательными средствами для достижения состояния экстаза, т. е. достижения той стадии, когда суфий выходит из себя, предается самозабвению, при котором внешние человеческие чувства и разум не в состоянии принимать участия. Ибо до тех пор, пока человек управляет своим разумом, не может достичь состояния совершенного экстаза.

Кроме этих условий, при исполнении само́ необходимо также определенное время, место и сбор суфийских собратьев, на что обращал в свое время внимание Газали. Последний приводит слова Джунайда: «Для слушания необходимо (выбирать) три вещи, без которых ты не слышишь: время, место и друзей». Под этим имеется в виду, что заниматься (слушанием) во время приема пищи, ссоры, молитвы или каких-либо других отвлекающих дел, вызывающих волнение сердца, бесполезно. То есть необходимо выбирать такое время, чтобы сердце было свободно.

Что касается места, то и проезжая улица и невзрачное на вид место, и такое, что в нем сердце будет занято другим, все это отвлекает.

Что ж до друзей, то тут дело в том, что может прийти такой человек, который не любит слушание, отказывается от явного удовольствия; лишенный (способности) наслаждения сердца, он будет обузой для собрания, и сердце слушающего будет отвлекаться от него. Также, если придет человек высокомерный, пуждающийся в самонаблюдении, самосозерцании, или же кто-либо из суфиев, старающийся вызвать у себя экстаз, изображая пляски и возбуждение, разрывая на себе одежду,— это тоже будет помехой.

⁹¹ Найнома, с. 85.

Если все условия не будут соблюдены, от слушания следует отказаться. Эти условия должны быть изучены слушающим»⁹².

Экстаз считается предверием наблюдения (мушохида) и откровения (кашф). Это состояние ниспослано богом и изменяет внутреннее состояние человека в сторону печали или же радости, и удается оно человеку не в результате его личного стремления, желая, а исходит от бога: наподобие молнии (барк) приходит и уходит в мгновение. Этого момента, т. е. озарения словами или же выражениями, невозможно объяснить. Ибо оно считается божественной тайной.

Согласно учению суфиев, слушания бывают разными. Упомянутый выше нами Газали разделяет слушание на четыре вида. Первый из них — слушание лишь произвольное, то есть участие человека в слушании состоит лишь в том, что ему нравится мелодия и тон. Это дозволено. Это самая низкая из ступеней слушания, так как в ней участвуют и верблюды, и все другие животные. Для такого слушания требуется лишь быть живым, и у каждого животного есть определенная склонность к приятным звукам.

Вторая стадия — слушание с пониманием, но когда слышимое сводится к образу существа видимого либо невидимого. Это слушание юношей или людей желаний. Они сводят слышимое к тому, чего требуют их желания и чувства. Этот вид настолько низок, что о нем можно сказать лишь одно: он низмен и порицаем.

Третья стадия — сведение слышимого к своим состояниям в общении со Всевышним Аллахом, когда они определяются то как способность, то как затруднение. Это слушание муридов, особенно начинающих. У мурида, несомненно, есть цель, являющаяся объектом его намерения... У него в его намерении есть путь, которым он идет, поведение, которого он неуклонно придерживается, и состояния, через которые он проходит в своем поведении. Если он услышит упоминание о воздеянии, проповеди, принятии, ответе, слиянии, расставании, близости или удалении, вздыхании по уходящему или жажде ожидаемого, тоске по грядущему, страсти, отчаянии, беспокойстве или радости, верности обещанию или нарушению обета, страхе разлуки или ликованию приходу, упоминание о созерцании возлюбленного или защите наблюдающего, пролитии слез или чередой горестей, долгом расставании или кратком слиянии и тому подобном, что обычно описывается в стихах, то что-то из этого должно соответствовать состоянию мурида в его поиске. Это

⁹² Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере., с. 123—124.

подобно кремню, высекающему искры из огнива его сердца, и тогда разгорается его огонь, усиливается излучение страсти и волнение его. Вследствие этого им овладевают состояния, отличающиеся от его обычных, и перед ним открывается широкая возможность применять звуки к своим состояниям»⁹³.

Ваджд (экстаз), арабское слово имеет несколько значений, приобретение потерянного, обоготить, печалиться. Согласно учению суфизма, ваджд (экстаз) состоит из трех ступеней:

1. Не выходить из самого себя, при выходе из самого себя,

بی خود ناشده بی خودی بر خود

2. Выходить из себя, но обратить внимание на выходение из самого себя⁹⁴,

بی خود باشد و لکن التفات به بی خودی خود داشته باشد

3. Выходить из самого себя, но не обращать внимание на выходение из самого себя.

بی خود باشد و التفات به بی خودی نداشته باشد.

Следует сказать, что суфнии исполняли самоъ в различных местах, оно «применялось не только на собраниях дервишской общины, но также и на так называемых маджлисах, открытых собраниях, устраивавшихся в ханаках»⁹⁵.

Как отметили выше, в процессе исполнения самоъ необходимы следующие элементы: соответствующая музыка, ритмическая мелодия, присутствие каввала (человека, обладающего изящной речью) и чтеца Корана. Обретает особое значение многократное повторение при исполнении зирка (радения) движение, жестикуляция рук, топтание ног и др. Следует сказать, что в разных орденах суфизма самоъ исполнялось по-разному. Так, приверженцы ордена мавлавия известные под названием «вращающихся дервишей» разработали определенный вид исполнения самоъ. Английская писательница Тарду, в 1836 г. побывав в такья (обитель дервишей), следующим образом описывает процесс исполнения самоъ у вертящихся дервишей: «...хафиз открывает процесс чтением стихов Корана и высказываниями Джалолиддина Руми. Звук барабана (табл.) нарушает тишину, дервиши сидят на коленях, положив руки на землю, слушают мелодию флейты... Шейх со своего места делает шаг вперед, опускает голову вниз и делает три круга, а другие дервиши следуют за ним. Каждый раз, как только приходят на место стоянки шейха, поклоняются друг другу, смотрят на лоб дервиша стоящего напротив них и в нем наблюдают

⁹³ Газали. Ук. книга, с. 97—98.

⁹⁴ Фарханги мусталахоти урафох. Таълифи Саид Джафар Саччоди. Техрон, 1339, с. 409.

⁹⁵ Бертельс Э. Е. Указ. раб., с. 44.

божественную эманацию. Этот эпизод в ордене мавлави называется «мукобила».

Когда замыкающий дервиш доходит до места шейха, поклоняясь, заканчивает свой круг, шейх занимает свое место. В это время все дервиши, наклоняясь, одним движением снимают свои хирки, поцеловав их, складывают на землю. Это означает, что они, отрываясь от всего, препятствующего на пути достижения цели, готовы идти навстречу Истине. Шейх и руководитель самоф не снимают свою хирку. Снова начинается музыка, дервиши, положив правую руку на левое плечо, а левую — на правое, медленно следуют к шейху. Раньше всех к шейху доходит руководитель самоф. Кланяясь шейху, он кладет правую ногу на левую, правую руку держит по швам, а левую — держит на груди, потом делает пять шагов назад и руководит самоф.

Таким же образом другие дервиши приближаются к шейху, кланяясь, целуют его руки. Еще раз кланяясь, дервиши идут в сторону руководителя самоф, чтобы некоторое время соблюдать молчание. Если нога руководителя самоф, которая обута в белую обувь, находится за его черной хиркой, то это значит, что внешняя часть площади (сохан беруни) закрыта для дервиша, и он обязан вращаться напротив руководителя. А если не видно его обуви, то дервиш, вращаясь, проходит от руководителя и начинает вращаться во внешней части площади. Таким образом, под сопровождение музыки и исполнителей все дервиши, поднимая правую ладонь вверх, а левую опуская вниз, начинают плясать. Это является символом того, что при помощи правой ладони из божественного мира ниспосылается сила, а при помощи левой — божественное благо передается на землю и как будто дервиш открытыми руками обнимает божественное благо. После некоторого времени руководитель перемещается в середину площади, движением глаз управляет положением и скоростью дервишей. Шейх в это время находится на своем обычном месте, вращаясь против часовой стрелки, шепотом начинает повторять «аллах-аллах». Через десять минут заканчивается мелодия и дервиши, проходя около шейха, резко, прекращают свою пляску. Этот процесс так быстро завершается, что пояс дервиша еще долго вращается вокруг его ног и каждый в отдельности начинает приветствовать шейха. Это поклонение повторяется четыре раза. Если какой-нибудь дервиш после третьего или четвертого круга устает — отходит в сторону. На четвертый круг шейх примыкает к дервишам. Шейх напоминает солнце, а дервиши — звезды, которые вращаются вокруг него. Шейх медленно отправляется к центру,

но печальная мелодия флейты опять его провожает на свое обычное место. Он целует землю. Дервиши тоже сидят, те, которые устали, снимают свою хирку и перекалывают на плечи других. Это есть символ того, что они в другой форме возвращаются в свою могилу. Шейх начинает читать вновь стихи из Корана, дервиши, целуя землю, поднимаются и громким голосом читают стихи Джалолиддина Руми и Шамса Табрези, после чего начинается радение «хува-хува». На этом заканчивается процесс самоъ»⁹⁶.

А представители другого ордена суфизма, так называемого рудоия, при исполнении процесса самоъ, приводили себя в экстаз при помощи громких криков, в литературе они известны под названием «воющих дервишей»⁹⁷.

Необходимо отметить, что во многих странах Ближнего и Среднего Востока и до настоящего времени встречаются последователи ордена мавлавия, которые в своих сборниках всесторонне описывают самоъ. В качестве примера можно привести описание иранского журналиста, поэта и общественного деятеля Джахангира Тафаззули (брата известного иранского ученого Таки Тафаззули). Он рассказал о процессе самоъ у индийских дервишей Саида Содика Яса Дехлави. Хотя по способу исполнения самоъ их можно тоже причислить к ряду «вращающихся» дервишей, но они имеют свои отличительные черты. Так, у них, например, наряду с упоминанием пророка Мухаммада, наиболее известных религиозных деятелей, имен наиболее авторитетных и известных шейхов своего ордена, неоднократно упоминается известный суфи, основатель широко распространенного в Индии и Пакистане суфийского ордена Кадырия-Абделькадыр Гелони (XII в.). В числе многих лирических стихов, приводивших суфиев в экстатическое состояние, использовались также газели некоего поэта-суфия — Ходжи Усмана Хоруни, который, по словам Джахангира Тафаззули, есть тот ходжа Усмана Хирави (т. е. из Герата — А. М.), один из наиболее известных шейхов ордена чиштия, который жил и творил в XII в.⁹⁸

«Песня каввала» (декламатора) началась с чтения хвалебного четверостишия на персидском языке о пророке Мухамма-

⁹⁶ Фред Лондар. Дарвешони Чархон. Перевод на дари Али Шариф. Кабул, 1355 (1974), с. 67—75.

⁹⁷ См.: М. Раджабов. Абдурахман Джамии и таджикская философия XV в. Душанбе, 1968, с. 152. Основатель ордена руфон Саид Ахмад Руфан (ум. 578 х— 1182 г.).

⁹⁸ Дар базми дарвешони хинд. (В беседе у индийских дервишей). Автор Джахангир Тафаззули. Издание художественного журнала Ягмо. Тегеран, 1352 хиджри (1973), с. 4.

де, а также Али и его потомках. Большинство песен, которые исполняли каввалы, были на дари-персидском, несколько песен было исполнено на урду, возможно, последние тоже были на персидском, так как в них часто повторялись слова «дил бурди, чон бурди» (завоевал мое сердце, завоевал мою душу). В начале самоъ дервиши, поднимаясь, каждый целовал одну рупию (соответственно 14 иранских риялов) и клал у колен пира (наставника). Последний (пир) либо сам отдавал рупии каввалам, сидящим напротив него, или же передавал через муридов. Несколько раз наставник оказал нам (мне и моему брату Махмуду) такую честь. Целуя эти рупии, мы передавали их каввалам. Постепенно усиливались волнение и страсти. Дервиши по одиночке или вдвоем приступали к пляске. В результате многократного кружения и пляски их шапки и чалмы падали на землю. А сами они в состоянии удивительной экзальтации, клали свои головы у колен шейха. Уделялось внимание каждому соответственно их дервишской ступени, а когда они приходили в себя, наставник, поднимал их шапки и чалмы, надевал их на головы с распушенными волосами.

Дервиши в Индии при встрече с наставником не целуют его руки, а он при виде дервишей не поднимается со своего места. Наставник, заметив непляшущих дервишей, брал их двумя руками за пояс, приглашал к пляске, а сам затем занимал свое место»⁹⁹.

Как отмечалось выше, каждый орден суфизма соответственно характеру своего учения и его специфический, подходил к решению проблемы познания абсолютной истины. Те, которые твердо стояли на позиции джунайдовского метода познания истины, т. е. метода тихого, молчаливого исполнения зикра — трезвости (ср. сахв), выступали против самоъ и запрещали своим последователям заниматься самоъ. Подобное отношение в последующем мы наблюдаем в учении последователей ордена накшбандия. Так, один из основателей ордена Ходжагон Абдулхолик Гиждувони (XII в.) в своих завещаниях пишет, что не следует заниматься самоъ и при помощи использования музыкальных инструментов и громким чтением лирических стихов доводить себя до состояния экстаза, так как самоъ приводит к разногласию между писанием и законами мусульманского шарията. Читая экстатические стихи и впадая в состояние экстаза, человек, возможно, будет видеть в нем лишь средство своего похотливого удовольствия, вследствие чего он забывает о боге.

⁹⁹ Там же, с. 4—6.

Эй суфии софй, ки кунй майли самоъ,
Хосил зи самоъ, чун нифоқ асту низоъ.
Е тарки самоъ кун, ки софй гардй,
Е он ки ҳаюти дили худ соз видоъ.

(О, чистосердечный суфи, зачем интересуешься самоъ, ибо последний приведет к разногласию и конфликту (с шариадом). Чтобы стать чистым, отрекись от самоъ или прощайся с жизнью своей)¹⁰⁰.

Необходимо отметить, что хотя Гиждувони запрещал своим последователям заниматься самоъ, полностью не отвергал этот способ достижения истины и учил этому своих учеников. Причины подобного подхода Гиждувани, по всей вероятности, заключаются в том, что многие ранние представители суфизма и его предшественники были сторонниками этого способа достижения абсолютной истины. Да и такие умеренные теоретики суфизма, как Хаджвири, Кушайри, Газали и др., тоже не отвергали полностью самоъ и считали его дозволенным при соблюдении основных законов мусульманского шариата. Так, Газали считал вполне дозволенным самоъ в рамках мусульманского шариата, если оно используется чистосердечно для достижения настоящего экстаза. Для обоснования своих утверждений он приводит различные доводы и примеры из жизни пророка Мухаммада и его сподвижников. Перечисляя различные правила самоъ, он пишет: «Чтобы (слушающий) не повышал голоса в громких рыданиях, когда он может сдержанно себя; однако если он затанцует или заплачет, это дозволено, так как делается не для удовольствия, ведь плач вызывает печаль, а танец побуждает к радости и активности, любая же радость дозволена, и ее можно вызывать. Если бы это было запретно, Аиша, да будет доволен ею Аллах, не смотрела бы на танцующих абиссинцев, находясь вместе с Пророком, да пребудет на нем благословение и благодать Аллаха... он (Мухаммад — А. М.) спрашивал Аишу, да будет доволен ею Аллах: «Тебе нравится смотреть на топтание абиссинцев?» Притопывание же и припрыгивание суть пляска, и бывает она от радости или томления, а судить о ней следует по тому, что ее вызывает: если радость похвальна, пляска увеличивает и подкрепляет, тогда и сама она похвальна; если повод к ней дозволен, то и пляска дозволена; если же то, что побудило к ней, порицаемо, порицаема и она»¹⁰¹.

Продолжая свое рассуждение, Газали далее о дозволенно-

¹⁰⁰ Васиятномаи Абдулхолик Гиждувони. Рукопись библиотеки института Востоковедения АН Узбекской ССР. Ташкент, № 3894 л. 195а.

¹⁰¹ Абухомида ал-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 128.

сти или же недозволенности самоѣ и пляски писал: «...танец без демонстрации нарочитого экстаза дозволен, обладатель же нарочитого экстаза — тот, в ком собравшиеся замечают признаки притворства...»

Кого-то спросили, что такое правильный экстаз. Он ответил: «Правильным он будет тогда, когда его испытывают сердца присутствующих людей, отличающихся друг от друга, но не враждующих».

Ты можешь сказать: «Отчего же люди произвольно осуждают танец и воображают, что он есть фальшь и развлечение и противоречит вере, считая его несерьезным, а то и отрицают совсем?»

Знай, что не может быть серьезности большей, чем серьезность Пророка, ...а он видел, как абиссинцы отплясывают в мечети, и не осуждал их, когда это совершалось в подходящее время, а именно в праздник, и подходящими людьми, а именно абиссинцами»¹⁰².

По Гиждувони, заниматься самоѣ дозволено только тем, кто имеет доброе сердце и умершвленную плоть. Те, которые лишены этих признаков, должны заниматься молитвой и постом.

Инкор макун самоу макбул мадор,
Илло зи касе, ки зиндадил бошад ёр
Гар нафси ту мурда нест, аз шухрату оз,
Бо савму салот бошу дигар бигузур.

(Не отрицай самоѣ и не одобряй его, заниматься самоѣ дозволено только жизнерадостным людям. Если твоя душа стремится к славе и алчности, тогда занимайся только постом и молитвой)¹⁰³.

Но следует подчеркнуть, что последующие представители накшбанди старались всячески поддержать и доказать дозволенность и допустимость самоѣ. Так, один из последователей этого ордена, автор трактата «Ахьер-ус-соликин ва ахбор-ут-толибин» (Братья-путники и сообщение ищущих») Мирзо Ахмаджон Фарид Дехдодаги¹⁰⁴ несколько глав своего трактата посвящает вопросу дозволенности и недозволенности самоѣ. Подробно приводя слова Мулла Охунда об условиях и прави-

¹⁰² Там же, с. 130. См. также: Гуломхусайн Юсуфи. Ат-гасфия фи ахволи ал-мутасаввифа. Журнал: Донишкадан адабиёт, № 2, 3. Маишад, 1344, с. 167.

¹⁰³ Гиждувони, Васиятнома, л. 195а.

¹⁰⁴ Мирза Ахмаджон Фарид. Ахьер-ус-соликин ва ахбор-ут-толибин. Рукопись национального музея РА, № 127, 1. 78. С. 12—18.

лах исполнения самоъ, пишет: «Некоторые последователи ордена ходжагон говорят, что в этом ордене отсутствуют самоъ и джахр (громкое исполнение радения). Но многие приверженцы данного ордена, как в прошлом, так и в последующем занимались самоъ и джахр»¹⁰⁵.

Согласно его учению, самоъ считается недозволенным для тех, кто под терминами локоны, родники, брови непосредственно подразумевает свою возлюбленную и использует его ради своей плотской любви. Он пишет: «Все, что приближает путника к истине, считается дозволенным в пределах шариа, а все, что отталкивает его от основной цели, считается недозволенным. Настоящий, действительный самоъ, несомненно приближает путника к познанию абсолютной истины. Таким образом, как же можно считать самоъ недозволенным, в то время когда никакой метод, никакой способ так быстро не приближает человека к познанию, как самоъ, именно поэтому многие видные суфии, как Джунайд Багдади, Шибли, Абулхасан Нури, Джалалиддин Руми избрали этот метод, т. е. самоъ, для достижения божественного озарения». Представляет большой интерес сообщение Фариддина Аттора о том, в какой оппозиции находились представители официальной религии с теми ранними суфиями, которые занимались самоъ, читали и выслушивали еретические стихотворения. В книге «Тазкират-ул-авлиё» («Жизнеописание святых») он пишет: «Рассказывают, что некий человек по имени Гулям Халил враждовал с ними (суфиями — А. М.). Пошел к халифу и сказал, что появилась община, которая поет, пляшет и богохульствует. Каждый день занимаются самоъ, имеют свои тайны. Они являются еретиками. Если амир-аль-муминин (амир мусульман), т. е. Халиф прикажет, то мы уничтожим этих инакомыслящих. Халиф приказал, чтобы всех привели к нему. Среди них были Абухамза, Руком, Шибли, Нури, Джунайд и другие. Халиф приговорил всех к смертной казни. Палач хотел первым казнить Рукома. Нури радостно выскочил с места и сел на место Рукома. Все удивились подобному поступку Нури. Они сказали: «С мечом не следует шутить, не торопись твоя очередь тоже подойдет». Нури ответил: «Моя доктрина основана на жертвовании (исор). Самая дорогая вещь этого мира есть жизнь и я хочу оставшиеся несколько минут своей жизни пожертвовать для своих братьев, ибо для меня одно дыхание этого мира дороже, чем тысячи лет потусторонней жизни»¹⁰⁶. Основная польза самоъ

¹⁰⁵ Мирза Лхмаджон Фарид..., с. 6.

¹⁰⁶ Аттор. Тазкира, с. 254.

заключается в том, что святые и благочестивые иногда от многочисленных работ утомляются и чувствуют некоторую слабость. Поэтому для того, чтобы устранить усталость последующие шейхи (мутаохирини машоих) ради устранения изнеможения допускали слушание песен хорошего голоса и музыки, соответствующей шариаду¹⁰⁷. Для обоснования своих мыслей Мирзо Фарид рассказывает, что из наиболее известных последователей накшбандия, начиная от самого его основателя Ходжи Бохоуддина, его учеников, в том числе Ходжа Мухаммад Порсо, не отрицали самоѡ. Более того, такой известный приверженец этого ордена, как Ходжа Убайдуллахи Ахрор, на свои сборища приглашал видных музыкантов и певцов, которые пели мистические стихи Джалолиддина Руми и Амира Касыма. Некий певец по имени Хофизи Кучак, который был одним из его приближенных, рассказывал, что он (т. е. Ходжа Ахрор) при слушании песен и мистических стихов получал огромное наслаждение. Песни и музыка до того действовали на него, что текли слезы из его глаз¹⁰⁸.

Для того, чтобы всесторонне обосновать допустимость самоѡ с позиции мусульманского шариада, последующие представители накшбандия, в том числе Ибн Хакдод, приводят предание пророка Мухаммада. Собирает хадисов пророка, Тирмизи считает самоѡ ересью для мистиков и дозволенным для осведомленных людей (самоѡ есть ересь для неосведомленных, обычным для осведомленных, обязательным для суфиев (мистиков). Во истину прав пророк Мухаммед, который сказал: самоѡ обязательно одной общины — являющееся обычным для другой ересью, обязательно для ясновидящих, обычно для видящих, ересь для неосведомленных)¹⁰⁹. Он приводит также слова шейха Джунайда, который говорил: «Видел я пророка Мухаммада и спросил его о дозволенности и недозволенности самоѡ. Ответил: Нет ни одного сборища самоѡ, где я не присутствовал, но самоѡ должен начинаться стихами из Корана»¹¹⁰. Согласно Мирзо Фариду, в процессе самоѡ проявляется настоящее лицо суфия, в его натуре преобладает страсть и похоть. В процессе исполнения самоѡ чувственная страсть берет верх и отталкивает его от действительного, настоящего самоѡ, а если преобладает духовная сторона, то он обязательно доходит до стадии озарения.

Он пишет, что среди ученых существуют разногласия отно-

¹⁰⁷ Мирза Ахмаджон Фарид. Ук. раб., с. 430.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же, с. 442.

¹¹⁰ Там же, с. 442.

сительно самоѡ. В основном отрицают самоѡ сторонники сунны (ахли зохир). Они думают, что человек склонен к любви, поэтому, кроме любви к возлюбленной, он не видит цное. Божественная любовь для них пустое воображение.

Истинный, настоящий самоѡ должен исходить из глубины сердец, ибо благодаря самоѡ проявляется все то, что скрывается в сердце. Согласно его учению, существует три вида любви¹¹¹.

1) Самоѡ для сторонников любви, наслаждений и экстаза является достойным.

2) Для последователей натуры (ахли табъ) считается дозволенным.

3) Для сторонников страсти и вожделения является недозволенным.

Подытоживая свои мысли, он пишет, что каждый путник проникает в сущность самоѡ соответственно своему чутью и способности, если слепой не может наслаждаться красотой и прелестью природы, то в этом виноваты его глаза. Если какой-нибудь слепой отрицает огромное удовольствие наблюдением зеленой травы и бровей возлюбленной, то неудивительно, ибо наслаждаться ими возможно при помощи зрения¹¹².

В стихотворной форме поэт следующим образом раскрывает сущность самоѡ.

На марди самоѡ аст шахватпараст,
Ба овози най хуфта хезад, на маст.
Бузургоне, ки маънипарастъ кунанд,
Ба овози дӯлоб мастъ кунанд.
Чахон пур самоѡ аст, мастию шӯр,
Валекин чӣ бинад дар она кӯр.
Набинъ шутур бар чадди араб,
Ки чунаш ба ракс омад андар тараб.
Шутурро, ки шуру тараб бар сар аст,
Агар одамиро мабошад, хар аст.

(Похотливому не достойно заниматься самоѡ. С голосом флейты просыпаться спящим, а не пьяным. Великие люди, способные постичь путь, пьянеют от звука колеса. Цветок раскрывается благодаря утреннему ветерку. Мир полон безумства и смятения. Однако что видно в зеркале слепому. Не слышали ли, что предки арабов при сопровождении мелодии и музыки приводили в пляску верблюдов. Не будь у человека присущего верблюду смятения и веселья, он стал бы ослом)¹¹³.

¹¹¹ Мирза Ахмадчон Фарид..., с. 442.

¹¹² Там же, с. 449.

¹¹³ Там же, с. 442.

Таким образом, «само́ь — один из самых больных вопросов суфизма; применение его вызвало со стороны ортодоксальных богословов и пуритански настроенных верующих живейшее возмущение, обвинения суфиев в еретических новшествах и даже преследования. Но тем не менее само́ь победило, удержалось, развивалось, и все попытки пресечь его окончились полной неудачей»¹¹⁴. А передовые последователи суфизма, обосновывая само́ь с позиций ортодоксального ислама, открыли путь и широкую возможность для выражения своих идей и свободомыслия.

ДУША И ЕЕ ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ СПОСОБНОСТИ

Центральной проблемой в теории познания суфизма является человек и его назначение на пути познания, которые по существу есть познание абсолютной Истины. Но так как человек по своей сущности содержит нечто божественное, т. е. хотя принадлежит природе, а душа его есть частица абсолютной души, то основная его задача заключается в познании природы своей души. Перед тем, как перейти к конкретному анализу теории познания, постараемся кратко остановиться на проблеме отношения суфизма к человеку и его природе, к рассмотрению взглядов суфиев на происхождение разновидностей души, психической деятельности человека и познавательной деятельности души. Согласно учению суфизма, существует три вида душ: растительная, животная и человеческая. Происхождение, и развитие этих разновидностей душ происходит «снизу вверх», т. е. от простого к сложному. Известный представитель суфизма Фаридиддин Аттор, несмотря на то, что в решении данного вопроса не выходил за рамки религиозно-идеалистического представления своего времени, своеобразно решил эту проблему.

В поэме «Асрорнома», касаясь этих вопросов, Аттор пишет:

Маодин мағзи аркон, аст, лекин,
Набот аст, он гахе мағзи маодин
В-аз ў мағзи набот афтода хайвон,
В-аз он пас мағзи хайвон гашт инсон.

(Минерал есть ядро четырех элементов, но в то же время растение есть ядро минералов. А от ядра растения выделяется

¹¹⁴ Бертельс Э. Е. Ук. работа, с. 56.

животное, после этого ядро животного превращается в человека).

Таким образом, из приведенных примеров видно, что согласно учению Аттора, человек появился не сразу, а постепенно. Этот процесс происходит по велению творца, никакое явление в мире не происходит без его вмешательства. Все, что есть, происходит от сияния абсолютного бытия — бога. Но с появлением человека прекращается процесс. Как было сказано выше, человек, в свою очередь, должен подняться до степени всеобщего разума. Но поскольку человек обладает одновременно духовной и физической (афлоки ва ансори), животной и небесной природой, то между ними существует постоянная вражда, и тот, у кого побеждает животная сторона, вообще не дойдет до степени всеобщей души. А тот, у кого берет верх небесная природа, может познать сущность творца, а сам становится тождественным ему. Все, чтобы он ни делал, все что бы он ни говорил, все делается и говорится от имени бога.

По этому поводу интересно привести рассуждение видного представителя суфизма Азиза Насафи. Согласно его учению, все разновидности царства природы (минеральные, растительные, животные) возникают в результате смешения четырех первоэлементов: огня, воды, воздуха и земли. Он рассматривает эволюцию души, начиная с самого зародыша. Его теория обладала определенным естественно-научным значением для времени — времени беспредельного господства религиозного мракобесия и фанатизма. Так, он пишет, что зародыш в своем утробном состоянии имеет круглую форму. Постепенно созревая, благодаря определенной температуре организма нижние части начинают отделяться от твердых тканей и при завершении созревания твердые ткани выходят наружу. Соответственно этому зародыш имеет четыре пласта. Те части зародыша, которые проявляются снаружи, занимают поверхностный слой зародыша. А находящиеся во внутренней части слои соединяются с верхним слоем. Внутренние слои зародыша более нежны по сравнению с верхней частью. Она имеет четыре пласта. Центральная часть зародыша называется чернотой (савдо). Ее свойства: холод и сухость (сарду хушк), по природе подобен земле, поэтому выполняет функции земли. Второй частью является лимфа (балгам), она холодная и влажная (хушку нарм) как вода и выполняет функции воды. Третий слой кровь (хун) — теплая и влажная, выполняет функцию воздуха. Четвертая часть (мухит) желч (сафро). Она теплая и сухая и имеет природу огня, выполняет функцию огня. Приведя все это, Насафи заключает, что субстанция, которая на-

зывается зародышем, разделяется на четыре элемента: огонь, воду, воздух, землю и четыре натуры: черноту, лимфу, кровь и желчь. А в результате смешения четырех первоэлементов и четырех натур возникают три царства природы (маволиди сегона): минералы, растения и животные. В дальнейшем развитии возникают внутренние и внешние органы. Здесь, проявляя непосредственность, Насафи утверждает, что «все эти элементы, а также натуры располагает в определенной последовательности распределитель. При возникновении внешние и внутренние органы являются минералами, и каждый орган получает определенную дозу этих четырех натур: черноту, лимфу, кровь, желчь, при этом некоторым поровну, а другим — больше или меньше, в соответствии с требованиями правопорядка. Процесс развития и эволюции минералов завершается при появлении внутренних и внешних органов, при котором в каждом из них, как внутренних, так и внешних возникают различные силы: сила притяжения (кувван чозиба), задерживающая сила (кувваи мосика), питательная сила (кувваи хозима) и отталкивающая сила (кувваи дофия) ¹¹⁵.

Таким образом, согласно данной концепции, в результате развития зародыша и смешения четырех элементов и натур возникает органичное тело. Иными словами, из неживой природы происходит живая природа. Последняя начинается на стадии возникновения растительной души. Вот что пишет относительно этого Насафи. При возникновении органов, частей тела и различных сил у ребенка возникает потребность в пище, которую он восполняет через пупок, и она является ни чем иным как кровью, находящейся в организме матери. После того как кровь входит в желудок ребенка, а выделяемый сок или эссенция — хилус (кимюс), после переварения находящаяся в печени, превращается в растительную душу, другие его остатки превращаются в желчь, кровь, лимфу и черноту. Желчный пузырь впитывает в себя остатки желчи, а селезенка — остатки черноты. Растительная душа распределяет лимфу по всему организму. Она (растительная душа) распределяет по всем органам кровь через кишечник. Таким образом, распределителем пищи в теле является растительная душа. Вместительницей растительной души является печень, которая находится в правом боку. После того, как кровь распространилась по всему организму, начинается рост и развитие. После определенного развития растительной души, которая в итоге превращается в кровь и занимает место в сердце. Таким образом, в

¹¹⁵ Азиз Насафи. Махсад-ул-аксо, л. 38а — 41б.

сердце появляется кровь, а последняя после вторичного переваривания (ҳазму начз) превращается в жизнь. Остатки или находящаяся в сердце эссенция становятся животной душой. От последней возникает релятивная душа (рӯҳи изофӣ), ее называют также человеческая душа, а остатки релятивной души в процессе роста и развития распределяются по всему организму. В результате этого он становится жизнедеятельным. Распределителем жизни (қусоми ҳаёт) в теле является животная душа, ее местом в теле является сердце, находящееся в левом боку. А находящееся в сердце жировое вещество эссенции животной души всасывается головным мозгом, в результате чего возникает сгусток крови, где еще раз переваривается и превращается в пневматическую душу (рӯҳи нафсонӣ). В итоге во всех органах появляется волевое движение»¹¹⁶. Необходимо отметить, что, по Насафи, рост и развитие каждой из этих разновидностей души продолжают в организме матери один месяц и этим самым эволюция четырех элементов, натур, минералов, а также возникновение растительной, животной разновидностей души занимает четыре месяца. Большой интерес представляет в связи с этим высказывание мыслителя относительно процесса всасывания и переваривания пищи. Разумеется, он был далек от понимания естественно-научного решения данного вопроса, который стал достижением науки в результате дальнейшего и всестороннего развития биологии. Как известно, современная биология учит, что после переваривания пища «должна всосаться в организме через эпителии пищеварительного тракта...

Всасывание сложный процесс, частично включающий простую диффузию веществ из полости кишки через эпителиальные клетки в кровеносные или лимфатические капилляры. Некоторые вещества всасываются, несмотря на то, что содержание их в крови выше, чем в кишечнике. Клетки, выстилающие кишку, должны производить работу по «перекачиванию» этих веществ в кровь против градиента концентрации. Этот процесс аналогичен секретации, при которой клетки тоже производят работу по перемещению веществ из одного участка в другой. Клетки кишечного эпителия образуют полупроницаемую мембрану, которая пропускает одни вещества, например аминокислоты и глюкозу, и препятствует прохождению других, например неизмененных молекул белка и крахмала. Глюкоза и аминокислоты всасываются в кровеносные капилляры и направляются с кровью воротной вены в печень, откуда впоследствии

¹¹⁶ Азиз Насафи. Мақсад-ул-ақсо. л. 42а.

распределяются между остальными частями тела»¹¹⁷. Азиз Насафи, приводя слова сторонников учения об единстве ахли вахдат), пишет: «После определенной обработки пища изо рта попадает в желудок и там, после определенного переваривания попадает в печень, последняя обрабатывает ее соответственно своей функции, все ее жировые вещества и эссенции передаются сердцу и головному мозгу и этим самым отделяется свет от тьмы. В результате человек становится знающим, видящим (зрячим), говорящим и слышащим. В организме животных и человека постоянно происходит этот процесс»¹¹⁸. Аналогия с высказываниями современной биологии о процессе переваривания пищи в определенной степени носит внешнее схематическое сходство, но рассуждение Насафи о том, что в результате неоднократного переваривания эссенция пищи, превращается в кровь и питательные вещества, несомненно, в то время имело большое прогрессивное значение: «Хотя суфизм в основном признает три вида души, но в концепциях отдельных его представителей эти виды души принимают различные интерпретации. Так, несмотря на то, что Санои как и другие признает три вида души, т. е. растительную, животную и человеческую, но в «предисловии к дивану стихов различает уже четыре вида души: растительную, ищущую, говорящую и очищающую. Эти души Санои называет по другому: растительная или чувственная душа; ищущая или животная душа; говорящая или человеческая; очищающая или божественная душа... Согласно Санои, самая низшая ступень души — это растительная, на этой ступени организму присуща сила роста, изменение и увеличение. Животная душа включает в себя моменты растительной души и чувства, за животной душой следует человеческая, которая включает в себя все моменты предшествующих душ, но превосходство ее перед остальными видами заключается в том, что ей присуща сила речи, поэтому человеческую душу иначе называют говорящей душой. Высшая ступень души — это божественная душа, где вся нечисть, присущая другим видам душ, смывается, эта душа ангелов»¹¹⁹. Как и другие представители суфизма, он, с одной стороны, придерживается того мнения, что душа имеет космическое, божественное происхождение, с другой стороны, как видно из приведенного примера, его представление относительно это проблемы носит иерархический характер. По его учению, первая ступень души есть растительная, вторая — животная, третья и самая высшая —

¹¹⁷ Вилли К. Биология, перевод с английского. М.: 1868, с. 370 — 371.

¹¹⁸ Азиз Насафи. Ук. работа, л. 42а.

¹¹⁹ Олимов К. Мироззрение Санои. Душанбе, 1973, с. 68.

это божественная. В поэме «Сайр-ул-ибод» Санои различает ступени душ, которые развиваются: низшая ступень (растительный дух) постепенно переходит в более высокую — в животную, а на последующей стадии душа становится разумной. Это уже свидетельствует о появлении человека потому, что разумная душа, иначе говорящая, принадлежит только человеку. Эта человеческая душа управляет четырьмя характерами, десятью чувствами.

Чор табъаш муриду у пир аст,
Дах хавасаш сипоҳу и мир аст ¹²⁰.

Составитель и комментатор основного произведения Санои «Хадикат-ул-хакикат ва шарият-ут-тарики» («Сад истины и пути правоверия») Абдулатиф Аббоси (XVII в.), комментируя этот бейт, писал: «Под четырьмя характерами имеется в виду сафро (желчь), савдо (черная желчь), дам (кровь), балгам (слизь), другими словами теплота и холод, влажность и сухость. Десять чувств состоят из телесных и умопостигаемых. Имеется пять внешних и пять внутренних чувств. Внешние: зрение, слух, обаяние, вкус и осязание. Внутренние чувства: общее чувство, фантазия, воображение, память, овладение» ¹²¹. Согласно учению Санои, человек «не может жить без крови, желчи, черной желчи и влаги. Все указанные «материалы» нужны для жизни. Санои их называет «четыре цвета», т. е. каждый из них имеет свой особый цвет: кровь — красный, савдо — черный, желчь — желтый и влага — белый. Они не могут существовать без разумной души, значит в конечном счете разумная душа играет активную решающую роль в жизни человека» ¹²². Аналогичной точки зрения по этому вопросу придерживается также Джалолиддин Руми, согласно учению которого все сущее состоит из четырех частей: неорганического мира (олами чамоди), растительного мира (олами наботӣ), животного мира (олами хайвонӣ), человеческого мира (олами инсонӣ). Так, в своем известном произведении «Маснави» он писал:

Омада аввал ба иқлими чамод,
Аз чамодӣ дар наботӣ уфтод.
Солхо андар наботӣ умр кард,
Аз чамодӣ ёд н-овард аз набард.
Н-омадаш холи наботӣ ҳеҷ ёд,
В-аз наботӣ чун ба хайвон уфтод,
Чуз ҳамон майле, ки дорад, сӯи он,
Хоса дар вақти бахору замирон.

¹²⁰ Олимов К. Мировоззрение Санои..., с. 72.

¹²¹ Там же.

¹²² Там же.

(Пребывая в неорганическом мире, затем попал в растительный мир, не сохраняя в своей памяти свое прошлое. От растительного мира попах в животный, опять ничего не вспоминая о своем прошлом.—Пер. Н. Одилова) ¹²³.

Согласно учению суфиев, хотя человек и относится к виду животных, но отличается от последнего, благодаря своему разуму и человеческой душе. Так, говоря об этом, Азиз Насафи пишет: «Одамй бо дигар хайвонот шарик аст, яъне дар се рӯх: рӯҳи наботӣ, рӯҳи хайвонӣ ва рӯҳи нафсонӣ. Бидон, ки чумлаи хайвонот чумлаи одамиён ин се рӯх доранд. Вале як рӯх аст, ки хайвонот надоранд ва ин рӯҳи инсонист, ки онро рӯҳи изофӣ мегӯянд, аз бахри он ки худои таоло руҳи изофиро ба худ нисбат додааст». Люди не отличаются от животных, так как каждый из них имеет три вида души: растительную (наботӣ), животную (хайвонӣ) и пневматическую (нафсонӣ). Как люди, так и животные имеют эти три вида души. Но есть еще одна душа, которой не имеют животные, то есть человеческая душа, ее называют также релятивной душой, (руҳи изофӣ) потому что она происходит от бога) ¹²⁴. Релятивная душа имеет множество названий. Ее называют также первой субстанцией (чавҳари аввал), первым разумом (ақли аввал), предначертанное калам (перо) верховной душой (руҳи аъзам) и Мухаммадова душа (рӯҳи Мухаммад). Азиз Насафи говорит, хотя эта душа имеет различные названия, мы будем называть ее релятивной ¹²⁵. По Насафи, эта душа является божественной, ибо она исходит от самого бога. До тех пор, пока человек не пройдет животной ступени, он не может достичь человеческой стадии. А если он достигает этой стадии и остается на ней, то лишается релятивной души. Для достижения последнего необходимо иметь определенные способности. При помощи способности и таланта человек очищает себя от дурных качеств, пороков и усовершенствует свои нравственные черты. В результате этого становится способным и принятию релятивной души. Некоторые люди развивают к себе релятивную душу к двадцати годам, другие к тридцати, третьи к сорока, четвертые, возможно, к шестидесяти годам. Далее Насафи, пишет что для достижения этой души возраст не играет решающей роли. Все зависит от способности и таланта самого человека ¹²⁶.

¹²³ Одилов Н. Ук. работа, с. 76.

¹²⁴ Азиз Насафи, Указ, раб., л. 41б.

¹²⁵ Там же, л. 41б.

¹²⁶ Там же, л. 41б.

ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ И ЭКЗОТЕРИЧЕСКОЕ ЗНАНИЯ

Согласно концепции суфизма, микромир есть проявленная форма макромира, единичная душа есть частица всеобщей души, а цель, которую бог преследовал при создании человека, было познание богом самого себя, своих качеств и атрибутов. Отсюда задача человека заключается в познании тайн своей души, в самопознании, дабы дойти до богопознания. Основными орудиями и логико-познавательными средствами на пути познания для суфиев служат как внешние, так и внутренние силы.

Считая бога основой материального мира, сущностью, скрытым кладом, суфии утверждают, что невозможно проникнуть в тайну сокровенного при помощи органов чувств и разума, хотя в целом они не отрицают роли чувственного и абстрактного мышления в процессе познания. В соответствии с теорией познания суфизма, чувственные и рациональные формы познания направляют путника к познанию всеобщей истины и подводят его к порогу (божьему). Необходимо отметить, что суфийская гносеология по своей сущности отличается как от мусульманского догматического рационализма, так и от концепции восточного перипатетизма.

Суфии разделяют знание на две части: экзотерическое (внешнее — дониши зохирий) и эзотерическое (внутреннее — дониши ботиний). Они верят в науку сокровенного (илми ас-рор). Согласно их учению, не только наука разделяется на внешнюю и внутреннюю, но и священная книга Коран, его суры и ояты имеют явное и скрытое содержание. При этом они основываются на высказывании Корана о том, что пророк открыл мусульманам Коран и его тайну *ليعلمكم الكتاب والحكمة*

открыл Вам книгу Коран и ее тайну)¹²⁷, утверждают, что книга указывает на название Корана, а тайна (мудрость) на внутреннее ее содержание. Подобная интерпретация аллегорического толкования суры и ояты Корана давала возможность при опоре на священные книги свободно излагать свои мысли и в то же время обеспечить свою безопасность. Необходимо отметить, что метод аллегорического толкования Корана существовал еще до возникновения суфизма. Он берет свое начало еще со времени возникновения внутри ислама оппозиционных течений недовольных установленным режимом. Этим особенно отличались сторонники шиизма.

¹²⁷ Коран, 2/151.

«В условиях средневековья, когда мировоззрение было целиком проникнуто религиозным духом, когда на всем мусульманском Востоке единственной господствующей идеологией был ислам, открытое выступление против него было невозможно. Тогда недовольные существующим строем элементы выдвинули концепцию, согласно которой Коран обладает каким-то «сокровенным смыслом» и его надо понимать не так, как написано, не в прямом смысле, а иносказательно. Вслед за этим содержание Корана было подразделено на внешнее («зохир») и внутреннее («ботин») ¹²⁸.

Согласно их учению, те которые следуют внешнему содержанию Корана, а они под этими подразумевали в основном идеологов и последователей официального суннизма, находятся далеко от истинного содержания и сущности Корана. После смерти пророка Мухаммада, когда возник спор о настоящем наследнике и преемнике халифата, недовольные элементы выдвинули (возможно, до кодификации Корана) противоположный принцип, согласно коорому хотя Коран и является последним откровением, однако его сокровенный смысл пророк скрыл от своих недостойных сподвижников (асхоб). Пророк передал этот смысл только своей семье (сперва Али), которой он и передавался по наследству» ¹²⁹.

Относительно метода аллегорического толкования Корана известный исследователь исмаилизма Х. Додихудоев в книге «Очерки философии исмаилизма» пишет: «Возникший в династическом споре между шиитами и суннитами вышеуказанный принцип (принцип аллегорического толкования — А. М.) в последствии стал идеологическим оружием оппозиционных группировок и различных мыслителей в борьбе против религиозной реакции, служил формой выражения свободомыслия и вольнодумства, способствовал развитию прогрессивных для своего времени идей.

Для исмаилитов учение о скрытом, внутреннем смысле Корана является частью их метода и, по-видимому, мыслители последующих веков именно у них научились этому принципу. Исмаилиты выступали против тех, кто следовал внешнему, буквальному смыслу Корана, обвиняя их в неверии и богоотступничестве, считая особо важным, познание внутреннего смысла «священного писания» ¹³⁰.

Не только отдельные стихи Корана, но и само слово Коран, которое переводится на русский язык «чтение» подвергались

¹²⁸ Одилов Н. Мировоззрение Джалалиддина Руми, с. 9 — 10.

¹²⁹ Бертельс А. Е. Насир и Хосров и исмаилизм. М., 1959, с. 68.

¹³⁰ Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. Душанбе, 1976, с.

аллегорическому толкованию у исмаилитов. Они утверждали, что «Конечное «Н» в слове коран указывает на всеобщую душу подобно тому, как линия, образующая букву, в конце стремится к верху в желании соединиться с ее началом, но все же достигает этого, так и всеобщая душа, в целях своего усовершенствования, стремится возвыситься до степени всеобщего разума, но пока еще не достигла этого... Но душа в конце концов станет подобна разуму.

Буква «К» (цифровое значение 100) означает «асаси», через которую верующий находит путь к «нотыку»¹³¹, Р — 200. Все это указывает, что «нотик» является обладателем двойного божественного значения. В сфере религии взаимоотношение «нотыка» и «асаси» уподобляются двум началам — мужскому и женскому...

Буква алиф «а» в слове коран указывает на всеобщий, или мировой разум и, в числовом отношении обозначая один, выражает собою ту идею, что мировой разум есть причина всего сущего подобно тому, как единица является началом всех чисел. Буква «Н» в конце слова обозначает число 50, слагающиеся из пяти десятков, и указывает на всеобщую, или мировую душу как на начало, производящее четыре стихии и то, что возникло под действием последних»¹³².

Метод аллегорического истолкования Корана получает широкое применение и распространение у суфиев, особенно у тех, мировоззрение которых носило пантеистический характер. При помощи такого метода истолкования стихов Корана они свободно излагали свои мысли и обосновывали свои оппозиционные по отношению к существующей официальной идеологии концепции. Например, говоря о Коране и его «таинственном, сокровенном смысле», Санои писал:

...Хин чи бинад, магар, ки сурати нағз,
Нағз бинад, ки чист инро мағз.
Сурати сураташ ҳамехонӣ,
Сифати сураташ намедонӣ.
Кам зи меҳмонсарои адн мадон.
Хони Куръон пеши Куръонхон.
Харфро з-он ниқоби худ кардааст,
К-аз номахрамии ту дар пардааст.
Ту ҳамон дидан зи сурати он
К-ахли сурат зи суръати султон
Сурат аз айни рӯҳ беҳабар аст
Гап дигар дон, ки рӯҳ дигар аст.
Чӣ шумори хуруфро Куръон

¹³¹ «асас и «нотик» ступени совершенства в иерархии исмаилизма.

¹³² Семенов А. А. Восток, Сб. второй. М., 1935, с. 215.

Чи ҳадиси ҳадас кунӣ, бо он
Харф агар чӣ ба ӯ ҳамхобаст
Беҳабар ҳамчу нақши гармобаст.

(Что он видит, кроме хорошего образа, прозорливостью познает его сущность — считает прообразом образа, неведая о качестве образа. Достоинства Корана для его чтеца считаются не меньше райского блаженства. Потому он (Коран — А. М.) сделал букву своей маской, чтобы был скрыт от твоей нечистоты. Так видел от его образа то, что сторонники внешности видят в скорости ходьбы султана. Форма не осведомлена о сущности духа, слово — это одно, а дух — это нечто другое. К чему подсчитывать буквы Корана (исследовать) внешнее его содержание, какой смысл пересказывать различные легенды его сотворений. Буквы, хотя существуют с духом вместе, в действительности они (буквы — А. М.) подобны рисунку на берегу моря (быстро смываются) ¹³³.

Или же известный суфий Мухиддин ибн ал-Араби (1165—1240) в своем комментарии к Корану «Китоб-ат-тафсир» разъясняет, что «сура XII Корана, содержащая сказание о библейском Иосифе, объясняется как драма борьбы свойств человеческой души, где Иаков представляет интеллект, Иосиф — чувствительное сердце, его десять братьев — пять внутренних и пять внешних чувств и т. д. ¹³⁴.

В объяснении многих суфиев, религиозные термины и понятия приобретают истолкования соответственно их доктрине. Например, ад и рай в их интерпретации выступают как отражение человеческого состояния и настроения. Так, если у человека хорошее настроение и блаженное состояние, то это считается раем, а если его настроение и лицо хмурое, он находится в плену гнева, то это считается адом.

Для выдающего представителя суфизма Фаридиддина Аттора ад это не что иное как дурные, а рай — благие, добрые помыслы.

Яке дузах агар пиндори зишт аст,
Дигар пиндори некуро бихишт аст.

(ад есть твои дурные помыслы, а рай есть добрые помыслы) ¹³⁵.

Великий мыслитель XIII Джалолиддин Руми, следуя за своими предшественниками — теоритиками суфизма — Санои, Аттором, Мухиддином ибн Араби и др., тоже считал, что не

¹³³ Абдулмаджд Санои. Хакикат-ул-хадики, 1265 х., с. 81.

¹³⁴ Петрушевский И. Б. Ук. работа, с. 125.

¹³⁵ Аттор. Асрорнома, с. 109.

следует писания Корана понимать буквально, как это обычно делали представители догматического богословия, ибо буквы Корана говорят о его внешнем, за которым скрыто главное, таинственное, не поддающееся объяснению при помощи слов и выражения содержания.

Харфи Куръон бидон, ки зохир аст,
Зери он ботине бас кохир аст.
Зери он ботин яке ботин, дигар,
Хира гардад андар ў фикру назар.
Зери ин ботин яке ботин сеюм.
К-андар ў гардад хирад, чумла гум.
Ту зи Куръон, эй писар, зохир мабин,
Дев одамро набинад, чуз, ки тин.
Зохири Куръон чу шахси одднест,
Ки нуфусаш зохиру чонаш хафист.

(Знай, что буква Корана, является внешностью, а за внешностью скрывается внутреннее, а за тем внутренним — третье, от которого поражается (парализуется) разум. Ты не смотри на внешнюю сторону Корана, ибо она есть как бы простое человеческое тело, внутри же него заключена душа) ¹³⁶.

Разделяя науку на эзотерическое и экзотерическое, суфьи утверждают, что при помощи внешних органов и чувств человек способен познавать внешнее, а при помощи внутренних — таинственный, трансцендентный мир. Согласно пантеистической концепции суфизма, весь мир выступает как бы отражением абсолютного разума-бога, иначе говоря, согласно данной доктрине, отождествляется творец с творением, познающий с познаваемым, объект с субъектом, т. е. бог и природа выступает как единое целое. Исходя из этого, суфийская теория познания, признавая роль как чувственного, так и рационального в процессе познания материального мира, в процессе самопознания путника, ограничивает их роль. Как отмечено выше, при достижении высшей мистической ступени познания, познающий при помощи божественного света (нуруллах) и божьей милости познавая настоящую, действительную природу Истины, отождествляется с нею, приобретает вечное существование. Первая ступень, согласно их учению, является чувственной, за ней следует рациональная.

Путником в начале является чувство, а потом разум, тот разум, который, по выражению пророка посланника Мухаммада, является светом, отличающим истину от лжи, а не житейский разум (акли маъош), и после разума путником ста-

¹³⁶ Одилов Н. Указ. раб., с. 12.

новится свет божий (нуруллох) ¹³⁷. По Насафи, из нескольких учеников, избравших путь познания, возможно только одному удастся достигнуть божьего света, а остальные останавливаются на чувственной и рациональной ступенях познания.

Приводимые факты свидетельствуют о том, что суфизм в целом не отрицает роль как чувственного, так и рационального познания, а ограничивает их лишь тогда, когда речь идет о познании таинственного, сокровенного. Подобная позиция суфизма по отношению к рациональному «в значительной степени являлась реакцией на засилие софистики и рационалистической демонологии богословия, которое навязало всеобщую веру в истинность несомненного им «света знания» ¹³⁸.

Таким образом, познание абсолютной истины, «сокровищницы тайн» удается путнику (гностику) не посредством различных форм чувственных и рациональных методов познания, а достигается при помощи внечувственного и вневременного приближения. В процессе этого достижения, в котором основную роль играют такие моменты и состояния, как самоуглубление, переживание, концентрация мысли и взора на своем возлюбленном, т. е. на объекте познания. Пути и методы индуктивного, иррационального постижения истины в различных школах и концепциях суфизма, в доктринах отдельных его представителей ставятся и истолковываются по-разному. Эти различные методы и пути постижения или же, говоря языком суфиев, достижения состояния экстаза, несмотря на некоторые особенности, непосредственно и опосредственно сводятся к двум основным направлениям, которые уже были определены и сформулированы в учениях ранних представителей суфизма, в особенности в учениях Боязида Бистами, по прозвищу Султан-ул-орифина (Султан познающих, ум. в 874—877 гг.) и Джунайда Багдади (ум. в 910 г.) Первый из них считается основателем направления «сукра», согласно концепции которого в результате наивысшей стадии экстаза путник (гностик) воссоединяется с возлюбленной, с объектом познания, и сам становится им, т. е. истиной (богом). В целом, его концепция была познанием истины творца и мистического воссоединения с ним. А для этого, как известно, путнику (гностику) необходимо пройти несколько суфийских ступеней (по-арабски тарикат-пути, методы). Последующие суфии считали Боязида первым человеком, который положил начало учению о тарикате. Он считается также первым суфием, который ставил вопрос

¹³⁷ Азиз Насафи. Максад-ул-аксо, л. 26.

¹³⁸ Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983, с. 72—73.

об уничтожении индивидуального «я» и воссоединении личности с божеством. Для того, чтобы гностик воссоединился с абсолютной истиной он должен, по учению Боязида, освободиться от своего «я», а это достигается после прохождения различных ступеней тариката и достижения ступени «хакикат». Тогда перед путником исчезает многообразие материального мира и сияет истинный божественный луч, исчезает различие между влюбленным и возлюбленной, между познающим и познаваемым.

Боязид Бистами в истории суфизма является первым человеком, который рекомендовал на божественность. Однажды, когда вокруг него собралась группа людей, он во весь голос воскликнул: «Действительно, я бог, нет бога, кроме меня»¹³⁹. Известно также его изречение: «Прославлен я, сколь велик мой сан»¹⁴⁰.

Основателем второго направления известного под названием «сахв» трезвость считается Джунайд Багдади. Аттор о направлении Джунайда писал: «Многие шейхи были последователями его направления, известного под названием «сахв» в противоположность последователям тайфурия, которые были приверженцами Боязида Бистами. Путь Джунайда был одним из известнейших направлений в тарикате»¹⁴¹.

Сторонники Боязида для достижения «хол» — экстаза использовали «опьянение». Путь Джунайда отличается от пути Боязида «сукр» тем, что сторонники Джунайда считали, что для достижения экстаза единственно верным путем является «сахв». Ученики Джунайда считали, что единственный верный путь для суфия — состояние «трезвости» — сахв (ар., тихая, трезвая молитва)¹⁴².

Здесь необходимо отметить, что вопрос, связанный с учением о достижении высшей цели — экстаза, мистического постижения достоверной истины, является одинаковым, идентичным как для сторонников направления «сахва» — трезвости, так и для приверженцев пути «сукра» — опьянения. Точнее, пути прохождения мистических ступеней, озаряющих человека таинственной близостью с богом и воссоединения с ним, духовным преодолением суфиями определенных этапов приближения к богу: шариага тариката и хакиката являются общими для обоих направлений. Различие заключается в форме исполнения и использования учения о тарикате, т. е. мистического сос-

¹³⁹ Аттор. Тазкират-ул-авлиё. Бомбей, 1325 х., с. 87.

¹⁴⁰ Там же, с. 89.

¹⁴¹ Там же, с. 101.

¹⁴² Петрушевский И. П. Ук. работа, с. 321.

тояния. Забегая вперед, отметим, что к числу сторонников и последователей направления Боязида относятся в основном свободомыслящие суфии: Фаридиддин Аттор, Джалолиддин Руми (Балхи), Айнулкузот Хамадани, Шахобиддин Сухраварди, Имамиддин Насими, Махмуд Шабустари и др. А к числу сторонников направления «сахв» можно отнести тех суфиев и те суфийские ордена, которые проповедовали идею о том, что их концепция вполне соответствует законам мусульманского шариата и предписаниям пророка Мухаммада. Ярыми последователями направления «сахв» были сторонники накшбандизма.

Бохоуддин Накшбанд (1309 — 1389), основатель этого ордена и его предшественники и последователи проповедовал методы тихого, молчаливого исполнения зикра-радения и учили своих учеников во что бы то ни стало избегать громкого исполнения радения, запрещали музыку и танцы.

Перед тем, как приступить к подобному анализу различных путей и методов постижения истины, остановимся на вопросе отношения суфизма к различным формам чувственного и рационального познания.

СООТНОШЕНИЕ ЧУВСТВЕННОГО И РАЦИОНАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ В СУФИЗМЕ

По признанию суфиев, познание материального мира начинается с чувственного постижения, а последнее приводит к рациональному познанию. Чувственное познание состоит из десяти видов — пяти внешних и пяти внутренних. Так, говоря о различных видах чувственного познания, Азиз Насафи пишет: «Находящаяся индивидуальная душа воспринимает двояко: внутренне и внешне. Внешнее — это слух (самъ), зрение (басар), обоняние (шамм), вкус (завк), осязание (ламс). А внутреннее — общее чувство (хисси муштарак), представление (хаёл), догадка, инстинкт (вахм), воображение (мутасаввира) и разум (акл).

Общее чувство, согласно их концепции, является изобразителем ощущений, т. е. оно постигает как очевидное, так и отсутствующее. Все, что постигает внешнее чувство, постигает и общее чувство. Оно потому и называется общим чувством, что постигает сущность слуховую зримую (мубасирот), обоняемую (машмуот), вкусовую (музавикот) и осязаемую (муламмасот). Общее чувство воспринимает все эти разновидности внешних чувств вместе. Общее чувство воспринимает очевидное (шо-

хид), а воображение воспринимает отсутствующее (ғоиб). Иначе говоря, цвет воды узнаем зрением, а наслаждения — вкусовым чувством, запах узнаем обонянием, холод — осязанием, звук — слухом. Общее чувство воспринимает все это вместе и передает представлению (хаёл), которое воссоздает воспринятые образы. Поэтому представление считается хранителем или же вместилищем формы чувственно воспринимаемого, а память — хранительницей содержания, данного общим чувством. Догадка (вахм) воспринимает сущность дружбы в самой дружбе. Сила инстинкта разделяется на две части: мотивирующая сила (кувваи боиса) и действующая сила (кувваи фоила). Мотивирующая сила — это та сила, которая формы чувственно воспринимаемых вещей и явлений преобразует в представления и становится причиной активизации действующей силы, а последняя приводит в движение все или соответствующие части тела. Действующая сила зависит и подчиняется мотивирующей силе. Мотивирующая сила связана со страстью, с выгодой, с приобретением наслаждения. На данном этапе она связана с устранением зла и вреда и называется гневной силой. В этом случае человек не отличается от животного.

Память воспринимает сущность дружбы друга и вражды врага от догадки (вахм). А овладевающая сила (кувваи мутасаррифа) обладает восприятием, хранящимся в представлении (хаёл) в соединенном или же в раздельном виде. Например: воображать человека с двумя головами или же воображать человеческое тело без головы. Если при воображении использовать овладевающую силу, то она называется мыслительной, а если использовать догадку, то она называется воображением (мутахаила)¹⁴³. Таким образом, ощущающие силы, т. е. осязание, вкусовое ощущение запаха, слуховое ощущение, зрительное ощущение являются результатами непосредственного воздействия окружающего мира на органы чувств, а внутренние душевные силы, т. е. общее чувство, представление, воображение, догадка и воспоминание являются создателями образов предметов после того, как они уже не действуют на ощущающие силы.

Необходимо отметить, что точка зрения прогрессивно мыслящих суфиев о внутренних и внешних силах совпадает с учением восточных перипатетиков. Так, наиболее видный представитель этого учения Ибн Сино, характеризуя различные виды внутренних сил, показывает также место нахождения этих

¹⁴³ Азиз Насафи. Кашф-ул-хакоик. См.: Бертельс А. и Бакоев М. Каталог, № 92. Л. 42а.

видов в головном мозгу. Анализируя гносеологию мыслителя, М. Диноршоев пишет: «Внутренних чувств, по Ибн Сино, тоже пять. Это — сила общего чувства (восприятие), расположенная в переднем желудочке мозга; сила представления, расположенная в конце переднего желудочка мозга; сила воображения у животной души (мыслительная — у человека — М. Д.), расположенная в переднем желудочке мозга, близ червообразного отростка; сила догадки, расположенная в конце среднего желудочка мозга; сила памяти, расположенная в заднем желудочке мозга»¹⁴⁴.

Азиз Насафи, говоря о различных видах внутренних и внешних сил, поддерживая мнение восточных перипатетиков, в том числе Ибн Сино, по этому вопросу пишет, что отличие чувства от разума заключается в том, что чувство воспринимает приятное и неприятное, а разум воспринимает доброе и злое. Некоторые говорят, что чувство не воспринимает полезное и доброе. Он же пишет: «Наздики утабо хавоси ботин се беш хати он ки наздики эшон Хисси муштарақ ва хаёл якест ва маҳали вай муқаддами димоғ аст. Ва ваҳму мутасаррифа якест ва маҳали вай васати димоғ аст. Ва Хофизаю зокира якест ва маҳали вай муаххар аст. Ва Ҳақ ба дасти эшон аст. Аз чиҳати он ки ин бечора ба вақти муолиҷа чандин сол таҷруба кард ва ҳисси муштарақу хаёлро яке ёфта ва ваҳму мутасаррифари яке дид. Ва ғарази ин бечора дар таҳсили тиб ва машғул будан ба муолиҷа чандин сол ин буд, то дар шаръ ба таҳқиқ этминоне ҳосил шавад ва аз як чиҳат ҳақ ба дасти ҳукамот». (Врачи признают три вида внутренних чувств: представление, (тахаюла) догадка (ваҳм) (таваҳхума) мышление и память (тафаккура ва тазаккура). Потому, что для них общее чувства (ҳисси муштарақ) и представление (хаёл) не отличаются, и их местом является передняя часть мозга. Догадка (ваҳм) и воображение (мутасаррифа), по их мнению, тоже неразличимы, и их место есть середина мозга. Память (хофиза) и зокира (воспоминание) для них тоже являются едиными, и их местом является задняя часть мозга. Правда на их стороне. Цель моего многолетнего изучения медицины и занятия врачеванием заключалась в том, чтобы путем исследования удостовериться в достоверности законов шариата, в таком отношении правы философы)¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе: Дониш, 1985, с. 171.

¹⁴⁵ Азиз Насафи. Қашф-ул-хақоник, л. 1896 — 190а.

Как видно, приведенные высказывания свидетельствуют о том, что, согласно этой концепции, внутренние силы, т. е. рациональные формы познания извлекают материалы из различных форм ощущения, которые получают в результате непосредственного воздействия предметов и явлений материального мира на органы чувств. Этим самым они признают ту необходимую связь, которая существует между чувственным и рациональным познанием. Так, говоря о соотношении внутренних и внешних сил, чувственного и рационального познания, тот же Насафи пишет: «Ақли маош подшоҳи рӯи замин аст, иморат ва харобии рӯи замин бад-ӯ тааллуқ дорад ва ҳавоси зоҳиру ботин коркунони ин ақланд». (Житейский разум — есть царь земли, и благоустройство и разорение мира зависят от него, а внешние и внутренние чувства являются деятелями того разума)¹⁴⁶.

Точно в таком же духе решает вопрос о соотношении чувства и разума другой представитель суфизма — Санои. С одной стороны, он отвергает роль чувства и предпочитает человеческий разум в процессе познания, разум для него выступает как активная сила, а чувства — пассивная. С другой стороны, он подчеркивает необходимую взаимосвязь между формами чувственного и рационального познания. Мыслитель, называя разум крышей, утверждает, что чувства являются лестницами к этой крыше. Отсюда вытекает, что поскольку разум подобен крыше, а чувство лестнице, то без помощи чувств получить рациональное знание невозможно.

Ақли кулро ба сони бом шинос.
Нардбон поя сӯи бом-ҳавос¹⁴⁷.

(Всеобщий разум, узнай, как крышу, лестница к этой крыше — чувства.—Пер. К. Олимова).

Он считал, что единственно верное знание приобретается только при помощи разума, так как разум не обманывает человека.

Ақл чуз ростгую ламтур нест,
Хила созандау гулубур нест.
Ақл харгиз хато наяндесяд,
Бо ману ту бало наяндесяд.
Ақлро чуз салоҳ набвад кор,
Ақлро дар салоҳ арза мадор.
То бидонӣ ба ростӣ на ба рӯй,
Ки дил аз пушти чашм бинад рӯй...

¹⁴⁶ Насафи. Максад-ул-аксо, л. 26—3а.

¹⁴⁷ Олимов К. Ук. работа, с. 81.

(Разум только является правильно указывающим, (он) не является обманщиком. Разум никогда не думает неправильно, (он) мне и тебе не причинит зла. Кроме доброты у разума нет другого дела, (поэтому) в его правдивости ты не сомневайся. Знай правильно то, что сердце твое видит лицо через глаза.— Пер. К. Олимова) ¹⁴⁸.

Другой представитель суфизма, Джалолиддин Руми, также говоря о соотношении чувственного и рационального познания, приходит к вопросу о взаимодействии конкретного и абстрактного, сущности и существования. Ощущение и разум он сравнивает с пеной и течением реки. Движение пены есть результат движения реки, но мы видим пену и не замечаем глубину реки. Как справедливо отмечает исследователь Джалолиддина Руми Н. Одилов, в своей работе последний «благодаря объективной логике, не может не признавать определенную роль явлений в познании сущности, ибо только через внешность можно проникать во внутрь».

Зохираш гир, арчи зоҳир кам бувад, •
Окибат зоҳир сӯи ботини барад.

{Следи за внешностью, хотя она все, ибо она ведет во внутрь, к сущности.— (Пер. Н. Одилова.) ¹⁴⁹.

Как и его предшественники, Джалолиддин Руми отмечал взаимодействие чувства и разума, преувеличивая роль абстрактного, рационального в процессе познания. «Объясняя способ познания сущности и существования, соотношение чувственного и рационального познания, Джалолиддин абсолютизирует роль абстрактного мышления относительно живого созерцания. По его мнению, органы ощущения не только не помогают, напротив, мешают познанию сущности».

Ҳисхову андешаҳо бар оби сафо,
Ҳамчу хас бигрифта рӯи обро.
Дасти ақл он хас ба як сӯ мебарад,
Об пайдо мешавад пеши хирад.

{Ощущения и думы засоряют путь истины, как мусор чистую воду. Только разум, отстраняя этот мусор, очищает путь познания.— Пер. Н. Одилова) ¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Олимов Қ. Ук. работа, с. 81.

¹⁴⁹ Одилов Н. Ук. работа., с. 60.

¹⁵⁰ Там же, с. 60 — 61.

Такой же позиции относительно взаимосвязи и взаимодействия внешних и внутренних сил придерживается виднейший представитель суфизма XIV в. Махмуд Шабустари. Подчеркивая взаимодействие внешних чувств с внутренними, он показывает их неразрывную связь. Воспринятые внешними чувствами вещи запечатлеваются в памяти человека благодаря внутренним чувствам, представлению, мысли, памяти и др. Однако из памяти внутренних чувств возникает общее чувство. Объясняя причины того, почему оно называется общим, Шабустари приводит два довода. Во-первых, в процессе восприятия органы чувств функционируют совместно, например, два глаза, две ноздри. Предмет, который воспринимается двумя глазами, не раздваивается, а бывает один. Если в общем чувстве человека бывают недостатки и изъяны, то в восприятии такого человека одна и та же вещь выглядит по-разному. Этим Шабустари доказывает, что функция общего чувства в процессе познания заключается в том, чтобы соединить в себе два образа, воспринимаемые обоими глазами.

Во-вторых, оно называется общим чувством потому, что соединяет внешние чувства с внутренними, т. е. находится в конце внешних и в начале внутренних¹⁵¹. Но знание, которое получает человек при помощи органов внешних чувств, по Шабустари, является ограниченным, ибо они не могут раскрывать сущности вещей и явлений материального мира, они только соединяют человека с окружающим миром, ибо при помощи глаз человек может видеть и различать цвет, а с помощью слуха различаются звуки и т. д. Характеризуя теорию познания Шабустари о соотношении чувственного и рационального познания, Ш. Исмаилов пишет, что, по мнению Шабустари, чувства «не могут проникнуть в глубь вещей и явлений, они скользят лишь по поверхности. Значит, в постижении истины, в познании сокровенных тайн недостаточно опираться только на чувства, так как они не дают глубокого осмысления сущности. Здесь нужен разум, который, вникая в суть бытия, раскрывает неизвестное. Лишь благодаря разуму человек может познать сущность каждой вещи, каждого явления»¹⁵².

Следует отметить, что в концепции суфизма о познании разум имеет несколько ступеней и видов. Самая высшая его ступень называется акли кулл (всеобщий разум). Последний, по их учению, является первым и самым совершенным среди сотворенных цепей бытия. Следующим видом разума считается тот, при помощи которого человек отличает свет от тьмы. При

¹⁵¹ Исмаилов Ш. Философия Махмуда Шабустари. Баку, 1976, с. 92.

¹⁵² Там же, с. 93.

определении этого вида разума суфьи обычно приводят слова пророка о том, что

العقل نور في قلب يفرق بين الحق و الباطل

(разум есть свет в сердце, с помощью которого отличается правда от (лжи). Как утверждает Азиз Насафи, то тот вид разума, который человек приобретает после того, как одухотворяется при помощи релятивной души (рухи изофи). Только при помощи релятивной души человек может дойти до стадии разума и благодаря ей становится разумным. При достижении этой ступени можно уже заниматься наукой. После достижения определенной ступени в науке наступает возможность достичь особого света (нури хос) и дойти до порога сокровищ»¹⁵³. Следующий вид разума есть житейский разум (акли маош).

По всей вероятности, этот вид разума, по своей функции и содержанию соответствует определению, которое дает Ибн Сино в книге «Исцеление» практическому разуму. Вот что он пишет: «Практический разум есть двигательное начало человеческого тела, побуждающее его совершать единичные осмысленные действия, соответствующие тем или иным намерениям. Он тесно связан с животной вожделяющей силой, с животной воображающей силой и силой догадки. Его связь с вожделем выражается в возникновении в нем свойственных человеку состояний, благодаря которым он расположен быстро действовать и претерпевать действие, как это бывает, например, при стыде, застенчивости, смехе, плаче и т. д. Связь практического разума с воображающей силой и силой догадки заключаются в том, что он использует их при рассмотрении порядка в возникающих и уничтожающихся вещах, а также при изучении человеческих искусств. Практический разум является субстратом всех человеческих нравственных качеств. Для того, чтобы в натуре человека не укоренились дурные нравственные качества, практический разум должен подчинить себе все остальные силы тела сообразно предписаниям теоретического разума»¹⁵⁴.

Следует отметить, что некоторые особенности житейского разума в определенной степени напоминают также функции и особенности активного разума (акли фаъл). Философы-перипатетики десятый разум считают также активным разумом. Его называют также щедрым разумом (акли фаёз). При помо-

¹⁵³ Азиз Насафи. Максад-ул-аксо, А. 2а.

¹⁵⁴ Цит. по кн.: М. Диноршоев. Натурфилософия Ибн Сино, с. 192.

щи этого разума все из потенции приходят в актуальность. По словам автора «Словаря рационалистических наук» (Луғати улуми ақлӣ), активный разум именуется также святая душа (рухул-кудс), Даритель души (Равонбахш), Гавраил (Джабраил), Царь земли («Қадхудои ғруи замин») ¹⁵⁵.

В концепции некоторых суфиев, в том числе Санои, встречается еще один вид разума, который называется приобретенным разумом (ақли мустафад). Практическое действие человека, по мнению Санои, регулируется приобретенным разумом. Приобретенный разум основывается на опыте. Если человек не имеет опыта, тогда его жизнь обречена на гибель.

Қавн бе таҷрубот фасод бувад,
Таҷрубот ақли мустафод бувад.

(Бытие без опыта [равно] небытию. Опыт — это приобретенный разум твой.— Пер. К. Олимова) ¹⁵⁶.

Признавая роль рационального познания, суфии ограничивают сферу его действия только пределами материального мира, а что касается познания божественной истины, то, согласно их концепции, как уже отметили, чувства и разум не в силах проникнуть в ее сущность, так как человеческий разум в процессе познания нуждается в аргументах, аналогии, сравнении противоположностей. А субстанция бога лишена противоречия, поэтому не с чем его сравнивать.

Очень ясно выражал эту мысль Джалолиддин Руми.

Нури ҳақро нест зиде дар вучуд,
То ба зид уро тавон пайдо намуд.

(Нет ничего противоположного свету божьему, при помощи чего можно было бы определить его.— Пер. Н. Одилова) ¹⁵⁷.

Согласно учению суфизма, внутри материального мира, который состоит из четырех элементов: воды, воздуха, огня, земли, постоянно происходит непрерывная борьба. Все вещи, явления возникают в процессе борьбы этих противоречий. Если бы всегда был день и не было ночи, то люди не знали бы дня. Но так как существует нечто противоположное дню, т. е. ночь, то узнают и день. Таким же образом, если кроме бога было бы другое противоположное, тогда люди бы познали сущность бога.

¹⁵⁵ Саид Чаъфар Сачодӣ. Луғоти улуми ақлӣ.—Техрон. 1341, с. 386.

¹⁵⁶ Олимов К. Мировоззрение Санои. Душанбе. 1973, с. 83.

¹⁵⁷ Одилов Н. Мировоззрение Джалолиддина Руми. Душанбе, 1979, с. 75.

Очень интересный пример приводит по этому поводу Азиз Насафи: «Однажды рыбы собрались и говорили, что уже столько мы слышим рассказ о воде, что наша жизнь зависит от воды. А мы все еще не видели воды. Некоторые из рыб, говорили о том, что якобы в какой-то реке обитает мудрая рыба, которая видела воду и познала ее. Следует нам идти к той рыбе, чтобы она показала нам воду. Они долго путешествовали и наконец дошли до той реки и нашли ту рыбу и рассказали, что их жизнь и бытие зависят от нее. А они еще не видели воды и пришли к ней, чтобы она показала им воду. Та, мудрая рыба ответила:

Эй дар талаби гирехкушой мурда.
Бо васл бизода дар чудой мурда.
Эй бар лаби об ташна дар хок шуда,
В-эй бар сари ганч дар гадой мурда.

О ты, который истратил свою жизнь
в поисках раскрытия сокровенного
Твоя возлюбленная рядом с тобою, а ты
тоскуешь по ней.
О ты, находившийся у реки, но от жажды
скончавшийся.
Находящийся на кладе, но умерший в бедности.

Произнося это четверостишие, она добавила: Теперь поняли? Ответили: Нет. Потом она сказала: Покажите мне то, что противоположно воде, а потом я покажу вам воду. Они ответили: Теперь мы поняли и познали сущность воды»¹⁵⁸.

Точно также, по учению суфиев, так как бог не имеет своей противоположности, то его невозможно познать при помощи аргументации и рационального познания.

Противоречие, возникновение, уничтожение, одним словом, все виды движения и изменения присущи реальной действительности, хотя последняя, согласно концепции «вахдати вуджуд», является проявлением формы божественной субстанции.

Но факт признания движения, изменения, взаимообусловленности вещей и явлений материального мира, самой действительности свидетельствует о наличии элементов диалектики в их учении. В качестве примера можно привести рассуждение Наджмаддафози, который со всей ясностью говорит о единстве и взаимообусловленности предметов и явлений как микромире (человек), так и макромире (вселенная). Он пишет: «Хар узве, ки аз аъзои одами истеъдоди коре дорад ва хар як ба чои кори худ тавонад кард. Эй дарвеш, агарчи ба зохир

¹⁵⁸ Азиз насафи. Кашф-ул-хақоик», л. 28а.

менамояд, ки ҳар як аъзое кори худ мекунад, аммо ба ҳақиқат ҷумла кори якдигар мекунад. Чашм хидмати по мекунад ва по хидмати даст мекунад ва даст хидмати сар мекунад ва сар хидмати ҳавос мекунад. Ва аъзои зоҳира хидмати меъда мекунад ва меъда хидмати ҷигар мекунад ва ҷигар хидмати ҷумла бадан мекунад. Ва ҷумла аъзоро ҳамчунин медон, ки ҷумла дар кори якдигаранд ва хидмати якдигар мекунад ва ҳабар надоранд. Пас, агар сар нуқсони по хоҳад ба ҳақиқати нуқсони худ хоста аст ва агар пой нуқсони сар хоҳад низ чунин. Ва соири аъзо низ ҳамин ҳукмро дорад. Пас, ҳамчунин ки дар олами сағир ин маънӣ мушоҳида кардӣ дар вучуди олами кабир низ ҳамчунин медон, ки ҳар кас ки ҳаст чи ҳаст ҷумла аъзои якдигаранд. Ва ҳар як кори худ метавонанд кард ва агарчӣ зоҳир чунин менамояд, ки ҳар як кори худ мекунад, ҷумла хидмати якдигар мекунад ва муовини якдигаранд. Подшоҳ тарбият ва муҳофизати ғайрат мекунад ва ғайрат мадад ва муовинати подшоҳ мекунад. Оҳангар хидмати дуредгар мекунад ва начор хидмати ҳадод. Аҳли шаҳр хидмати аҳли деҳ мекунад ва аҳли деҳ хидмати аҳли шаҳр мекунад. Олим кори аҳли шаҳр ва ҷоҳил кори олим мекунад ва дар ҷумлаи афроди мавҷудот ҳамчунин медон. (Каждая часть человеческого тела способна выполнить определенную функцию. Каждая делает свое дело. О дервиш, если внешне тебе кажется, что каждая из них выполняет свою функцию, в действительности же, они делают работу друг друга. Глаза служат ногам, ноги служат рукам, руки служат голове, голова служит желудку, желудок служит печени, печень служит другими частям тела. Таким же образом обстоит дело со всеми частями, каждая выполняет функцию другой. Следовательно, если голова желает порока ногам, то в действительности желает порока себе, таким же образом, если ноги желают изъяна голове, то желают своего изъяна. Это относится и ко всем частям тела. Поскольку ты наблюдаешь это в микромире, поскольку подобное же наблюдается и в макромире, все, что есть и все, что существует, взаимно связано. Каждому присуща способность к чему-то, и каждый может выполнять свои функции. Хотя на первый взгляд кажется, что каждый выполняет свои функции, все они служат друг другу, исполняя вспомогательную роль. Царь заботится и защищает своих поданных, последние же помогают и поддерживают царя. Кузнец служит плотнику, плотник служит кузнецу. Городские служат сельским жителям, селяне служат горожанам. Ученый выполняет работу невежды,

невежда же выполняет работу ученого. Таково взаимоотношение всех сущих)¹⁵⁹.

Подобный же подход к объяснению противоположных сторон явлений и вещей действительности встречается в концепции таких крупнейших представителей суфизма, как Абдуллах Ансори, Санон, Айнулкуззот Хамадони, Ибн Араби, Фаридиддин Аттор, Джалолиддин Руми, Махмуд Шабустари, Авхад Мароги, Абдурахман Джамии и мн. др.

Так, говоря о единстве и взаимосвязи дня и ночи, Джалолиддин Руми говорил: «Хотя день и ночь противоречивы, они не могут существовать друг без друга. Если бы был вечный мрак, то ничего не вышло бы. И если бы вечно было светло, то глаза устали бы и люди сошли бы сума. Ночью все части тела: уши, глаза, голова, ноги, руки, отдыхая, набирают сил, чтобы затем днем действовать. Приводя данное рассуждение мыслителя, Н. Одилов правильно заключает: «Говоря о единстве дня и ночи, Джалолиддин приходит к очень интересному выводу о противоречивости жизнедеятельности человеческого организма, который выступает как момент противоречивых материальных процессов сна и бдения. Без этого процесса немислима жизнь. Так незаметна идеальная причина жизнедеятельности — душа — заменяется материальной причиной. Вся жизнь держится на противоречиях противоположностей. Их разрешение приводит к гибели.

Зиндагонӣ оштии зидҳост,
Марг он к-андар миёнишон чангхост,
Сулҳи азод аст ин умри ҷаҳон,
Ҷанги азод аст ин умри ҷаҳон.
Сулҳи душмандор бошад орият,
Дил ба сӯи ҷанг дорад оқибат.
Рӯзаке чанд аз барои маслиҳат,
Бо ҳаманд андар вафоту марҳамат.
Оқибат ҳар як ба ҷавҳар боз гашт,
Ҳар яке бо ҷинси худаиш бозгашт.

(Жизнь держится на борьбе противоположностей и она делает ее временной, преходящей. Примирение противоположностей недолговечно и рано или поздно нарушится)¹⁶⁰.

В этом же духе суфизм рассматривает соотношение части и целого, сущности и явления, формы и содержания, души и тела, единичного и всеобщего бытия, света и тьмы и др. Все эти парные категории, хотя и являются противоположностями, в то же время являются единными и взаимосвязанными между

¹⁵⁹ Начмиддин Рози. Мирсод-ул-ибод, с. 118.

¹⁶⁰ Одилов Н. Ук. раб., с. 74.

собой. Берем, к примеру, такую проблему, как фано и бако (уничтожения и вечности). «Представление о фано, мистически растворяющем, уничтожающем человека в боге, неотрывность понятия вечности, ибо, растворившись в боге, прекратив свое самостоятельное существование и существуя далее богом и в боге, растворившийся закономерно обретает и все атрибуты последнего»¹⁶¹.

В этой связи большой интерес вызывает также суфийская концепция происхождения разновидностей души, согласно которой человек произошел не сразу, как утверждала креационистическая теория религии, в том числе ислам, а в процессе длительного развития. Процесс происхождения человека начинается с четырех элементов (вода, воздух, огонь, земля), т. е. из неорганического мира, в результате дальнейшего изменения и развития из неорганического возникает органический мир — мир растений, из растительного происходит животный мир, а из животного мира возникает человек. Таким образом в итоге появляется соответственно растительная, животная и человеческая души. Но следует отметить, что это учение не было лишено и ограниченности, ибо она, с одной стороны, во всех этих иерархических развитиях разновидностей души видела божественную руку, с другой — положила предел всякому изменению, развитию при достижении человека высшей цели воссоединения со всеобщей душой.

З. Кулизаде по этому поводу пишет: «Характерно, что данная теория предполагает ступенчатое изменение во Вселенной от низших ступеней (простейших элементов и неорганического мира) до высших (совершенного человека, воплотившего в себе бога). Духовное развитие идет и совершенствуется в материи, будучи связанной со ступенями ее развития. Однако ограниченностью этих учений являлось замыкание круга развития через возвращение к первоначальному состоянию, которое есть и высшее существо — бог и четыре простейших элемента»¹⁶².

Краткий анализ соотношения чувственного и рационального познания и диалектических моментов в учении суфизма свидетельствует о том, что это учение в целом не отрицает значения и роли внешних и внутренних сил в процессе познания материального, несвязанного с богом — миром вещей, а ограничивает и принижает их функции при достижении ступени поз-

¹⁶¹ Кулизаде З. А. Мировоззрение Косима Анвора. Баку: Элм, 1976, с. 74.

¹⁶² Кулизаде З. Закономерности развития восточной философии XIII — XVI и проблема Запад-Восток. Баку: Элм, 1983, с. 125.

нания бога, познание последнего, согласно их концепции, доступно лишь при помощи откровения (кашф), вдохновения (илхом) и божьего света (нур-ул-лох).

СУФИЗМ И ГНОСЕОЛОГИЯ ПЕРИПАТЕТИЗМА

Принимая роль разума в процессе познания божественной истины, суфизм выступал против учения древнегреческих философов (хикмати юнионён), а также их последователей — восточных перипатетиков. Как известно, древнегреческие философы и их последователи — перипатетики различными путями и доводами старались вскрыть сущность небосвода, жизни, они стремились ответить на различные вопросы: Почему существует мир? Имеет ли он начало? Создан ли мир богом? А эти вопросы, по существу, расшатывали основы религии вообще, и ислама в частности.

Для того, чтобы ответить на поставленные ими вопросы, необходимо было достаточное развитие естественных наук. Только опираясь на факты, почерпнутые из науки, можно было найти ответ на эти вопросы. Известно, что всякая религия основывается на слепой вере. Именно это и явилось причиной отрицательного отношения религии, в том числе ислама, к развитию науки. В средние века господствующий класс с ненавистью смотрел на материалистическую тенденцию в философии, как на своего опасного идеологического противника. Богословы ислама жестоко относились к своим противникам, сторонникам греческой философии, считали их еретиками и преследовали их.

Действительно, настоящее познание вещей требует, чтобы в процессе научных изысканий исследователь ответил на различные научные вопросы, а именно: «Что это?», «Есть ли это?» и «Почему это?». Все эти вопросы, которые широко использовали представители восточного перипатетизма: Фараби, аль-Кинди, Абуали ибн Сино и др., были сформулированы еще Аристотелем в его книге «Вторая Аналитика». Так, говоря о процессе научного познания, он писал: «Виды искомого по числу равны видам знания. Искомого — четыре вида: «что» (hoti), «почему» (biotí), «есть ли» (aiesti) и «что есть» (tiestin). В самом деле, когда вопрос касается сочетания (вещи и свойства) — вот такая ли (вещь) или такая, например, **затмевается ли** Солнце или нет, тогда мы ищем, что (вещь) есть (такая-то). Доказательством этого служит то, что мы перестаем искать, как только находим, что Солнце затмевается:

а если бы с самого начала знали, что Солнце затмевается, то мы не спрашивали бы, затмевается ли оно. Когда же мы знаем, что нечто есть (такое-то), тогда мы ищем (причину) почему оно (такое-то). Например, когда мы знаем, что происходит затмение Солнце и Земля колеблется, тогда мы ищем (причины), почему происходит затмение и почему колеблется Земля. Их мы ищем именно так. Но о некоторых вещах мы спрашиваем по-другому, например, есть ли или нет Кентавр или бог?»¹⁶³.

Восточные перипатетики, в том числе аль-Кинди, Абуали ибн Сино и др., продолжая учение Аристотеля, развивали также его концепции о различных видах научных вопросов. Так, занимая эти виды вопросов у Аристотеля в его книге «Аналитики», Абуали ибн Сино в «Донишнамэ» («Книга знаний») писал: «Научные вопросы делятся на четыре вида:».

Первый: «есть ли?» (хал), который спрашивает о бытии или о небытии.

Второй: «что такое?» (ма), который спрашивает о качестве предмета.

Третий: «какой?» (айю?), который спрашивает о некоторых конкретных предметах.

Четвертый: «почему?» (лимо), который спрашивает о причине».

Первый вид вопроса «что такое?» предшествует вопросу «есть ли», потому что ты должен знать, о чем говорят прежде чем заниматься выяснением «есть» или «нет».

Второй вид вопроса «что такое?» следует за вопросом «есть ли?», ибо если ты не знаешь, есть ли она, ты не можешь спрашивать, что это за вещь.

Ответ на вопрос «что такое?» бывает толкованием имени или определением сущности.

Ответ на вопрос «какой» относится либо к видовому отличию, либо к собственному признаку.

Вопрос «почему?» также бывает двух видов: первый — «почему ты сказал?» и второй — «почему это так?».

Вопросы «есть ли?», «почему?» относятся к суждению, а вопросы «что такое?» и «какой?» — к понятию»¹⁶⁴.

Таким образом, считая философию наукой о познании вещей и явлений, перипатетики выступали против основ всякой веры, в том числе ислама. Поэтому как на Востоке, так и на Западе, представители официальной идеологии, которые проповедовали слепую веру, смотрели на них как на своих ярых

¹⁶³ Аристотель. Соч. в четырех томах. Том. 2. М., 1978, с. 315.

¹⁶⁴ Ибн Сино. Избр. филос. произведения. М., 1980, с. 100.

идейных противников, развевающих основы религии в любой ее форме. Перипатетики считались настоящими «еретиками и вольнодумцами». Так, глава Флорентийской Академии Марсилио Фичино, говоря об авероистах (последователях Ибн Рушда) и перипатетиках в целом, писал: «Почти вся вселенная, занятая перипатетиками, разделена на две партии — александрийскую и авероистскую... Те и другие в корне уничтожают веру», «отрицают промысел божий в людях»¹⁶⁵.

Метод достижения истины, который проповедовали суфии, отличается от метода научного познания философов, в том числе от учения перипатетиков, ибо суфии для достижения высшей цели, достоверного знания (илм-ул-яқин) использовали откровение (кашф) и вдохновение (илхом) и были уверены в том, что только при помощи божественной милости (файзи илохй) можно достичь истину и воссоединиться с ней. Поэтому, как было сказано, хотя они в целом не отрицали роль разума в процессе познания, но ограничивали его роль в познании божественной истины. Исходя из этого, они выступали против учения исследователей рационалистического учения как древнегреческих философов, так и восточных перипатетиков. Они не признавали роли мышления и разума в раскрытии природы вещей.

Ограничение роли разума и мышления со стороны суфиев имело свои причины. Так, согласно их учению, познания и истины можно достичь непосредственно при помощи мистического состояния и божественной милости. Настоящее познание, по учению суфиев, есть познания божественной истины и раскрытия сущности сверхъестественных явлений. Так, действительность, согласно их учению, существует извечно, неизменно, вне пространства и времени. Разнообразие всех предметов и явлений природы является отражением божественной субстанции. Следовательно, познать их сущность при помощи разума и мышления невозможно. Их можно познать только при помощи интуиции, экстаза, вдохновения и божественной милости. Эта точка зрения тех суфиев, которые, кроме бога, не признают иного существа. Для этих групп суфиев материальный мир есть мираж, который своим разнообразием привлекает и отдаляет человека от познания истины и достижения вечного блаженства.

Согласно убеждению умеренных суфиев, единственной и настоящей истиной является религия и религиозная вера. Поэтому духовенство, идеологи религии, в том числе ислама, старались, чтобы никоим образом не проникли внутрь религии рациона-

¹⁶⁵ Чалоян В. К. Восток-Запад. М., 1968, с. 205 — 206.

листорические суждения и логическое мышление. Они прекрасно понимали, что проникновение внутрь ислама суждений здравого смысла несомненно приведет к ослаблению той или иной стороны религиозных догматов. Одно из противоречий между суфиями и философами заключается именно в этом.

Несмотря на то, что подавляющее большинство представителей суфизма, выражая дух господствующей идеологии, выступали против всяких антирелигиозных проявлений, в то же время каждый предлагал свою теорию познания.

Одним из известных критиков учения древнегреческих философов, а также восточных перипатетиков, был Абу Хомид Мухаммад Газали (1058 — 1112 гг.).

Тщательно изучив философские и религиозные учения, он разделил их представителей на четыре категории: 1) мутакалимы, 2) батиниты, 3) философы, 4) суфии. В своем труде «Опровержение философов», который был направлен против учения Аристотеля и его последователей — восточных перипатетиков в лице Ал-Фараби и Ибн Сино, Газали свел все их заблуждения и ошибки к двадцати принципам. В «**Избавляющей от заблуждения**» он писал: «Однако все допущенные ими ошибки могут быть сведены к двадцати принципам, из коих три должны быть признаны противверными, а семнадцать — еретическими»¹⁶⁶. К числу трех противверных тезисов он относил следующие: 1) тело не воскреснет, вознаграждение и наказания носят духовный, но не телесный характер; 2) всевышний аллах обладает знанием об универсальном, но не об индивидуальном; 3) «об извечности и нетленности мира».

Газали прежде всего страшился рационально-атеистических мыслей аристотелизма. Он считал, что учение аристотелизма является опасным рычагом разрушения догматов ортодоксального ислама, так как его сторонники утверждают, что «мир всегда существовал, сам по себе и не имел творца, что животное всегда происходило из семени, а семья—из животного, что так было, и так будет во веки веков. Это — еретики»¹⁶⁷.

После нападков Газали на рационалистическое учение аристотелизма среди представителей суфизма, с одной стороны, проявляется ненависть к учению древнегреческих философов, с другой стороны, некоторые представители прогрессивного, свободомыслящего суфизма при помощи критики сторонников

¹⁶⁶ Григорьян С. Н. Из истории Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, с. 176.

¹⁶⁷ Там же, с. 227. Более подробно об отношении Газали к философам см.: Доктор Абдул хусейн Зарринкуб, Фирор аз мадраса. Дар боран зиядаг ва андешан Абдухумид Газали. Техрон. 1353 х. с. 157—193.

греческой философии спасли свою жизнь от преследования духовенства. Против учения древнегреческих философов и восточных перипатетиков выступал также Абулмаджд Санои:

Мусулмонон, мусулмонон, мусулмонй, мусулмонй
Аз ин они бединон пушаймонй, пушаймонй...
Бимиред аз чунин чоне, к-аз ў куфру хаво хезад,
Азеро дар чунин чойхо фуру н-ояд мусулмонй.

Мусулмане, мусулмане, мусульманство, мусульманство
От веры эти неверных, откажитесь, откажитесь...
Лучше умереть, чем жить подобной греховной жизнью
Жизнью, в который место мусульманству нет ¹⁶⁸.

Для достижения высшей цели, т. е. созерцания божественной истины, которое является следствием страстной любви, согласно учению Санои, эмоциональное чувство играет первостепенное значение. Хотя учение Санои о роли разума мало отличается от учения Ибн Сино, он иногда полемизирует с последним. В этом и проявляется противоречие самого Санои. С одной стороны, его учение о разуме мало отличается от рационалистического учения Ибн Сино, а с другой, противопоставляя себя Ибн Сино, он выступает ревностным защитником мусульманского вероисповедания, в то время как Ибн Сино — сторонник рационализма противник всякой веры.

Ки ёраб мар Санои ро саное дех ту дар хикмат.
Чунон к-аз вай ба рашк ояд равони Буали Сино.

О, господи, дай Санои высокое положение в философии,
чтобы позавидовала ему душа Буали Сино.

(Перевод Е. Э. Бертельса) ¹⁶⁹.

Санои вообще признает роль разума, но ограничивает его значение, когда речь идет о стадии божественной любви. Лицезрение бога, по Санои, можно достичь только под покровительством возлюбленного.

Ақл рахбар валеқ то дари у,
Фазли у мар туро барад бари у ¹⁷⁰.
Разум руководствует до его порога,
Сама щедрость его доведет тебя до него!

¹⁶⁸ Санои Газнави. Девон. Бо кушиши мударрис Разави. Техрон, 1341, с. 678.

¹⁶⁹ Мухамедходжаев А. Мировоззрение Фариддинна Аттора с. 18.

¹⁷⁰ Санои. Хадикат-ул-хақиқа. Лакхнав, 1886, с. 60.

Древнегреческих философов и восточных перипатетиков критикует и другой представитель суфизма XII в. Фаридиддин Аттор. Но нападки Аттора на греческую философию имеют своеобразную форму. Когда Аттор говорит об опасности греческой философии для ислама, он не критикует Ибн Сино, как это делали Газали и Санои, а относится к нему доброжелательно, иногда даже упоминает его имя и приводит его изречения, хотя в мистифицированной форме.

Естественно, что Аттор как представитель оппозиционного направления суфизма, когда речь идет о божественной любви, т. е. учении о «фано» и «бақо», утверждает, что в познании сущности творящего первостепенная роль принадлежит интуиции. Иначе говоря, при достижении истины (хақ) принижается роль разума. Пренебрежительное отношение к разуму связано с неоплатоновским учением об эманации божества, которое в последствии было принято суфиями — пантеистами.

Отрицательное отношение к древнегреческой философии со стороны Аттора, как и его предшественников, имеет свои объективные причины.

Хотя представители суфизма, в том числе Аттор, широко использовали отдельные афоризмы, изречения и рассказы древнегреческих философов, в целом они выступали против их учения. Известный таджикский средневековый философ Шахристанани в своем философском трактате «Ал-милал ва н-нихал» писал по этому поводу: «Последующие мусульманские философы до такой степени пренебрегали учениями древнегреческих философов, что за исключением отдельных афоризмов, понравившихся им, больше не упоминали о них»¹⁷¹.

За эти идеи представителей крайнего направления в суфизме преследовали светские и духовные деятели, что заставляло суфиев — вольнодумцев быть осторожными. Характерным примером в этом отношении служит казнь. Мансура Халладжа и Айнулкузота. Первого в 922 г. повесили за произнесенное им выражение «я есть бог (истина)», второго в 1132 г. повесили за вольнодумство на площади Хамадана перед медресе, в которой он преподавал, а также в 1191 г. (587 х.) в Алеппо был публично казнен Шахобиддин Яхъё Хабаш автор «Хикмат-ул-ишроқ». Об этом времени известный иранский востоковед Фурузонфар писал: «Рашиди аксари муаллимон ва мутаалिमони ин фан дар он рӯзгор таҳқиқ ва баҳс дар ақвол ва масонифи Абунаср Фороби ва Абу-Али Ибни Сино ва чумуд бар аби манқул аз ҳуқамон Юнон буда ва дар ҳақоик вучуд

¹⁷¹ Абдулфатх Мухаммад бинни Абдукарим бинни Абубакр Шахристони. «Ал-милал ва н-нихал». Кохира 1961, с. 61.

«ба назари мучаррад ва фикр хирр мутолиа намекарданд»¹⁷². Основной интерес представителей и учеников этой науки (философии—А. М.) в тот период был направлен на изучение трудов Абунасра Фараби и Абуали ибн Сино и древнегреческих философов. Однако они не могли откровенно рассуждать о вопросах истинности бытия».

Сторонникам греческой философии, их последователям — восточным перипатетикам, а также свободомыслящим суфиям в этот период было очень трудно. «Занимающимся вопросами философии и рационалистическими науками приходилось жить в несчастье и бедствии. Мудрость и знание для них стало причиной их несчастья»¹⁷³. Но физическое уничтожение и репрессии против представителей суфизма не привели к ускорению учения в целом. Образ мучеников, принявших с небывалой смелостью смерть, привлекал к суфизму новых многочисленных сторонников.

Поэтому более осторожные люди в это время критикой греческой философии и рационалистических наук обеспечивали свою безопасность от преследования духовенства и феодальной верхушки. Очень характерно высказывание известного суфия шейха Шибли по этому поводу, где говорится: «Ману Халлач як чизем. Аммо маро ба девонағи нисбат карданд халосӣ ёфтам, ақл ўро ҳалок кард». «Я и Халладж не отличаемся друг от друга, но меня считали за безумца, и спасся, но разум уничтожил его»¹⁷⁴.

Согласно суфийской концепции познания, наивернейший путь достижения истины есть путь любви к богу, т. е. мистический путь. А как известно, для суфиев вера и неверие, наука, дурные, хорошие качества являются лишь завесой для познания сущности божественной любви.

Вот, что писал Аттор относительно этого.

Зи куфру дину зи неку баду илму амал,
Бурун гузар ки бурун з-ин басе макомот аст.
Агар даме ба макомоти ошиқӣ бирасӣ,
Шавад яқинат ки чуз ошиқӣ хурофот аст

(Отрекись от неверия, религии, от добра и зла и от науки и практики, ибо за их пределами, существует значительное число ступеней (совершенства). Если ты достигнешь хотя бы

¹⁷² Бадеуззамон Фурузонфар. Шарҳи хол ва нукд ва таҳлили осори шайх Фаридиддин Мухаммад Аттори Нишопурӣ. Техрон, 1961, с. 47.

¹⁷³ Доктор Косим Ғанӣ. Таърихи тасаввуф. Техрон, 1940, с. 484.

¹⁷⁴ Аттор. Тазкират-ул-авлиё, с. 384.

в миг. ступени любви, то станет тебе очевидным, что, кроме любви, все есть суеверие) ¹⁷⁵.

Находясь под влиянием господствующей идеологии, Аттор также, как и другие представители суфизма, считает греческую философию врагом ислама и завесой истины.

Кай шиносӣ давлати рӯхониён,
Дар миёни ҳикмати юнониён.
То аз он хикмат нагарди сард ту.
Кай шавӣ дар ҳикмати дин мард ту.

(Как ты можешь приобщиться к благу духовенства, если следуешь учению греческих философов? До тех пор, пока не отрешись от их философии, ты не можешь стать правоверным в религии).

Аттор явно видел, что древнегреческая философия имеет антиисламский характер, и не может соответствовать догматам религии, т. к. эти мировоззрения являются абсолютно противоположными.

Шамъи дин чун ҳикмати юнон бисӯхт,
Шамъи дин з-ин чумла бар натвон фурухт ¹⁷⁶.
Свеча религии сожгла греческую философию
Поэтому свечой философии нельзя освещать религию

Аттор был хорошо знаком с науками своей эпохи, что явствует из высказываний самого мыслителя. Хорошо разбирался в богословии и считал философию ничтожной перед религией. Разум всегда должен находиться в подчинении у религиозного откровения. Нарушение принципа подчинения разума откровению приводит к неверию. Исходя из этого, из всех наук он считает действительно религиозными только три науки: фикх (богословие), ҳадиси (предания Мухаммада) и тафсир (комментарии к Корану). (Он считал, что эти богословские науки являются основой прекрасной морали, остальные являются бесполезными.

Илми дин фикҳ асту тафсиру ҳадис,
Ҳар ки хонад ғайри ин гардад ҳабис.
Марди дин суфисту макроу факеҳ.
Гар на ин хоӣ манат хонам сафех ¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Аттор. Девони газалиёт, с. 31.

¹⁷⁶ Аттор. Мантик-ут-тайр, с. 276.

¹⁷⁷ Там же, с. 276.

Ин се илм аст покро маъзу начот,
Хусни ахлоқ асту табдили сифот.
Ин се илм аст, ин се манбаъ аст,
Ҳарчи бигзаштӣ аз ин лоянфаъ аст.

Религиозные науки есть фикх, тафсир и хадис,
Кто изучает что-либо, кроме этого, будет глупым.
Религиозный человек есть суфий, чтец Корана и богослов,
Если не изучаешь этого, то считают тебя глупым.
Все эти три вида науки являются первоосновами
и источниками.

Кроме них все лишено пользы ¹⁷⁸.

Он прекрасно понимал, что религия Мухаммада требует слепого признания, ей чужды оговорки и доводы, которые свойственны философии. В религии нет места сомнению.

Чу ақли фалсафӣ дар иллат афтод,
Зи дини Мустафо бе давлат афтод.
На ашкол аст дар дину на илат,
Ба чуз таслим нест ин дину матлаб.

(Философ, который пытается искать причины, тут же лишается благ веры ислама. Религия не знает ни затруднений, ни причин. Нужно только признать ее или покориться) ¹⁷⁹.

Известно, что религиозные вопросы «чаро» (почему) и «чун» (как) раскрывают сущность всякой проблемы, следовательно религиозному человеку следует избегать этого

Ҳама хар ки чаро гуфту хато гуфт,
Бигу то худ чаро бояд чаро гуфт?

Тот, кто говорит «зачем», тот ошибается.
Скажи, для чего говорить «зачем» ¹⁸⁰.

Аттор, с одной стороны, опасается философии, с другой — восхваляет ее. Здесь-то и проявляется противоречие его учения.

То абад дар мамдуҳи ман ҳикмат бас аст,
Дар сари қони ман ин ҳиммат бас аст.

Я вечно восхваляю только мудрость,
Кроме мудрости, душе моей ничего не нужно ¹⁸¹.

Но, как и другие суфии, Аттор не мог не заметить значения диалектики (илми чадал — науки о споре), которая явля-

¹⁷⁸ Аттор. Мусибатнома, с. 54—55.

¹⁷⁹ Аттор. Асрорнома, с. 49.

¹⁸⁰ Там же, с. 49.

¹⁸¹ Там же.

ется основным занятием древнегреческих философов — софистов, и прекрасно знал, что искусством спора могут владеть только осведомленные люди.

Лек он илми чадал чун рах назад,
Бештар бар мардуми огаҳ назад.

В науке спора проявляется истина,
Но владеют ею только осведомленные ¹⁸².

Также относился к философии и философам известный представитель философской общественно-политической мысли, приверженец накшбандийского ордена суфизма Абдурахман Джами. Он как и другие последователи суфизма придерживается такого мнения, что в процессе достижения истины, достоверного знания (илм-ун-якин) главную роль играет интуиция и вдохновение, а не разум и рациональное знание.

Он считал, что логические доказательства и аргументы, приводимые философами, являются беспочвенными и необоснованными в познании действительной, настоящей истины, которая постигается лишь при помощи искренней любви и настоящего стремления путника.

Пои истидлолиён чўбин бувад,
Пои чўбин сахт бетамкин бувад.

Деревянные ноги аргументирующих (философов),
Деревянная же нога — весьма непослушна.

Очень интересно высказывание другого представителя суфизма. Абдуллаха Ансори по этому вопросу. Он пишет: «Ишки хакикиро ба одами аз он илтиқои кулли нест, ки ишқ мургест, ки ошёнәи у азал аст, чун парвоз кунад, чун бар шохи абад нишинад, пиндори илму ҳандасаю ваҳм ва файласуфи хаёл ва қосусии табиат ва пиндори ҳифз ва акилаи ақл дар ишқ ба ҳеч бар наояд. Дар вай ҳам дард бояд ва сузад, ранҷ ва муҳаббат».

Аз ҳандасан ақл чӣ ояд,
Чун ақл акила аст, дар роҳи ғамат.

(Настоящая любовь не имеет ничего общего с человеческой природой потому, что эта птица, которая гнездится в вечности. В ней (в любви) беспомощны рассудочность науки, расчет до-

¹⁸² Аттор. Мантик-ут-тайр, с. 276.

гадки, философствование воображения, любопытство природы, представление памяти и расчетливость ума. В ней есть боль и горение, есть страдание и любовь.

Что дают (человеку) расчеты разума
Если разум, есть препятствие на твоём пути
(пути к истине, к богу) ¹⁸³.

Абдурахман Джамии, несмотря на то, что был хорошо осведомлен о науках своей эпохи, в молодости старательно изучал грамматику, логику, философию, учение восточных перипатетиков, а также различные виды религиозных наук. Но никакая из этих различных наук не удовлетворяла его и, как следует из его высказывания, Джамии в конце концов выбирает суфийский метод достижения истины, а с этих позиций он выступал против учения как древнегреческих, так и средневековых восточных перипатетиков. Его неудовлетворяло также учение сторонников калама. По его словам, единственно верный путь достижения достоверного знания «есть интуитивный, иррациональный метод познания и религиозное откровение. Он утверждал, что никакое качество из божественных имен и качеств, невозможно познавать при помощи логических аргументов. Их учение есть пустое воображение и горделивость.

Фалсафӣ аз ганҷи хикмат чун ба фулсе раҳ наёфт,
Менадонам дигареро чун суи он раҳбар аст.
Хукми ҳоли мантиқӣ хоҳӣ зи ҳоли фалсафӣ.
Кун киёс онро қӣ асфар мундариҷ дар акбар аст.
Хикмати юнониён пайғоми нафс асту ҳаво,
Хикмати имониён фармудаи пайгамбар аст.

(Если философ ничего не смог достичь из сокровищницы мудрости, то странно, как он может напутствовать еще кого-то к цели. Если желаешь узнать соотношение логики и философии, то знай, что они соотносятся как «часть» и целое. Мудрость греков является отголоском вожделения и горделивости, а мудрости сторонников веры есть указание пророка) ¹⁸⁴.

Противопоставляя философию религии ислама, Джамии пишет, что философия занимается раскрытием причинно-следственной связи вещей и явлений природы, а это в свою очередь приводит к отрицанию «первопричины» (бога). Исходя из этого, он рекомендовал избегать изучения произведений философов, так как они приводят к неверию и заблуждению. К числу по-

¹⁸³ Абдуллохи Ансори. Манозил-ус-соирин. Рукопись фонда рукописи им. Мирзоева А. Институт Востоковедения АН Тадж. ССР. № 3678. л. 166а.

¹⁸⁴ Абдурахмон Чомӣ. Девони комил. Техрон. 1962, с. 23.

обных произведений Джами относил и наследии Абуали ибн Сино.

Чониби куфр аст ишороти ӯ.
Бонси хавф аст башороти ӯ.
Фикри «Шифо»-яш ҳама беморӣ аст,
Майли «Начот»-аш ба гирифторӣ аст,
Қондаи тиб ки ба «Қонун» ниҳод,
Пой на аз қоида берун ниҳод.
Лек ниҳон сохт бар аҳли талаб,
Руи мусаббаб ба ҳиҷоби сабаб.
Хосияти илм сабабсузи аст,
Шеван чоҳил сабабомӯзи аст.
Тиб зи набӣ ҷӯй, ки тиб-ун-набӣ,
Созадат аз ҷумла илал аҷнабӣ.
Аз марази ҷаҳл шифо баҳрадат,
Қ-аз қадари нафс сафо баҳшадат.
То абад асбобу илал руи ту,
Во кунад аз ҳар чи на ҳақ ҳуи ту.

«Ишорат «Указание и наставление» Ибн Сино) ведет к еверию. А его сообщения опасны. Думы об «Исцелении» его едут к болезни. Медицинские правила, которые он установил «Каноне», не вышли за рамки первопричины (бога). Иши медицину у пророка, ибо пророческая медицина освобождает ебя от всех пороков. Она спасает тебя от болезни невежественности и очищает от неприятностей вожделения. Отвлекает ебя от причины пороков. Освобождает тебя от всего, кроме стины) ¹⁸⁵.

Против древнегреческой философии, рационального познания и логических суждений выступил также другой представитель суфизма, виднейший теоретик этого учения Махмуд Шаустари. В своей поэме «Гулшани роз» («Цветник тайн»), отвая на первый вопрос по поводу специфики изменения разума, н писал:

Если кому-нибудь бог не указал путь
При помощи логики, он ничего не откроет.
Мудрец-философ так изумлен,
Что не видит в вещах (ничего), кроме возможного.
Он через возможное доказывает необходимое,
Потому в недоумении о существовании необходимого.
То от круговорота имеет обратное движение,
То остается заключенным в оцепнении.
Когда его ум (глубоко) виик в бытие,
Ноги его запутывались в сцеплении ¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Абдурахмон Чомӣ. Ҳафт авранг. Техрон, 1958, с. 420.

¹⁸⁶ Махмуд Шабустари. Гулшани роз. XIV в. Баку: Элм, 1977. (Перевод персидского, предисловие и премецания Ш. Ю. Исмаилова), с. 39—40.

Суфизм не только противопоставлял мистическое постижение истины научному материалистическому, но и с целью всесторонней пропаганды своего учения использовал различные способы восхваления мистических подвигов наиболее видных представителей данного учения. Ярким примером этого служит противопоставление личности известного суфия Абусаида Абулхайра (967 — 1049) Ибн Сино. Как известно, Абусаид пользовался большим авторитетом среди представителей суфизма последующих периодов. А Ибн Сино, как считается, действительно является одним из выдающихся представителей средневекового восточного перипатетизма. Потому для того, чтобы доказать превосходство интуитивного, иррационального познания над рациональным, любви над разумом и этим самым показать силу, степень величия Абусаида перед Ибн Сино, суфии приводят различные рассказы. Так, в трактате Мухаммада бинни Абусаид бинни Абуохир бинни Абусаид Меххони «Тайны единения с богом в подвигах старца Абусаида» (Асрор-ут-тавхид фи макомоти шейх Абусаид) говорится: «Однажды шейх Абусаид Кудсуллах-рухулазиз имел собрание (проповеди) в Нишопуре. Ходжа Буали Сино вошел (в это собрание). Они раньше никогда не встречались, хотя имели переписку. Когда Буали вошел, Шейх (Абусанд) обратился к нему и сказал: «Пришел (человек), сведущий в философии». Ходжа Буали вошел и сел. Шейх углубился в сущность (своей) речи окончил и ушел в хонака. Буали Сино с Шейхом (уединились) в комнате и трое суток в единении беседовали (о чем), никто не знал никто к ним не заходил, кроме тех, кому разрешали, и выходили лишь для совершения молитвы в обществе.

После встречи ученики Шейха Абусаида спросили его мнение об Ибн Сино. Он сказал: «Он чи, ки ман мебинам ū медонад». — (То, что я вижу, он знает). Ибн Сино отзывался о Шейхе теми же словами: «Он чи ман медонам ū мебинад». — (То, что я знаю, он видит)»¹⁸⁷.

Исходя из вышеизложенного, можно утверждать, что между двумя средневековыми течениями — суфизмом и перипатетизмом шла упорная идейная борьба. Представители суфизма в этой борьбе старались решить проблему познания в свою пользу и таким образом оправдать свою концепцию постижения истины.

¹⁸⁷ Цит. по кн. Н. Рахматуллаева. Философские взгляды Ибн Сино в книге «Указания и наставления». Душанбе, 1980, с. 64—65.

СТУПЕНИ ИРРАЦИОНАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ

Таким образом, как видно из вышеуказанного, познание, согласно суфиям, в настоящем смысле этого слова есть не что иное, как познание сущности абсолютной истины. Оно удаётся путнику, избравшему путь мистического познания не посредством чувства и разума, хотя они (т. е. суфии — А. М.) в целом не отрицают роли чувственного и рационального постижения истины, но последнее служит руководством гностику, выражаясь словами самих суфиев, средством познания материального, не связанное с богом мира вещей. Иначе говоря, чувства и разум не в состоянии познать божественную сущность. Для суфиев вся окружающая действительность со всеми ее проявлениями есть отражение божественной сущности. ...По учению суфийских шейхов, познание (маърифат) есть познание бога с его качествами и именами. Во всех вещах и явлениях они видят бога. Если для правоверных и ученых мутакалимов в исповеди веры «нет бога, кроме аллаха», что значит «нет поклоняемого, кроме бога», то для суфиев это означает — «нет бытия, кроме аллаха, так как суфии не видят ничего сущего, кроме истины»¹⁸⁸.

Определяя характерные особенности теории познания суфиев, Миёфакируллох писал: «Суфияро дар ҳолати истиғроқ дар маърифати ҳақ дараҷот аст ва аз ин ҷиҳат каламоти эшон дар таърифи маърифат мухталифанд ва ин ихтилоф мақодирӣ ҳолати эшон аст бо ҳақи субҳонаҳу. Пас, ҳар яке аз эшон сухане гуфтааст муносиби ҳолати худ, ишора намудааст ба он чи ёфтааст». (Суфии в состоянии углубленного созерцания и познания истины имеют различные степени. Потому, их высказывания относительно определения познания противоречивы, причина этих противоречий заключается в степени их приближенности к богу, в различии их индивидуальных способностей и состояний. Следовательно, каждый из них высказал в соответствии со своим состоянием и указывал на то, что он познал).¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Миёфакируллох Чалолободӣ. Тарик-ул-иршод. Чопи акс аз руи нусахаи хатти Оршифи миллии Афғонистон. Муқаддима ва феҳрастҳо; Моил Ҳирави. Эҳтимоми чоп Нилоб Раҳимӣ. Қобул. 1359 х/ш., с. 144. Сиёфакируллох б. Абдурахмон Ҳисорақӣ, Чалолободӣ (1100—1195 х/ш) мувоҷиҳаан (1699—1780) являється видним теоретиком и историком суфизма накшбандийского ордена. После освоения религиозных наук своего времени Миёфакируллох путешествовал по многим арабским странам и Индии и вернулся вначале в свой родной город Джалолабад, а позже переселился в Шикорпуре (совр. Пакистан), основал там хонака и продолжил свою деятельность. Умер там же. Миёфакируллох являлся плодовитым мыслителем. После себя оставил огромное наследие, например, следующие: «Фатх-

В связи с этим большой интерес представляют различные, противоречивые определения характера, свойства, качества и признаков познающего и объекта познания, где каждый суфий определяет их соответственно степени своего мистического состояния. Так, Джунайд Багдади сказал: «Познающий (ориф) является тем, от имени которого говорит бог, а сам он молчит». Или же: «Познающий (ориф) является тем, кто преодолевает мистические ступени»; «Познание состоит из двух частей: познание, «таъриф» и познание «тааруф»: тааруф — ознакомление себя с другим, а таъриф — знакомство других с собой»¹⁹⁰.

Шейх Абу Саид сказал Абулабосу Кассабу: «Если спросят тебя, знаешь ли ты бога? Не говори, что «знаю», ибо это многобожие, и не говори, что «не знаю», ибо это неверие. Но отвечай, что Всевышний бог ознакомил нас со своей сущностью, через свое достоинство»¹⁹¹.

Спросили Зунуна Мисри: «посредством чего познали бога? Ответил: бога, посредством бога... Творца можно познать посредством творца»¹⁹². Или же, Зунин сказал: «Существует три способа познания — первое познание единства, оно свойственно всем правоверным людям, второе, познание достоверности (хуччат) и определения. Оно свойственно философам, совершенным и ученым. Третье, познание качеств Единого, оно свойственно святым»¹⁹³.

«Сущность познания есть осведомление об истине, которое удается по его милости, т. е. наподобие того, как при помощи лучей солнца можно увидеть солнце так и при помощи божьей милости можно познать сущность бога»¹⁹⁴.

ул-джамил фи мадорич-ул-такмил» («Прекрасные откровения о ступенях совершенствования») написана на арабском языке. Она посвящена проблемам суфизма и путям познания. «Тарик-ул-иршод фи такмили муминин ва авлод» («Методы руководства в совершенствовании верующих и потомков») написана на дари (персидско-таджикском языке). Посвящена проблемам суфизма. «Мунтахаб-ул-усул». («Коротко об основных принципах религии»). Посвящена проблемам богословия. Собрание писем, в которых затрагиваются различные вопросы религии ислама, суфизма, этики и мн. др.

¹⁹⁰ Аттор. Тазкират-ул-авлиё, с. 240.

¹⁹¹ Там же, с. 392.

¹⁹² Аттор. Тазкират-ул-авлиё, с. 81.

¹⁹³ Там же, с. 81.

¹⁹⁴ Там же, с. 83.

Абуали Дакок сказал: «Кто больше познает, у того больше будет страх». Познание есть необходимое средство сердца, наподобие того, как наука является причиной спокойствия вообще. По мере того, как человек, приобретает много знаний, чувствует себя спокойно»¹⁹⁵. А известный суфий Боязид Бистами говорит: «Познающий (ориф — есть летающий (پيار) т. е. деятельный, подвижный) а аскет (зохид) является странником (سير)»¹⁹⁶.

Шейх Абу Хифз сказал: «С тех пор, как я познал бога, в мое сердце не проникло ни ложное, ни истинное, т. е. мое сердце до того наполнилось познанием Истины, что не осталось места для иного знания»¹⁹⁷.

Шейх Шибли сказал: «Никто не может познавать бога». Спросили: «Как это понимать?». Он ответил: Если бы познали его (бога), то не спросили бы о нем». У него же спросили: «Что более всего удивительно?». Ответил: «Сердце, которое постигает познание всевышнего бога. (Диле, ки маърифати ҳақтаълоро ҳосил кунад, пас бефармон шавад)»¹⁹⁸.

Среди этих различных определений встречаются даже и такие, которые являются абсолютно пессимистическими и иногда доходящими до абсурда. В качестве примера можно привести слова Хакимота Сулаймона (ум. 1186), видного приверженца суфийского ордена ясави. «Не существует единого пункта пути и способа к достижению божественной истины, в силу этого не может быть и стремления к тому. О дорогой мой, будь несуществующим, дабы стать сущим»¹⁹⁹.

А упомянутый нами выдающийся теоретик суфизма Абдуллах Ансори разделяет познание на несколько частей. Согласно его классификации, существуют следующие виды познания: «Доказательное познание — свойственно простолюдинам. Аргументированное познание — свойственно тем, которые руководствуются разумом. Промежуточная стадия познания находится между рационально-экстатическим познанием. Оно свойственно стеснительям (перед щедростью) бога (музтарон). Познание, вызванное страхом сбиться с правильного пути, свойственно нищим, (гадоён) опасующимся (бимзадагон) и отвращенным (мутанафирон). Настоящее познание есть погру-

¹⁹⁵ Тарик-ул-пршод., с. 115.

¹⁹⁶ Там же, с. 115.

¹⁹⁷ Там же, с. 115.

¹⁹⁸ Там же, с. 386.

¹⁹⁹ Боровков А. К. Очерки по истории узбекского языка. Советское востоковедение. т. У. М—Л. 1948, с. 236—237.

жение в Единство Истины. Познание, преследующее корыстные цели, есть познание, свойственное неблагородным (ночавонмардон). Чувственное познание является неполным, неустойчивым. Ибо то, что увеличивается и уменьшается, есть ложное, фальшивое. Настоящее истинное (познание) есть то, которое пленит и покоряет тебя»²⁰⁰.

Кроме этого, Ансори классифицирует познание на три части: подтвержденное (такрорӣ), достоверное (тасдиқӣ) и несомненное (таҳқиқӣ). Первая ступень познания, по Ансори, есть познание качества и его разновидностей. Подобное познание достигает при помощи слова и мысли. Этот вид познания, по Ансори, называется также официальным познанием (маърифати расмӣ), которое удается человеку в результате глубокого размышления о сущности предметов и явлений природы. Размышляя о них, путник приходит к выводу, что все они являются проявлениями божественной истины. И этим самым он утверждает бытие творца и сотворенного мира²⁰¹. Этот вид познания, по Ансори, не является действительным, истинным. Он, говоря об этом в одном из своих трактатов, писал: «Фаръёд аз маърифати расмӣ ва иборати ориятӣ ва ибодати одатӣ ва хақиқати ҳикоятӣ». (О, как ничтожны официальное познание, преходящее понятие, привычное поклонение и повествуемые истины)²⁰².

Как видно из приведенных изречений наиболее видных представителей суфизма относительно познания, подавляющие их большинство, особенно определения суфиев раннего периода, носят в основном фрагментарный характер. Более всестороннее систематическое изложение теории познания встречается в работах известных представителей суфизма, таких как Абдулмаджид Санои, Фаридиддин Аттор, Айнулкуззот Хамадони, Наджмиддин Рози, Азиз Насафи и др. Так, Наджмиддин Рози, говоря о различных видах познания, классифицирует его на три вида: рациональное познание (маърифати аклӣ), теоретическое познание (маърифати назарӣ) и созерцательное познание (маърифати шухудӣ)²⁰³. Согласно его учению, рациональное познание присуще всем людям, независимо от их

²⁰⁰ Олимов К. ва доктор Абдуллоҳи Вафои. Пири Хирот, таҳқиқ дар шарҳи ҳол ва осор. ҷ. «Иҷтимоӣ улуми». (Общественные науки). Известия Кабульского университета 1982, № 4, с. 27—28.

²⁰¹ Олимов К. ва доктор Абдуллоҳи Вафои..., с. 28.

²⁰² Рисолан Абдуллохи Ансори, с. 17.—В кн.: Мачмуан расоил. чопи Нулкишавар, 1909. Личная библиотека автора.

²⁰³ Наҷмиддин Розӣ. Мирсод-ул-ибод. Бо мукаддима ва тасхеҳи Эҳсон Ёршотир. Техрон, 1352, с. 114.

образования, положения, убежденности, религиозности. В нем принимают участие мусульмане, иудеи, христиане, огнепоклонники, а так же еретики, философы, ученые, материалисты и атеисты. Все они одинаково обладают разумом. Все они признают божественное бытие. Разногласия между ними существуют относительно божественных качеств, а не его субстанции. Такие разногласия существуют не только среди исповедующих различных верований и учения, но также среди различных представителей мусульманских течений и сект. Что касается божественной субстанции, то все они в целом признают ее.

Рациональное познание нуждается во внешних чувственных и постигающих внутренних силах и руководстве разумом. При помощи внешних чувств видят чувственный, осязаемый мир, а при помощи внутренних сил используют намерение разума²⁰⁴. Разум утверждает, что сотворенному нужен творец. По мере того, как он постепенно вникает в каждый вид сущего, замечает тонкости его силы и изящество искусства творения. Аргументирует, что такое действие должно исходить от могучего, живого, мудрого, ученого, слышащего, видящего, говорящего, вечного и т. д. У кого более ясный взгляд, у того разум и помыслы чисты, больше мыслить и заниматься подвижничеством. Его размышления о разных видах творения и доказательствах творца бывают более аргументированными, а также его доводы и доказательства о Едином выступают более ярко²⁰⁵.

Необходимо отметить, что, как и другие представители суфизма, Наджмиддин Рози в выводах логических аргументов разума видит отрицание бога как творца. Поэтому он всячески старается привести эти доводы в пользу доказательства бытия бога. Он пишет: «Чун аддала мутаориз шавад, кабули яке вочибтар нест аз дигаре илло ба тарчеҳ дар тарафе собит шавад ва ҳақ бошад ҳосил беш из исботи сонёҳ набошад ба даилоли маъкул». (Когда выдвигаются доводы, нет необходимости принятия одного из них, кроме как путем предпочтения. Если предпочтение одного из них удостоверенно, то результатом будет только доказательство творца при помощи разумных доводов)²⁰⁶.

Теоретическое познание (маърифати назарӣ) изучает историю, теорию; специфические особенности происхождения, эволюцию и развитие явлений, вещей, идей и т. д.

Следует отметить, что концепция суфизма о познании, не-

²⁰⁴ Рози., с. 114.

²⁰⁵ Там же, с. 115.

²⁰⁶ Рози., с. 115.

смотря на то, что основное внимание направлено на анализ и объяснение вневременного, внепространственного и сверхъестественного мистического объекта, но когда по аналогии они обращаются к явлениям мира и окружающей среды, то независимо от их желаний и намерений их мистическая концепция обогащается материальным содержанием, и они вынуждены признать изменение и развитие в мире вещей, которые, по их учению, являются тенью сотворившей их абсолютной души. «Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики»²⁰⁷.

В качестве примера можно привести аналогию Наджмиддина Рози, где сравнивают человеческую душу с бутонем (почкой) абрикосового дерева. Согласно учению Рози, когда зародыш души попадает в человеческое тело и начинает постепенно осознавать себя, воспитываться по законам шариата и в духе тариката приносит соответствующие плоды. В его плодах содержатся свойства, имевшиеся в зародыше, а также многие особенности и различия, которые не имелись раньше в нем, т. е. в зародыше. Точно также, если сеять абрикосовую косточку, то от нее появляются зелень, ветви, дерево, листья, незрелый и зрелый абрикос. В результате от одного зерна происходит тысячи подобных. Проявляются и прибавляются такие особенности, которых не было вначале в зародыше: кожура, листья, ветви, ствол и корень. Каждый из них имеет свойства и отличительные черты, которых нет у других. Кожура имеет такое свойство и вкусы, которые отсутствуют в косточке (ядро). Вначале абрикосом наслаждались только наши уста, т. е. вкусовые чувства. Но при появлении дерева и созревании плодов наслаждаются глаза от его зелени, ибо как говорится «зеленый цвет увеличивает силу зрения», обояние наслаждается от запаха его приятных цветов. Оно приносит пользу для рук, ибо из него можно сделать трость, а для ног делается обувь. Одним словом, появляются многие свойства, особенности, черты и польза, которые отсутствовали в семени, хотя основные признаки и качества дерева содержались в зародыше. Таким же образом из семени души появилось дерево тела, ветви души и ее атрибуты, с другой стороны, ветви и атрибуты сердца, листья внешних чувств, корни внутренних сил, цветы тайного (сирр) незрелый плод сокровенного (хафи), и в результате появились абрикосы познания.

Таким образом, на стадии зрелости душа приобрела различные средства (олот) и орудия (адавог), к числу которых от-

²⁰⁷ Маркс К. и Энгельс Ф. Об атеизме, религии и церкви, 1986, с. 157.

носятся зрение (басар), слух (самъ), обоняние (шамм) осязание (ламс) и вкус (завк). При помощи этих сил воспринимается чувственный мир с его многообразием. Они не могут воспринимать сверхъестественного, трансцендентного, т. е. того, что находится за пределами разума. Находящееся за пределами разума сверхъестественного познают внутренние силы, т. е. такие, как разум (ақл), сердце (дил), таинственность (сирр), душа (рух) и сокровенность (хафи) ²⁰⁸.

Подобно тому, как каждая из пяти внешних сил не может заменить другую, как, например, слух не может заменить зрение, а зрение чувства, слуха, так и внутренние силы не могут вмешиваться и заменять друг друга. Например, разум не может вмешиваться в «видения сердца, а последнее в категории разума».

Каждая из этих внешних и внутренних сил выполняет свою особую функцию, способствует познанию истины. Для доказательства своего рассуждения Наджмиддин Рози опять обращается к природе и обществу и приводит аналогию из жизни растений. Он пишет, «для посева мирских семян, дальнейшего их развития и плодоношения необходимо наличие различного рода орудий и средств (производства). Земля, в которую сеют семена, небо, через которое семена получают свет и влага для роста и развития, а также воздух, который будет причиной управления земной прохлады и солнечной теплоты. И железо, дерево, веревка, которые являются орудием посева, а также косарь, кузнец, ремесленник (расанбоф), которые делают (производят) эти орудия. Эта группа людей в свою очередь нуждается в других категориях людей, чтобы заниматься своими профессиями, т. е. и такими, как лепешечник, мясник и повар, вязальщик, прядильщик, прачечник и портной. И для того, чтобы эта категория людей занималась своим ремеслом, необходима другая группа людей, такие как мельники, перекупщики, пастухи, торговцы, животноводы и, таким образом, каждой группе людей необходим другой класс людей для того, чтобы работали для их пользы. Затем необходим справедливый царь, хорошо знающий политику, чтобы сохранить равенство всех людей и не дать возможность сильным мира сего угнетать слабых, чтобы выступать защитником интересов своих подданных, дабы каждый из них мог заниматься своим ремеслом мирно и спокойно. Если хорошо вдуматься, то все, что есть в мире, а именно: планеты, небеса, звезды, Земля, Луна, Солнце, отдельные и составные элементы, растения, животные,

²⁰⁸ Начмиддин Рози. Мирсод-ул-ибод, с. 116—117.

человек, ремесленники, торговцы, ученые, секретари и правители, везиры и простой народ, а также солдаты, все нужно для посева этих семян, их развития и сбора плодов из этих семян»²⁰⁹.

Следует отметить, что, ставя вопрос о взаимосвязи и потребности различных слоев человеческого общества друг в друге, а также необходимости определенного наличия материальных основ природы, т. е. четырех элементов: воды, воздуха, огня (теплоты), земли и определенной пропорции между ними, Роза приходит к объяснению человеческого общества. Как видно по Розе, различные категории людей в обществе, от простолюдинов до царя, от пахаря до ученого, от солдата до правителя, нуждаются друг в друге. Только в совместном труде все они вместе могут добиться успеха в приобретении материальных благ. Разумеется, это не значит, что Роза дошел до понимания закона естественного развития общества. Он, конечно, был далек от этого. Но независимо от своего желания и суфийской доктрины, приходит к пониманию взаимосвязи и взаимообусловленности различных категорий и слоев человеческого общества.

По аналогии с приведенным примером, чтобы довести до зрелости познания духовные семена (божественной души), необходимо много средств, способов и орудий познания. Согласно Розе, несмотря на то, что душа до своей оторванности от абсолютной истины наслаждалась близостью и соседством истины, и ее познание соответствовало степени трансцендентного мира, пользовалась непосредственно беседой (муколама), созерцанием (мушохида) и откровением (мукошифа) божества, наивысшую ступень познания и счастья достигла она благодаря соединению с телом, так как внешние и внутренние орудия познания, в которых нуждалось душа, появляются лишь после соединения ее с телом.

Как уже отметили, по Розе, внешние и внутренние силы выполняют различные функции и не могут заменить друг друга. В сущности, с помощью категорий и понятий можно проникнуть в мир таинственности и божественной истины. Нарушение этого принципа приводит к тому, что познающий может сбиться с верного пути. Так и случилось с той группой ученых, которые хотели посредством разума проникнуть в сущность таинственности и лишились возможности истинного мистического познания. «Пас тоифае, ки дар маъкулот ба назари ақд чавлон карданд ва аз маръиёти дил ва дигар маротиб хабар надоштанд ва ба ҳақиқат худ дил надоштанд. Хостанд то ақ-

²⁰⁹ Роза..., с. 117.

ли бо иқолро дар олами дил, сирр, рӯҳ ва хафи чавлон фармоянд. Лоҷарам ақлро дар ақилаи фалсафа ва зандақа андохтаанд». (Те, люди, которые хотели проникнуть в сущность категории глазами разума, лишаются «видений» сердца и других (таинственных) ступеней, в действительности сами они не имели сердца, хотели использовать скованный разум (ақли бо иқол) в области сердца (дил), сокровенного (сирр), души (рӯҳ) и таинственности (хафи). В результате чего спустили разум в оковы философии и ереси)²¹⁰. Такой точки зрения, что воспринимающие силы, как внешние, так и внутренние не могут заменить друг друга, придерживался Джалалиддин Руми. Согласно его концепции, «наподобие того, как голоса можно услышать при помощи слуховых чувств, различные цвета можно увидеть при помощи чувства зрения, вкус при помощи вкусового чувства и каждый из них не может заменить друг друга, так и всеобщий разум можно воспринимать при помощи Всеобщего разума»²¹¹.

По Рози, настоящий путник пути познания истины или, как он говорит, человек, обладающий счастьем (соҳибсаодат), чтобы избежать ереси и неверия, воспитывает семена души в соответствии с законом шариата и тем самым совершенствует внутренние и внешние силы. В результате этого может воспринимать как естественное, так и сверхъестественное, т. е. при помощи внешних сил воспринимает и познает мир, видит его многообразно, а трансцендентный, посясторонний мир познает при помощи внутренних сил: разума, сердца, души и сокровенного и таинственного.

Но для достижения наивысшей ступени познания, где гностик во всех вещах и предметах, окружающих его, видит божье лицо *ما تطرت في شئ الاريت و اللفيه* (в какую бы

вещь я бы ни смотрел, вижу в нем, несомненно, бога), познание которого называется созерцательным познанием (маърифати шухуди). Этой ступени познания могут достичь только избранные люди.

Согласно концепции суфизма, созерцательное познание, достигается при помощи созерцания (мушоҳида), откровения (кашф) и вдохновения (илҳом).

Говоря о специфической особенности теории познания суфизма, Ходжа Мухаммад Порсо писал: «Суфии обладают специальной наукой — так называемой наукой указания (илми ишора), которая и есть наука запоминания и наука откровения.

²¹⁰ Рози., с. 117.

²¹¹ Одилов Н. Чахонбинни Чалолиддия Румӣ. Душанбе, 1964, с. 35.

Они постигают эту науку после постижения других наук. Называется она наукой указания на том основании, что ее невозможно объяснять внутренними наблюдениями и тайными откровениями, не поддается разъяснениям и изложению. Познание ее удастся путем мистического совершенствования и экстаза, который озаряет внутренний мир путника и ищущего. Действительно, эти науки невозможно познать и воспринять никому, кроме гностика, достигшего стадии созерцания, откровения и человека сердца, который озарен божественным светом»²¹².

Кашф (كشف) — устранение завесы, преград. В терминологии суфиев означает познание скрытого, сокровенной тайны, находящейся за завесой. Оно бывает идеальным (маънавӣ) или же формальным (суварӣ). Формальное откровение — это такое познание, благодаря которому суфий через свои органы чувств и при помощи созерцания (мушохида) видит образы, признаки и открывает таинственные истины. При помощи лишь одних внешних органов чувств невозможно воспринимать сокровенное.

Кашф включает в себя следующие стадии: Первая — это откровение памяти (кашфи хавотир), т. е. из всего, что приходит в голову и память путник должен взять то, что соответствует истине и абстрагируется от всего абсурдного. Ибо, возможно, то, что приходит в голову, не является настоящим вдохновением, а является сатаническим соблазном.

Вторая — очевидное откровение (кашфи аёнӣ) означает, что путник на этом этапе старается познать истину, исходя из очевидного, а не из того, что удастся посредством аргументации и доказательства.

Третья — абстрактное откровение (кашфи мучаррад). Все, что видят суфии проявляется в реальности, в мире очевидного. Это происходит лишь тогда, когда путник видит посредством своего внутреннего ока, без вмешательства внешних органов чувств.

Четвертая воображаемое откровение (кашфи мухайил) — то, что человек воспринимает сокровенные тайны наяву или во сне. Если путник, принимая мистический образ жизни, очищает свой внутренний мир от всего, что не связано с божественной истиной, предпочитает интуитивные способы достижения истины рациональным и аргументированным методам познания, то в результате всего того он доходит до степени теоретического откровения (кашфи назарӣ). А если он будет боль-

²¹² Хоча Мухаммад Порсо. Тухфат-ус-соликин. Пешовар, 1970, с. 370.

ше опираться на свое сердце и идти дальше, то тогда он достигнет степени таинственного откровения (кашфи сиррй) или, как иначе его называют, божественного откровения (кашфи иллохй). Наивысшей степенью мистического познания суфии считают ступень духовного откровения (кашфи рӯхонй)²¹³.

Ходжа Мухаммад Порсо в своем трактате «Рисолаи кашфия» («Трактат откровения») пишет, что путник пути познания истины только тогда может достичь наивысшей ступени, когда дойдет до ступени хакиката (истины), бесприкословно следует законом шарната как внешне, так и внутренне (зохиран ва ботинан), как в словах, так и в действиях. Первое, что открывается ему, это то, что благодаря божественной благодати во сне он видит трансцендентный мир и по мере своей способности проникает в этот мир сокровенного. А при еще более усердном старании на этом пути ему удается достичь три стадии познания: устранения душевных преград, (дафъи хичобхон нафсонй), очищения сердца от всяких земных качеств (рафъи ғавоши қалбй) и устранения духовной пыли (манъи ғуборхон рухонй)²¹⁴.

После выполнения вышеуказанных условий в его душе усиливается борьба между дурными и благородными качествами. Только беседа с совершеннейшим наставником (сӯхбати комили мукаммал) может спасти его от дурных качеств.

Противопоставляя рациональному методу достижения истины мистическое, иррациональное познание, суфии утверждают, что путник достигает истины только при помощи божественного озарения. Вот что писал относительно этого вида мистического познания видный представитель суфизма XIV в. Абдуразок Кошони. Божественная наука (илми ладунй) свойственна приближенным к богу людям. Она приобретается при помощи божественной милости и благодати, а не посредством рациональных доводов.... Божественная наука отличается от достоверного знания тем, что вторая воспринимает божественный свет и его качества, а божественная наука познает смысл божьих слов, без вмешательства чувственно воспринимаемых органов. Она разделяется на три вида: ниспослание (вахй), вдохновение (илхом) и интуиция (фаросат). Откровение свойственно пророкам, вдохновение свойственно особым категориям святых. Это знание ниспосылает бог из таинственного мира в

²¹³ Подробно об этом см.: Хоча Мухаммад Порсо. Тухфат-ус-соликин. 1970, с. 370. Также, см.: Фарханги улуми акли. Таълифи Саид Чаъфар Саччоди. Чопи аввал, Техрон, 1341, с. 488 — 489.

²¹⁴ Рукопись Института Востоковедения АН Уз. ССР им. Абурайхана Беруни. № 8183 II V, л. 80а № 81б.

сердца особых святых. А интуиция — это такое знание, которое постигает путник посредством чувств. Она дается как особым, так и простолюдинам. Интуиция отличается от вдохновения тем, что в интуиции откровение (кашф), таинственные действия осуществляются при помощи чувственных явлений, а вдохновение достигается непосредственно. Вдохновение, в свою очередь, отличается от откровения тем, что оно подчинено откровению, и последнее не зависит от вдохновения ²¹⁵.

Как мы отметили, путь к познанию наивысшей ступени является различным и многогранным. Первое путешествие путника пути познания истины называется «путешествие людей к истине» (богу) (ас-сафар мин-ал-халқ ил-ал-хақ). После достижения этой стадии путник, очищаясь от всяких дурных качеств, приобретает божественные качества. Это называется «путешествием» в боге (ас-сафар фил-лох). На этой стадии он приобретает знание о действительном бытии, божественной сущности. Его задача заключается в том, чтобы от бога вернуться к людям, руководить ими, показать путь к достижению истины. Считается, что это третье путешествие и называется «путешествие от аллаха к людям» (ас-сафар мин-ал-лоҳи-илал-халқ). При достижении этой стадии во всех вещах материального мира и явлениях природы он будет замечать два отношения. Первое — истинное, действительное отношение, второе — природное, человеческое. Он убеждается в том, что отношение людей существует только благодаря влиянию бога. Когда заканчивается третье путешествие, тогда начинается четвертое. Называется оно «путешествие с людьми к богу» (ас-сафар фил-халқ бил-хақ). «Упомянутый Мухаммад Порсо называет эту стадию также полюсом (кутбият). При достижении наивысшей стадии познания путник приобретает божественные свойства и качества, перед ним открываются все таинственные, закрытые завесы. Он доходит до понимания того, что никто из рабов божьих не является умнее его, а благодаря приобретенным и божественным истинным качествам никто не является величественнее его ²¹⁶.

Таким образом, этот процесс, т. е. хождение (по пути узнавания), должен быть таким, чтобы путник познал все качества, эпитеты, деяния и премудрости бога. Но так как божественный мир не имеет предела, то и его качества, эпитеты, деяния и премудрости являются беспредельными.

²¹⁵ Рукопись Отдела рукописей им. А. М. Мирзоева Института Востоковедения АН Тадж. ССР., № 1960/6, Л. 30а, 32б.

²¹⁶ Мухаммад Порсо. Ук. раб., л. 81б.

Аз сифоти ту ончи ҳиссаи мост,
Камтар аз қатрае зи сад дарёест.

(То, что удается нам познать твои (божественные—А. М.) качества, представляет каплю из ста морей) ²¹⁷.

Сторонники единства бытия (вахдати вуджуд) относительно этого придерживаются мнения, что «Путешествие в божество (саир-ул-аллох) есть такой процесс, где хождение (по пути узнавания) продолжается до того, пока гностик не удостоверится в том, что бытие едино и оно есть бытие бога, кроме божьего бытия, не существует иного бытия. После завершения этого хождения (по пути узнавания) путник должен так стараться, чтобы познать и увидеть все субстанции тел и философии вещей такими, какими они есть. Некоторые говорят, что невозможно, чтобы человечество (одамӣ) познало все это, так как человеческая жизнь коротка, а божественная премудрость необъятна. А некоторые говорят: отдельные люди имеют возможность познать это так, как люди различаются по степени способности и часть из них имеют устойчивые (сильные) способности» ²¹⁸.

Согласно суфийской концепции, от человека до бога нет расстояния потому, что божественная сущность является безграничной и беспредельной, не имеет ни начала ни конца, ни верха ни низа, ни правого ни левого. Она не имеет ни предшествующего, ни последующего. Эта сущность напоминает безграничный и бесконечный свет. Она похожа на не объятное море. Но нет ни одной частицы, чтобы она не была охвачена богом, и бог объемлет все благодаря своей науке. Пока путник не достиг божьей близости, не познает его. «Бог очень и предельно близок, но люди предельно далеки от бога, потому что они не знают степени близости бога. Бог имеет близость ко всем видам бытия. Он имеет одинаковую близость как к самой высшей небесной сфере, так и до самой низшей. До тех пор, пока путник не осведомится об этой близости, не познает бога, разум, чувства не в состоянии познать эту близость. Познающий эту близость есть божий свет (нур-ул-лох). Тот, кто достигнет божьего света, тот познает эту близость» ²¹⁹.

Близость бывает разной. Первая — божья (қурби худой); вторая — близость во времени (қурби замонӣ), третья — близость в пространстве (қурби маконӣ), четвертая — качественная

²¹⁷ Азиз Насафи. Максад-ул-аксо, л. 14а.

²¹⁸ Азиз Насафи. Ук. раб., с. 46.

²¹⁹ Азиз Насафи. Ук. раб., с. 47.

близость (курби сифатӣ). Разум не может проникнуть дальше трех ступеней, т. е. близости во времени, близости в пространстве и по качеству. В чем заключается смысл этих близостей? Так, временная близость выражает, например, следующее: «Время пророка Мухаммада ближе к нашему, чем ко времени Иисуса». Пространственная близость показывает, например, то что Луна ближе к нам, чем к Юпитеру (Муштарӣ). Качественная близость. Если скажем, что Боязид из Бистона ближе к пророку Мухаммаду, чем к Утайбе и Шаибе, несмотря на то, что Боязид во времени и в пространстве дальше от Утайба и Шаиба. Но божья близость одинакова ко всем видам бытия. И, несмотря на это, разум и чувства не могут проникнуть в него и познать его, так как эта близость, т. е. четвертая ступень, есть благоговение ²²⁰.

Состояние при достижении, с помощью достигают цели, а другие лишаются этой возможности, состоит из трех частей: размышление (мукориба), наблюдение или созерцание (мушоҳида), учет времени (мусоҳиба). Кроме этого, необходимо постоянное внутреннее погружение и упоминание божественных качеств и эпитетов.

Размышление — это значит, что путник должен постоянно размышлять о божественной прелести. А созерцание включает в себя два момента, состояния. Первое называется моментом мистического сосредоточивания (кабз), при котором путник наблюдает качества и величия, а при втором, так называемом рассредоточивании (баст), будет наблюдать свойства (качества) красоты ²²¹.

Учет времени (мусоҳиба) показывает то, что каждый прошедший момент времени должен быть на строгом учете, т. е., чтобы путник провел их в состоянии трезвого упоминания бога, считая последнего постоянно присутствующим ²²².

В соответствии со стадиями мистического познания, а именно: шарият, тарикат, хакикат суфии разделяют науку на три ступени: илм-ал-йакин (уверенное знание), айн-ал-йакин (полная уверенность) и хақ-ал-йакин (истинная уверенность). Первая ступень илм-ал-йакин (уверенное знание) «объясняется путем такого сравнения: мне неоднократно объясняли, доказывали научно, что огонь жжет, и я в этом твердо уверен, хотя я этого на опыте и не испытал; это обычное логическое знание свойственное всем, кто стоит на ступени шарията: 2) айн-ал-

²²⁰ Там же, с. 47.

²²¹ Абдулмухсин Мухаммад Бокир ибни Мухаммад Али. Мақомоти Ҳазрати Ҳочаи Нақшбанд. Бамбай, с. 66.

²²² Там же, с. 66.

йакин (полная уверенность) — я видел собственными глазами, что огонь жжет видел процесс его горения; такое опытное знание, несомненно, выше и увереннее, чем знание, полученное путем обучения, это то знание, которое путник получает во время прохождения тарика: 3) хаққ-ал-йакин (истинная уверенность) — я сам сгорел в огне и так удостоверился в его способности жечь. Т. е., иначе говоря, это идентификация, слияние с наблюдаемым, приводящее к полному исчезновению наблюдающего. Это и есть форма познания, свойственная стадии хакикат»²²³. Суфии утверждают: шарият — поклоняться ему (богу), тарикат — искать его, хакикат — значит видеть его.

В суфийских источниках суфийским ступеням знания даются многочисленные определения. В качестве примера можно привести высказывания известного суфия Шибли. Он пишет: «Илм-ал-йакин, есть то, что дошло к нам от пророков, айн-ал-йакин — то, что доходит от божьего света непосредственно из тайны сердец; хаққ-ал-йакин — то, что нету на этом свете возможности к нему (т. е. богу)»²²⁴.

А упомянутый нами выше Алоудавла Симнони говорил: «Илм-ал-йакин» считается началом ступени мукошифа (откровение), айн-ал-йакин — середина этой ступени, а хан-ал-йакин есть высшая стадия, полюс ступени мукошифа (откровение)»²²⁵.

Сторонники божественной науки (илми ладунӣ) считают откровение (кашф) единственным путем достижения озарения при помощи любви очищенной от всякой мысли и намерения, не связанного с богом, ибо «сердцу присуща способность и готовность воспринимать очищение и подчиняться воспитанию, благодаря которым оно является только средоточием совершенства, и будучи только средоточием качества духовности, может стать местом проявления всех качеств и самой сущности Истины, Божества»²²⁶. Противопоставляя любовь разуму, суфии утверждают, что путь к познанию абсолютной истины лежит только через любовь. Очень интересно по этому поводу высказался Наджмиддин Рози: «Разум в познании Истины, является бессильным, поскольку стадия любви является прологом царства небытия и дорогой к абсолютному исчезнованию в истине. Что касается разума, то он путешествует в мире вечности. Разум подобен воде — где вода не побывала, она

²²³ Бертельс Е. Э. Ук. раб., с. 38 — 39.

²²⁴ Аттор. Тазкират-ул-авлиё, с. 387—388.

²²⁵ Чавоби мактуби шайх Рукниддин Алоуддавла, ки бар зухи он навишта ва ба Кошон фиристод. В кн.: Абдурахмони Чомӣ. Нафахот-ул-унс, с. 490.

²²⁶ Жуковский В. А. Ук. раб., с. 20.

благоустривает и украшает то место. Как вода устремляется вниз и озеленяет землю, так и разум просвещает оба мира.

Однако любовь подобна огню. Она путешествует в мире небытия. Куда бы любовь ни шла и чего бы не касалась, она уничтожает его. Поскольку пламя любви устремляется в высь, к Единому, постольку она находится в непримиримой противоположности с разумом. Где возгарается пламя любви, там разум не может противостоять. Противоположность разума и любви становится очевидной тогда, когда человек узнает о том, что разум является причиной процветания телесного и духовного мира, но любовь является огнем испепеляющим эти миры... Всевышний не поддается познанию ни одному из разумных существ. В силу того, что разум не имеет пути к всевышнему, идущий по стопам разума лишается возможности познать истинность творца»²²⁷.

Любовь влюбленного считается огнем, а разум — дымом. Разум и любовь абсолютно противоположны. Там, где царит любовь, отсутствует место для разума.

Ишки чонон оташ асту акл дуд,
Ишк к-омад даргурезад акл зуд.
Акл дар савдои ишк устод нест,
Ишк кори акли модарзод нест.

(Любовь влюбленного — огонь, а разум — дым. Когда придет любовь, разум покидает влюбленного. Разум не сведущ в делах любви. Любовь ни есть дело врожденного разума)²²⁸.

Согласно концепции суфизма, «истина, создав тело человека, оживила его сердцем, а создав сердце, оживила его собою,— стало быть познание есть жизнь сердца в Истине и отвлечение от всего, что не она»²²⁹. Исходя из этого, суфии утверждают, что достигший наивысшей ступени совершенства доходит до познания того, что любовь человека к истине является вечной, изначальной, ибо еще тогда, когда не был сотворен человек и единичная душа не была оторвана от своей основы, всеобщей души, она обитала в божественном мире.

З-он пеш, ки обу гили мо сохтаанд,
Чону дили мо ба ишк пардохтаанд.
Ушшоки ту пеш аз гилу дил бо рӯхи ту.
Бе захмати хеш ишкхо бохтаанд.

²²⁷ Начмиддин Рози. Ишк ва акл. Техрон, 1345 х/к., 61—63.

²²⁸ Мухаммедходжаев А. Мироззрение Аттора, с. 51 — 53.

²²⁹ Жуковский В. А. Ук. раб., с. 30.

До того, как были созданы плоть и кровь,
Смешали наши души и сердца.
Твои возлюбленные, еще до сотворения,
Без своего затруднения, влюбились в твою душу ²³⁰.

Или же:

То заннабарй, ки мо зи одам зодем,
К-он дам ки набуд одам он дам будем.
Бе захмати айну шину кофу гилу дил,
Маъшукаю мою ншк хамдам будем.

Чтобы ты не думал, что мы родились от Адама,
Еще не был сотворен Адам, были мы.
Без затруднения любви, плот и крови
Возлюбленная, мы и любовь были единными ²³¹.

Имея ввиду данную концепцию, Наджмиддин Рози писал: «Квинтэссенция человеческой души есть сердце, которое достигает степени совершенства и в результате будет наблюдать в себе проявление божественных качеств, познает цель и задачи своей души и себя самого о том, что в нем есть то, что ищет вне себя.

Эй нухай номан иллохй, ки туй,
В-эй оинаи чамоли шохй, ки туй.
Берун зи ту нест, хар чй дар олам хаст,
Дар худ биталаб, хар он чй хохй, ки туй.

Ты (человек — А. М.) являешься двойником божественной сущности и царской красоты. Нет ничего в мире, чтобы не было в тебе. Поэтому все, что желаешь найти, ищи в себе, ибо оно в тебе самом ²³².

По мнению суфиев, любовь в настоящем смысле этого слова применима лишь к всевышнему богу, что касается любовных связей между различными индивидами, то она есть ни влечение и не любовь, а является волей, т. е. соответственно своему волевому желанию люди проявляют друг к другу определенные привязанности. Вот что писал относительно этого Наджмиддин Рози: «Любовь есть результат влечения к богу. Влечение к богу есть атрибут бога. Истинно, что влечение (любовь) есть атрибут божественной воли, которая является сущностной акциденцией. Если эта акциденция будет относиться к простолюдинам, то она называется волей» ²³³. Для суфиев,

²³⁰ Начмиддин Розй. Ишк. ва ақл, с. 63.

²³¹ Там же, с. 63.

²³² Розй., с. 74.

²³³ Там же.

неподвижный человек, который безразлично относится к любви, лишенный любовных чувств и неимеющий представления о «путешествии в божестве» (сайр-ил-лох), подобен камню, ибо человеческая душа поднимается к истине по ступеням. Достижение каждой ступени в процессе восхождения совершенствует душу. Путнику пути истины не следует останавливаться ни на одной ступени. Яркий пример подобного восхождения дан Фаридиддином Аттаром в книге «Мантик-ут-тайр»-е («Беседа птиц»), где описывает семь долин, стадии тариката, где из сотни птиц, отправляющихся на поиск сказочной птицы, только тридцать достигают обиталища Симурга (си-тридцать, мург-птица), а остальные по разным причинам останавливались на полпути. Этим самым выдающийся представитель суфизма Аттар на примере птиц (птицы у него выступают аллегорией путников — А. М.) показывает, что при содействии совершенного наставника после старательного, всестороннего очищения себя от всяких несвязанных с богом качеств и при помощи божьего света (нур-ул-лох) гностику не только открываются таинственные сокровища, но и сам он может подняться на наивысшую ступень, приобретая божественные атрибуты и становясь истиной, богом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, можно заключить, что теория познания суфизма в целом носит идеалистический характер, и в процессе познания таинственного, сокровенного главная, первостепенная роль отводится мистическому и иррациональному методу достижения истины. В противовес умеренным суфиям, которые старались приспособить концепцию познания суфизма к основным догмам мусульманской религии, крайние, свободомыслящие суфии, возвеличивали и обожествляли человека как одного из высших видов творения, который, считаясь имманентным богу, способен не только познать истинность творца, но и, вопреки учению шарии о недосягаемом боге, отождествлять себя с самой истиной.

Именно данная концепция, т. е. концепция о достижении единичным разумом всеобщего, таинственного, абсолютного разума, говорит о божественной сущности человека, является определяющей и центральной. Это учение не только считалось оппозиционным по отношению к мусульманской религии, но и отрицало учение религии о пророчестве. Поэтому мусульманская инквизиция жестоко расправлялась с представителями крайнего направления. Но физическое уничтожение и репрессии против представителей суфизма не привели к искоренению учения в целом. Образ мучеников, мужественно принявших смерть, привлекал к суфизму многочисленных сторонников.

Последующие свободомыслящие суфийские мыслители, такие как Абулмадж Санои, Фаридиддин Аттор, Джалолиддин Руми, Махмуд Шабустари и мн. др. возродили и в основном отразили учение ранних крайних суфиев о божественной сущности человека, что возвышало человеческое достоинство и в своем конечном итоге привело к обожествлению самого человека.

Определенный интерес вызывает также концепция суфизма о происхождении разновидностей души, что, по существу, противоречит религиозному учению о происхождении души, так как в ней поддерживается естественное происхождение и материальное начало от растительной до человеческой души.

Определенное значение имеет также учение суфиев о различных видах познания. Разделяя познание на рациональное, теоретическое и созерцательное, они были вынуждены обращаться к явлениям материального мира, в результате чего независимо от их желаний и намерений мистическая, иррациональная концепция их обогащалась материалистическим содержанием определенными диалектическими догадками.

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Введение	3
Суфизм: возникновение, развитие	5
Проблема субъекта и объекта в теории познания суфизма	24
Суфийские ритуалы слушания и экстаза	41
Душа и ее познавательные способности	55
Эзотерическое и экзотерическое знания	62
Соотношение чувственного и рационального познания в суфизме	69
Суфизм и гносеология перипатетизма	81
Ступени иррационального познания	94
Заключение	112

Печатается по постановлению
Научно-издательского совета
Академии наук Таджикской ССР

Ахмаджон Мухаммедходжаев

Гносеология суфизма

Ответственный редактор — Мусо Раджабович Раджабов

Редактор издательства **Л. Ю. Шагалова**
Художественный редактор **Г. А. Мищенко**

ИБ № 1808

Сдано в набор 2.10.89 г. Подписано в печать 4.12.89. КЛ 05485.
Формат 60 × 84¹/₁₆. Бумага тип. № 2. Гарнитура литературная. Печать вы-
сокая. Усл. печ. л. 6,74. Усл. кр. отт. 6,86. У. изд. л. 7,35. Тираж 1800. Заказ
2198. Цена 1 р. 50 коп. Заказное (если заказное)

Издательство «Дониш», 734029, Душанбе, ул. Айни, 121. корп. 2.
Межвузовская типография. ТГУ им. В. И. Ленина. г. Душанбе, Лахути, 2.